



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA  
"TOR VERGATA"**

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA

IN

ANTICHITÀ CLASSICHE E LORO FORTUNA

XX CICLO

**MITI TERIOMORFICI  
NELLA LETTERATURA GRECA**

Dottoranda: Tania Belluardo

Tutor: Prof. Valerio Casadio

Coordinatore: Prof.ssa Maria Grazia Bonanno

A.A. 2008/2009

*I miei più sentiti ringraziamenti vanno a tutti coloro che hanno contribuito, con i loro suggerimenti, alla stesura del mio lavoro di ricerca. Un riconoscimento particolare è rivolto alla Coordinatrice del Dottorato, la prof.ssa Maria Grazia Bonanno, per aver sostenuto il mio lavoro. Al prof. Valerio Casadio va un ringraziamento speciale per la disponibilità con cui ha seguito l'intero percorso svolto, arricchendolo, di volta in volta, di preziosi spunti ed insostituibili contributi. Al prof. Roberto Pretagostini un grato ricordo e la stima per aver accolto, nella fase iniziale del percorso, la scelta dell'argomento, che verte su alcune categorie di miti di metamorfosi. Infine un grazie affettuoso alla prof.ssa Amalia Margherita Cirio, per avermi incoraggiata durante tutto il periodo di ricerca con estrema sensibilità e attenzione; a lei e a mia figlia Martina dedico queste pagine.*

## INDICE

Introduzione ai miti di metamorfosi.....	1
CAP. 1 - Le metamorfosi di Zeus.....	8
Premessa .....	8
CAP. 2 - L'uovo di Nemese e il cigno di Leda: la nascita della Bellezza .....	12
Appendice iconografica .....	27
CAP. 3 - Zeus fra oriente ed occidente: i miti di Io ed Europa.....	28
Premessa .....	28
3.1. Le peregrinazioni di Io.....	31
Appendice iconografica .....	51
3.2. Zeus ed Europa: “metamorfosi in fuga” .....	53
Appendice iconografica .....	74
CAP. 4 - Il volo di Asteria.....	77
CAP. 5 - Callisto: un'orsa tra gli astri.....	102
Appendice iconografica .....	124
CAP. 6 - Metamorfosi di Zeus e divinità ctonie.....	127
Conclusioni.....	152
Bibliografia.....	161

## INTRODUZIONE AI MITI DI METAMORFOSI

I miti di metamorfosi hanno rappresentato da sempre uno dei motivi più affascinanti e complessi dell'intero panorama mitologico del mondo classico, così come è testimoniato dai numerosi tentativi di analisi, in chiave allegorica e razionalistica, elaborati da filosofi<sup>1</sup> e pensatori antichi, nei quali si è riscontrata spesso una presenza smisurata di metafore e di interpretazioni simboliche<sup>2</sup>, nell'esegesi dei vari miti presi in esame<sup>3</sup>.

In età moderna, a partire dalla metà del secolo scorso, si sono affermati approcci diversi al tema in questione, sulla scia degli studi comparati di

---

<sup>1</sup> Si pensi ad esempio allo sconosciuto autore delle *Questioni Omeriche*, convenzionalmente attribuite ad un erudito, chiamato Pseudo-Eraclito, vissuto presumibilmente nel I d.C., nei capitoli iniziali dell'opera (III, 2-3), che mette l'accento sulla corretta impostazione da seguire per coloro che volessero leggere Omero in modo non superficiale, bensì investigando le molteplici allegorie di cui i poemi sarebbero pieni: «Εἰ δ' ὁμαθῶς τινες ἄνθρωποι τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν ἀγνοοῦσιν οὐδ' εἰς τὰ μύχια τῆς ἐκείνου σοφίας καταβεβήκασιν, ἀλλ' ἀβασάνιστος αὐτοῖς ἢ τῆς ἀληθείας κρίσις ἔρριπται, καὶ τὸ φιλοσόφως ῥηθὲν οὐκ εἰδότες, ὃ μυθικῶς δοκεῖ πλάσαι προσαρμόζουσιν, οὗτοι μὲν ἔρρέτῳσαν. ἡμεῖς δ' οἱ τῶν ἀβεβήλων ἐντὸς περιρραντηρίων ἠγγίσμεθα, σεμνὴν ὑπὸ νόμῳ τῶν ποιημάτων τὴν ἀλήθειαν ἰχνεύομεν». *Se poi alcuni, per loro ignoranza, non conoscono l'allegoria di Omero e non sono calati nelle profondità della sua sapienza, ma formulano senza adeguata indagine il giudizio della verità e si gettano precipitosamente su quanto il poeta sembra aver creato come fatto mitico senza riconoscere ciò che è stato detto in senso filosofico, peggio per loro. Ma noi, che ci siamo purificati nelle vasche lustrali degli iniziati, andiamo ora alla ricerca della sacra verità sotterranea dei poemi* (traduz. di F. Pontani).

<sup>2</sup> Già ROSE 1928, pp. 1-5 sottolineava i limiti di un approccio ai miti greci come quello proposto dallo sconosciuto filosofo, forse un allievo di Aristotele (?), noto con il nome di Palefato, che ricordava, in tono polemico, nella premessa alla sua raccolta, come «οἱ ποιηταὶ καὶ λογογράφοι παρέτρεψαν εἰς τὸ ἀπιστότερον καὶ θαυμασιώτερον, τοῦ θαυμάζειν ἔνεκα τοὺς ἀνθρώπους. ἐγὼ δὲ γινώσκω ὅτι οὐ δύναται τὰ τοιαῦτα εἶναι οἷα καὶ λέγεται· τοῦτο δὲ καὶ διείληφα, ὅτι, εἰ μὴ ἐγένετο, οὐκ ἂν ἐλέγετο».

<sup>3</sup> A questo proposito, come nota BUFFIERE 1956, p. 14, in età imperiale, anche «les apologistes chrétiens reprendront ces vieux thèmes pour combattre le paganisme». Si tratta spesso di testimoni preziosi di opere restituiteci dalla tradizione indiretta, come nel caso dei *frammenti orfici*, in cui i racconti di metamorfosi narrati sono oggetto di critiche aspre e pungenti, finalizzate appunto a mettere in ridicolo gli dei e le tradizioni del mondo pagano.

antropologia delle civiltà primitive e tribali, studi che hanno permesso di gettare nuova luce sulle divinità greche e i loro miti.

Tra i filoni di studio più significativi a riguardo si ricordano gli studi che attribuivano una certa importanza alla venerazione di animali-divinità all'interno del mondo religioso greco. Sempre nella prima metà del Novecento, LAFAYE 1904, pp. 1-45, nel tentativo di ricostruire il complesso mondo dei miti e delle opere letterarie (coeve e precedenti ad Ovidio), di cui è intriso il poema delle *Metamorfosi*, scandagliava l'argomento mettendone in risalto le molteplici sfaccettature e operando richiami alle fonti letterarie più o meno note della cultura greca. Le fonti greche, che Ovidio si presupponeva avesse tenuto in considerazione, erano poste, infatti, quale punto di partenza per una disamina approfondita e a tutto tondo delle storie mitiche di trasformazioni. Il LAFAYE partiva dal testo omerico per poi tracciare una storia dell'evoluzione dei racconti di metamorfosi fino alle rielaborazioni e alle invenzioni letterarie di età ellenistica e dell'età augustea<sup>4</sup>.

Dato per scontato, quindi, che in un lavoro sulle metamorfosi sia necessaria un'adeguata distinzione fra religione, saga, leggenda e produzione poetica, agli inizi del secolo scorso BUBBE 1913, p. 1, ricordava come presumibilmente i racconti teriomorfici, che le fonti letterarie antiche avevano tramandato, fossero «multae enim a poetis, a vulgo multae fictae sunt». Pertanto nell'analizzare i testi presi in esame non si può prescindere dalla componente meramente letteraria e immaginifica, ovvero dalla presenza, in ogni racconto, di tutta una serie di elementi<sup>5</sup>, frutto della fantasia e dell'inventiva dei poeti, degli scrittori e dei compilatori delle epoche successive.

---

<sup>4</sup> A proposito del moltiplicarsi, in età ellenistica e in epoca imperiale, delle storie di metamorfosi (in animali, piante, sassi etc...), si rimanda al saggio di ROHDE 1960, pp. 97-103. La predilezione per l'eziologia, infatti, fu una prerogativa dei poeti ellenistici e i racconti di trasformazione, di qualunque genere fossero, si prestavano a numerosi rifacimenti e reinterpretazioni personali, per spiegare l'origine di un nome, di un toponimo, di una costellazione o altro. Si pensi, ad esempio, agli *Aitia* di Callimaco o alle opere di Nicandro, Partenio, Nestore di Laranda, Antigono di Caristo. Si tratta di opere in versi tramandate spesso in forma frammentaria o per tradizione indiretta.

<sup>5</sup> Si tratta di varianti descrittive o narrative, presenti nei diversi autori che trattano un medesimo mito metamorfico, rendendo così la propria versione unica o comunque arricchita di nuovi particolari. È il caso ad esempio di Ovidio, che nel lungo poema delle

Inoltre, sempre in quegli anni si affermavano teorie che interpretavano alcuni miti di metamorfosi (come quelli di Io e Callisto) come residui di culti più antichi, di divinità teriomorfiche<sup>6</sup>. Tali studi si inserivano in una visione più ampia dei culti religiosi dell'intero bacino del Mediterraneo, "ponte" di scambi e influenze reciproche fra i popoli limitrofi<sup>7</sup>. Ancora su questo punto si può ricordare l'opinione del KIRK 1970, pp. 242-249, il quale, sebbene non riscontrasse nella cultura greca, in relazione ad altre civiltà antiche, come quella indiana, una spiccata propensione al fantastico e all'immaginario, tuttavia riconosceva al mondo greco nella sua complessità, fin dall'età micenea, la ricchezza e la varietà della produzione mitica<sup>8</sup>, presente in ogni regione della Grecia in differenti forme e tradizioni. Si legga a tal proposito il passo seguente: «What is undeniable is that Greek myths are unusually rich in characters, in personnel. Each region of Greece had its own mythical genealogies, concentrated on the ruling house of its main centre during the Mycenaean age; and a complex interrelating of the different regions themselves was achieved by individual displacements as well as by migration and war».

Molti studi recenti tuttavia si alimentano dell'approccio strutturalista<sup>9</sup>. Infatti, sulla scia degli studi effettuati da Lévi-Strauss, si afferma, nella seconda metà del Novecento, una metodologia di indagine, sui miti dell'antica Grecia,

---

*Metamorfosi*, è solito introdurre, nelle proprie storie, dettagli e avvenimenti, del tutto originali o che spesso non si riesce a ricondurre, con certezza, ad un modello precedente. Per una disamina più approfondita dell'uso delle fonti greche e latine, da parte di Ovidio, si rimanda alle pagine della JANNACCONE 1953, pp. 27-43, in cui si mette in risalto il fatto che i «predecessori di Ovidio sono greci, ma i suoi modelli ed il suo gusto sono latini (...)».

<sup>6</sup> In riferimento all'esistenza di divinità rappresentate solamente in forma ferina o con attributi animali, presenti nelle forme di culto più antiche della religione greca, cfr. HEICHELHEIM, *RE*, s.v. *Tierdämonen*, coll. 901-903.

<sup>7</sup> Su questo tema si vedano anche: COOK 1894, pp. 81-196; BURKERT 1979, pp. 56-58.

<sup>8</sup> Su questo tema cfr. HEICHELHEIM, *RE*, s.v. *Tierdämonen*, col. 893: «wohl kein anderes Volk hat auf diesem Gebiete so viel erfinderischen Sinn und poetische Begabung an den Tag gelegt wie die alten Griechen».

<sup>9</sup> Per un approfondimento sull'argomento vedi anche VERNANT 1974, pp. 237-243; JESI 1973, pp. 82-87. In entrambi i saggi si ritrovano spunti interessanti per ripercorrere l'evoluzione delle teorie e degli studi sul mito e la mitologia che si sono avvicinati, dall'antichità al secolo scorso. Il volume di JESI offre altresì una bibliografia ancora imprescindibile per addentrarsi nei meandri del complesso e variegato universo dei miti e della mitologia.

basata sulla ricerca di quelle *strutture* che i miti avrebbero assorbito fin dalle origini della loro esistenza e della loro diffusione. Sebbene distanti fra loro come tessuto narrativo, alcuni miti presupponevano dei nuclei fondanti in comune, di cui quelli sarebbero stati delle variazioni<sup>10</sup>. Si evidenziano in questa direzione, alcune considerazioni importanti: da una parte la stima tributata ai racconti mitici e alle rispettive varianti; dall'altra la necessità di non limitarsi ad una mera spiegazione delle singole storie mitiche, bensì a tenere presente che ogni ipotesi avanzata su un testo esprime soltanto un aspetto di una visione più ampia e complessa, in cui può essere iscritta la storia medesima.

Date queste premesse, si è tentato di affrontare, nell'ambito di un approccio quanto più possibile completo ed esaustivo, un tipo di indagine che tenesse conto sia della finzione letteraria, legata all'inventiva degli autori presi in esame, sia delle implicazioni antropologiche, religiose e artistiche connesse ai miti presi in esame. Pertanto, fin da ora, è possibile delineare due grandi filoni di indagine sui miti di metamorfosi. Da una parte infatti le fonti mitografiche ci consegnano una tradizione ricca di miti in cui la trasformazione dei protagonisti è definitiva, prevalentemente a sfondo eziologico<sup>11</sup>, dall'altra parte si offre una diversa casistica, costituita da mutamenti contingenti e non irreversibili<sup>12</sup>, in cui la metamorfosi è spesso stabilita autonomamente dal personaggio ed è finalizzata ad

---

<sup>10</sup> A riguardo scrive VERNANT 1974, p. 238: «Cl. Lévi-Strauss distingue dans un mythe, à côté du sens ordinaire, tel qu'il est donné immédiatement au fil de la narration, dans son apparence de loufoquerie, de futilité, voire de complète absurdité, un sens autre, caché, et qui n'est pas conscient au même titre que le premier. Ce second sens qui n'est plus narratif est celui que vise le mythologue comme le linguiste, derrière le flux des paroles, visait les structures stables de la langue». Ci sono dunque due livelli di lettura nel mito: un livello narrativo manifesto ed un livello narrativo più profondo, che l'analisi può raggiungere cercando di reperire, fra elementi costitutivi del racconto, dei rapporti di opposizione e omologia. Le conclusioni a cui giunge Lévi-Strauss pertanto permettono di estrapolare, all'interno dei miti presi in esame, dei segmenti sovrapponibili, riconoscibili, in forme e modalità narrative diversi, riconducibili a dei modelli fissi e immutabili.

<sup>11</sup> Solitamente si tratta di trasformazioni a sfondo punitivo, imposte da una divinità ad un mortale, in seguito al rifiuto di un rapporto amoroso, oppure a causa di una gara o di una sfida sulla base di qualità o prerogative che lo sfidante ritiene di possedere in misura maggiore rispetto alla divinità di riferimento.

<sup>12</sup> Si possono citare a scopo esemplificativo le molteplici e diversificate metamorfosi escogitate da Zeus per unirsi alle mortali oggetto del suo desiderio, oppure il caso della maga Circe, protagonista del X libro dell'Odissea (vv. 133-574), in cui assistiamo alla trasformazione dei compagni di Odisseo in porci.

un fine e ad uno scopo ben precisi. E proprio sul solco tracciato da quest'ultima tradizione si inseriscono, ad esempio, i miti di Metis, di Proteo e Thetys, divinità dotate di poteri profetici<sup>13</sup>.

All'interno del panorama dei miti di trasformazione da una forma di vita ad un'altra, un posto di spicco occupano le storie che vedono protagonisti gli dei e gli eroi del pantheon greco. A volte le divinità sono artefici in prima persona delle loro trasformazioni in un altro essere (animato e non); nella maggior parte dei casi, però, si tratta di vicende in cui il volere degli dei si pone come risolutivo di una situazione non definita, al limite di un'aporia irrisolvibile, in cui non si riesce ad intravedere una soluzione certa per i protagonisti della narrazione.

Le divinità, basti pensare a Zeus o ad Apollo (oppure allo stesso Poseidone), sovente coinvolte in storie d'amore, nate per diletto o per il mero piacere della seduzione, si ritrovano in conflitto con uomini e donne spesso capricciosi o permalosi. In questo modo entrambe le categorie, quella umana e quella divina, sfidano le ire reciproche e i limiti di un ordine cosmico costituito, che sembra, pertanto, messo continuamente a repentaglio. Eppure, proprio quando la tensione narrativa raggiunge la sua ἀκμή ecco piombare la metamorfosi, il cambiamento di stato che immortalava l'individuo ad una nuova esistenza priva di passato. In altre circostanze sono proprio gli dei a trasformarsi arbitrariamente, del tutto consapevoli che si tratta di una metamorfosi momentanea e reversibile, eppur necessaria per il conseguimento dei loro obiettivi.

Altri interrogativi, inoltre, hanno meritato attenzione e sono stati oggetto di indagine. Ad esempio ci si è chiesti in quale stadio della religione degli antichi greci si collocano i miti di metamorfosi. Non si può infatti dare per scontato che essi si inseriscano all'interno dello stadio cosiddetto *olimpico*, né si può escludere

---

<sup>13</sup> In relazione a questa tipologia di metamorfosi si collocano le figure di Metis, Proteo e Thetys, divinità dotate di poteri divinatori e profetici, capaci di assumere molteplici forme, appartenenti al mondo animale e vegetale. Per maggiori approfondimenti sull'argomento cfr.: DETIENNE-VERNANT 1974, pp. 109-113; sulla figura di Metis in Esiodo vedi anche FARAONE-TEETER 2004, pp. 177-207. Per una disamina più dettagliata delle divinità soprannominate *shape-shifters* (in grado cioè di assumere molteplici forme in sequenza ravvicinata), si rimanda a FORBES IRVING 1990, p. 173; sull'analisi di alcune di queste divinità, caratterizzate dalla prerogativa di manifestarsi quasi simultaneamente in sembianze del tutto diverse fra loro e sulla difficoltà di una classificazione adeguata, si veda anche ZGOLL 2004, pp. 205-211.

che dietro tali storie si celino delle forme di *panteismo*. In quale misura questi miti risentono della trasmissione orale del materiale poetico, fin dall'età arcaica?

Tali premesse inoltre hanno spinto a formulare ulteriori ipotesi sulla componente letterario-didascalica, nonché a valutare con più insistenza la componente *erotica*, assolutamente dominante in questo genere di racconti.

Se poi si prendono in considerazione esempi di metamorfosi che investono delle divinità non facilmente inscrivibili nel canone del *pantheon* tradizionale, quale ad esempio la dea Nemese, oppure Dioniso, il dio “nato tre volte”, allora il campo di indagine si arricchisce di nuovi spunti di riflessione e di approfondimento. Eppure le implicazioni testuali e letterarie non finiscono qui: la materia si presta a illimitate manipolazioni e approfondimenti che possono contribuire a gettar luce su eventuali implicazioni metaforiche, simboliche e misteriche, nascoste dietro i più disparati capovolgimenti che investono esseri animati e inanimati, esponenti del mondo animale e vegetale, umano e divino. Inoltre non è un caso che la maggior parte delle fonti testuali, specialmente per quanto concerne le sillogi e le epitomi di autori precedenti, appartengano diffusamente all'età ellenistica ed imperiale, mentre non molto si può reperire nelle epoche più antiche<sup>14</sup>. Si tratta di un elemento sintomatico che ci permette di capire che tipo di sensibilità e di interesse per tali tematiche vi fosse in quei secoli; in altre parole quale attrattiva esercitasse questa tipologia di miti sugli autori di cui sono sopravvissute le opere, per intero o in parte.

Quanto detto proverebbe l'interesse che queste storie, inevitabilmente, dovettero suscitare tra il pubblico di lettori colti e sensibili ad una lettura non superficiale del contenuto, bensì profonda e, per usare una definizione prettamente di stampo narratologico, dall'impronta fortemente connotativa. Si è ritenuto opportuno quindi ampliare lo studio dei testi scelti cercando di mettere in risalto i collegamenti con il sostrato culturale di cui tali storie sono imbevute, a partire dai miti che riguardano le divinità olimpiche, preolimpiche, e i semidei. Si è cercato inoltre di riscoprire miti, storie e racconti che si nutrono anche di una *humus*

---

<sup>14</sup> Tuttavia già in Omero le divinità olimpiche venivano rappresentate con poteri metamorfici, seppur sporadici, di breve durata e sovente finalizzati a “testare dglì esseri umani e soprattutto non occupano un ruolo centrale all'interno del *nostos* di Odisseo. Per ulteriori approfondimenti sul tema si rimanda a FAUTH 1975, pp. 261-268.

misterico-religiosa, e che contribuiscono a gettare nuova luce su vari aspetti del mondo classico, dall'antropologia alla sociologia, dalla storia all'eziologia, dalla geografia alle scienze naturali e all'iconografia.

## CAP. 1 - LE METAMORFOSI DI ZEUS

### Premessa

All'interno della rassegna di miti di metamorfosi, che riguardano le divinità, è possibile stilare un'ampia casistica, suddividendo le storie in diverse categorie interpretative: eziologia, amore, desiderio, punizione, pietà.

Emblematico appare il caso del padre degli dei, protagonista di molteplici e variegata trasformazioni, che lo coinvolgono, in parte direttamente, in parte lo vedono artefice diretto o indiretto (vedi il caso della metamorfosi inflitta alla giovane Io da Era, a causa della gelosia)<sup>15</sup> di stravolgimenti di forma perpetrati su alcune divinità femminili, eroine e fanciulle mortali. Ora, all'interno del panorama dei miti di metamorfosi, come accennato nell'Introduzione, si possono individuare vari filoni narrativi fra i quali spiccano quello erotico e quello eziologico. Inoltre, fra le trasformazioni effettuate dalle divinità - nel cui novero emerge la figura di Zeus - per assecondare il desiderio erotico verso donne mortali, eroine e divinità<sup>16</sup>, senza dubbio un posto di rilievo occupano le metamorfosi in esseri animali.<sup>17</sup>

Nel presente lavoro si è cercato pertanto di affrontare la disamina di alcuni miti di teriomorfismo, a sfondo erotico-eziologico, che vedono come protagonista proprio la figura "principe" del *pantheon* greco, ovvero Zeus, il padre degli dei. Non a caso anche Luciano, notoriamente "pungente" e polemico nei confronti dei

---

<sup>15</sup> Si tratta di una delle varianti attestate del mito, per la trattazione del quale si rimanda alle pagine seguenti.

<sup>16</sup> Ecco qui di seguito elencati i nomi di alcune delle figure, amate da Zeus, protagoniste di storie di metamorfosi, di cui si hanno attestazioni nella letteratura greco-latina: Nemese, Asteria, Io, Europa, Callisto, Danae, Leda, Egina, Demetra, Proserpina, Alcmena.

<sup>17</sup> Si tratta sovente di cambiamenti che non interessano soltanto la divinità co-protagonista della vicenda, ma che toccano, il più delle volte, direttamente la donna oggetto della passione. A proposito dell'alta concentrazione di miti teriomorfici all'interno del panorama mitologico greco, nota HEICHELHEIM, *RE*, s.v. *Tierdämonen*, col. 895, che le *Metamorphosen in Tiergestalt* sono di gran lunga più attestate nella mitologia greca, rispetto a tutte le altre tipologie (in piante, alberi o pietre).

miti e leggende sugli dei tradizionali, annotava, dopo aver riportato per sommi capi l'ascesa al potere di Zeus, che quest'ultimo era in grado di assumere qualunque sembianza volesse (Luciano<sup>18</sup>, *Sacr.* 5, 22): « γενόμενος χρυσός, ἄρτι δὲ ταῦρος ἢ κύκνος ἢ ἀετός, καὶ ὅλως ποικιλώτερος αὐτοῦ Πρωτέως (...)». La capacità di apparire sotto sembianze diverse, a seconda delle circostanze e delle finalità da perseguire, aveva costituito da sempre un tratto distintivo di questo importante personaggio del mito. Di certo, nel novero delle sue molteplici apparizioni, le *allofanie* sotto forma di essere animale dovevano rappresentare una percentuale molto alta, soprattutto laddove si trattava di assecondare un desiderio amoroso verso altre divinità, eroine o fanciulle mortali. Per assecondare i propri desideri, il figlio di Crono, non esita infatti a “rivestire” i panni di un volatile, di un mammifero, o di un rettile, a seconda dei luoghi e delle circostanze. In tutti i casi però l'esito della metamorfosi mantiene un aspetto regale ed accattivante, in apparente contraddizione, a volte, con le caratteristiche ferine e aggressive, proprie dell'esemplare prescelto<sup>19</sup>. E tuttavia l'elemento più sorprendente si riscontra nel tentativo, da parte della divinità, di uscire dai “confini” della propria natura “celeste”, per incontrare l’“oggetto” della passione, in una dimensione altra, allo stesso tempo umana ed animalesca. Di certo è inevitabile pensare che tali miti teriomorfici svelassero uno stadio della concezione religiosa antica, in cui le divinità non avevano ancora consolidato il proprio potere e la propria autorità fra il consesso dei mortali. D'altra parte si può anche ritenere che queste storie lasciassero trapelare un tentativo di desacralizzare e rifondare la visione del sacro e del divino, che Zeus aveva contribuito a demistificare e ridicolizzare, per via dei suoi capricci amorosi e del suo imprevedibile comportamento. Ed inoltre l'accurata descrizione del processo metamorfico, in alcune delle fonti letterarie prese in esame (soprattutto di età ellenistica), testimonia un desiderio di approfondire le conoscenze sul mondo animale, sui cicli di nascita e morte delle

---

<sup>18</sup> Per un commento più approfondito di questo passo di Luciano, in relazione alla prerogativa di Zeus di poter assumere qualunque sembianza (umana, divina, animale o vegetale), cfr. ZGOLL 2004, p. 205-206.

<sup>19</sup> Si pensi all'incontro con Europa, che Zeus riesce a sedurre, dopo aver preso l'aspetto di un magnifico toro, mansueto e dallo sguardo suadente ed accattivante.

specie animali, più diffuse sul territorio, oggi come allora, nell'intero bacino del Mediterraneo.

Nel prendere in esame le storie, che vedono Zeus e le sue amanti (spesso vittime dei suoi capricci) coinvolti in trasformazioni teriomorfiche, si vedrà altresì come la metamorfosi in animale travalichi le dimensioni della corporeità nel rappresentare anche il desiderio, l'aspirazione ad una vita, ad una esistenza liberata dai vincoli e dalle pastoie della quotidianità oppressiva o degradante. Spesso si noterà come le tensioni e il disagio o la violenza, che si generano nell'atto della trasformazione, siano tentativi di ristabilire un ordine e un'armonia compromessi ad un livello etico ed esistenziale. Il fascino del processo metamorfico si espande negli spazi dell'esistente non risparmiando nemmeno i meandri della coscienza o della dimensione identitaria dell'individuo. Vedremo sia come l'atto metamorfico prelude a nuove genesi, sia come degradazioni in forme animali lascino intravedere epifanie impensabili se si tiene conto dell'aspetto ripugnante delle sembianze assunte. Ci si trova di fronte, a volte, ad unioni incestuose, trasformazioni in animali immondi o repellenti, che segnano il confine fra il "normale" e il "deforme", in un susseguirsi di metamorfosi che mettono a fuoco eventi naturali, istituzioni della vita civile o religiosa. Così la metamorfosi può diventare un mito di morte e di rinascita in grado di far comprendere quanto complesse ma affascinanti siano le potenzialità della creazione. Ecco divinità, eroi ed eroine vagabondare per il mondo all'inseguimento di creature oggetto di desiderio, che tengono vivo l'*eros* presente in ogni essere vivente, forza vivificatrice di tutti i prodigi descritti nei miti di metamorfosi. Si scoprirà che il cambiamento nel sublime o nel mostruoso sottende un'energia vitale difficilmente delimitabile e definibile nelle forme assunte dalle creature che vivono nei miti di trasformazione, indefinibili come è la vita e la realtà che è in noi. Noi che cambiamo anche attraverso la parola che crea tali miti. Nel tentativo di comprensione o definizione dei vari miti non si è tralasciato nemmeno l'elemento salvifico-religioso che essi raccontano. Non è stato difficile, ad esempio, vedere nei miti di metamorfosi uomo-bestia delle metafore presenti nelle religioni di salvezza, riscontrabili persino in una delle principali religioni monoteistiche, quali quella cristiana. Ma il dato più sorprendente è aver capito, o

meglio, aver scoperto come i miti di metamorfosi contengano *in nuce* delle intuizioni senza tempo, intuizioni che oggi affiorano nelle diverse teorie legate al relativismo filosofico-scientifico.

## CAP. 2 - L'UOVO DI NEMESI E IL CIGNO DI LEDA: LA NASCITA DELLA BELLEZZA

Fra i miti di teriomorfismo nei quali è coinvolto in prima persona Zeus, emblematico appare l'episodio che narra la storia dell' uovo di Leda, a cui si lega, ripercorrendo le principali tappe della tradizione greca, anche la vicenda di Nemese, sorella di Eris e figlia della Notte. Nemese è una personificazione e il suo nome si può intendere come *punizione, ira, compensazione*<sup>20</sup>. Venerata come una dea, secondo Pausania, Nemese era oggetto di venerazione soprattutto a Rhamnunte, in Attica, dove, nel primo libro della *Periegesi*, lo scrittore ateniese colloca il più famoso luogo di culto, a circa sessanta stadi da Maratona. Lo storico (I, 33, 7-8) riferisce anche dell'esistenza di un'imponente statua della divinità, opera di Fidia (probabilmente si trattava del suo allievo Agoracrito):

Ἑλένη Νέμεσιν μητέρα εἶναι λέγουσιν Ἕλληνας, Λήδαν δὲ  
μαστὸν ἐπισχεῖν αὐτῇ καὶ θρέψαι· πατέρα δὲ καὶ οὗτοι  
καὶ πάντες κατὰ ταῦτα Ἑλένης Δία καὶ οὐ Τυνδάρεων  
εἶναι νομίζουσι. ταῦτα ἀκηκόως Φειδίας πεποίηκεν  
Ἑλένην ὑπὸ Λήδας ἀγομένην παρὰ τὴν Νέμεσιν(...)

---

<sup>20</sup> Nel LSJ, s.v. Νέμεσις, troviamo il significato di *distribution of what is due; retribution*, qualcosa come la personificazione di un'entità soprannaturale che doveva essere percepita dai mortali come dispensatrice di una forma di giustizia *super partes*, in grado di riequilibrare gli evidenti "squilibri" che il fato riservava all'umanità tutta. Sulla figura mitologica di Nemese, dietro cui è possibile riconoscere sia «a mere personification of the moral idea of retribution», sia a concrete figure of ancient Attic religion», vedi FARNELL 1896, pp. 487-498. Lo studioso si sofferma altresì sulle analogie che il culto di questa antica divinità condivideva con la più giovane Artemide, considerate entrambe dedite alla castità, tanto da poter supporre che in origine la Nemese venerata a Rhamnunte, fosse identificata con Artemide. Sui legami fra il culto di Nemese e di Afrodite, vedi invece KERÉNYI 1939, pp. 161-169. Lo studioso insiste sul motivo della nascita di Elena da Nemese, quale divinità che racchiudeva i tratti principali della femminilità ultraterrena, quasi ai confini tra il mondo divino-celeste, e quello umano-terrestre.

*I Greci dicono che Nemese è la madre di Elena, ma che questa è stata allattata e allevata da Leda; quanto al padre, questi e tutti concordemente ritengono che sia Zeus e non Tindaro. Essendo al corrente di queste tradizioni, Fidia ha rappresentato Elena mentre Leda la conduce da Nemese (...)*

(traduz. di L. Beschi e D. Musti)

La vicenda di Nemese compare per la prima volta nei *Cypria*, fr. 9 (Bernabé)<sup>21</sup>, da cui apprendiamo che la dea, perseguitata da Zeus, aveva cambiato continuamente la propria forma pur di non farsi prendere, ma invano. Alla fine, dalla loro unione era scaturito l'uovo da cui sarebbe venuta alla luce Elena, la futura moglie di Menelao<sup>22</sup>:

τήν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγείσα  
Ζηνὶ θεῶν βασιλῆι τέκε κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης·  
φεῦγε γὰρ οὐδ' ἔθελεν μιχθήμεναι ἐν φιλότητι  
πατρὶ Διὶ Κρονίῳ· ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ  
καὶ νεμέσει· κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ  
φεῦγε, Ζεὺς δ' ἐδίωκε-λαβεῖν δ' ἐλιλαίετο θυμῶι·  
ἄλλοτε μὲν κατὰ κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης  
ἰχθύι εἰδομένην πόντον πολὺν ἐξοροθύνων,  
ἄλλοτ' ἄν' Ὀκεανὸν ποταμὸν καὶ πείρατα γαίης,  
ἄλλοτ' ἄν' ἥπειρον πολυβόλακα· γίγνετο δ' αἰνὰ  
θηρί', ὅσ' ἥπειρος πολλὰ τρέφει, ὄφρα φύγοι νιν.

<sup>21</sup> Il passo è citato nel libro VIII (334e) de *I sofisti a banchetto* di Ateneo, all'interno di una bizzarra digressione sulle diverse tipologie della fauna marina e sulla presenza dei pesci stessi in motti e sentenze argute. L'episodio è ripreso anche da Eustazio, nel Commento al XXIII canto dell'Iliade, in cui si cita espressamente la metamorfosi di Zeus per unirsi a Nemese, madre di Elena e dei Dioscuri: «(...) λέγων διὰ τοῦ ποιήσαντος τὰ Κύπρια, ὅτι Διοσκόρους καὶ Ἑλένην ἢ Νέμεσις ἔτεκεν, ἢ διωκομένη, φησὶν, ὑπὸ Διὸς μετεμορφοῦτο». Il dotto bizantino tuttavia tralascia il particolare della trasformazione in pesce, probabilmente per ottemperare ad una sorta di rispetto religioso per quello che rappresentava il simbolo della fede cristiana.

<sup>22</sup> La capacità di una divinità di assumere molteplici forme per sfuggire ad un attacco esterno, finalizzato spesso all'estorsione di una confessione o di una profezia, rientra in un *topos* narrativo a cui appartengono assieme al personaggio di Nemese anche la dea Metis, la nereide Thetys, e il dio marino Proteo. Sul tema dell'inseguimento amoroso e sulle "tecniche" per fuggire l'innamorato non ricambiato, vedi DETIENNE-VERNANT 1974, pp. 124-128; GRAVES 1963, pp. 254-256.

*Allora Nemese dalla bella chioma generò Elena, per terza, meraviglia per i mortali, essendosi unita a Zeus, signore degli dei, per una dura necessità; cercava infatti di sfuggire, né voleva congiungersi in amore a Zeus padre, figlio di Crono; si logorava senza tregua nell'animo per il pudore e lo sdegno; fuggiva quindi lungo le terre abitate e l'ondosa e nera distesa d'acqua; ma Zeus – desiderava infatti in cuor suo di averla – ora sotto forma di schiuma del rumoreggiante mare, inseguiva lei nelle sembianze di un pesce, mentre turbava le immensità del mare, ora sul fiume Oceano e ai confini della terra, ed ancora sul continente dalle pingui zolle; lei, d'altra parte, di volta in volta, assumeva le sembianze di terribili bestie, quante ne alleva la terra, pur di sfuggirgli.*

Anche nello Scolio a Callimaco, al v. 232 dell'*Inno ad Artemide*, troviamo un esplicito richiamo alla genealogia di Elena e dei suoi fratelli gemelli, i Dioscuri e al culto di Nemese nel demo dell'Attica chiamato Rhamnunte:

Ῥαμνοῦς δῆμος Ἀττικῆς, ἔνθα τῇ Νεμέσει ὁ Ζεὺς συνεκαθεύδησεν, ἦτις ἔτεκεν ᾧοόν,  
ὄπερ εὐροῦσα ἢ Λήδα ἐθέρμανε καὶ ἐξέβαλε τοὺς Διοσκούρους καὶ τὴν Ἑλένην

*A Rhamnunte, un demo dell'Attica, lì Zeus giacque con Nemese, la quale generò un uovo; dopo averlo trovato, Leda lo scaldò e fece nascere i Dioscuri ed Elena*

Questa versione è da mettere in relazione con la tradizione che vede Leda oggetto di seduzione da parte di Zeus che, per questa ragione, si sarebbe trasformato in un cigno per sedurla<sup>23</sup>. Una testimonianza importante di questa versione dei fatti si ritrova in un passo dell'*Elena* di Euripide, ai vv. 16-22, all'interno del lunghissimo prologo, esposto proprio dalla protagonista del dramma, in cui la figlia di Leda avanza dei dubbi sulla "veridicità" della storia<sup>24</sup>:

---

<sup>23</sup> Per un approfondimento del tema della violenza esercitata da Zeus su Leda ed Io (di cui si riferirà più avanti), cfr. WARNER 2002, pp. 102-103, in cui si mette in risalto il principio della creazione, quale forza primigenia, che travalica la diversità delle specie viventi e si estrinseca per mezzo della metamorfosi, «as in the butterfly life cycle».

<sup>24</sup> Il tragediografo ateniese si occuperà di questo tema, ovvero della favolosa nascita di Elena, anche nell'*Ifigenia in Aulide* (vv. 794-800) e nell'*Oreste* (vv. 1385-1386), in cui Elena viene definita, da una delle sue schiave, come «τὸ τᾶς ὀρνιθόγονον ἴδιον»

ἡμῖν δὲ γῆ μὲν πατρὶς οὐκ ἀνώνυμος  
 Σπάρτη, πατὴρ δὲ Τυνδάρεως· ἔστιν δὲ δὴ  
 λόγος τις ὡς Ζεὺς μητέρ' ἔπτατ' εἰς ἐμὴν  
 Λήδαν κύκνου μορφώματ' ὄρνιθος λαβών,  
 ὃς δόλιον εὐνήν ἐξέπραξ' ὑπ' αἰετοῦ  
 δίωγμα φεύγων, εἰ σαφῆς οὗτος λόγος·  
 Ἐλένη δ' ἐκλήθη.

20

*La mia patria è una terra illustre,  
 Sparta, e mio padre è Tindaro; c'è però  
 un racconto sulla mia nascita: nella forma di un cigno  
 inseguito da un'aquila, Zeus sarebbe volato da mia madre, Leda,  
 e avrebbe strappato con l'inganno un incontro d'amore;  
 ma non so se credere a questo racconto.  
 Mi misero nome Elena.*

20

(traduz. di M. Fusillo)

In questa tragedia, sostiene JOUAN 1966, pp. 145-147, Euripide propone agli spettatori ateniesi un racconto della sua nascita che non doveva sembrare molto familiare ai suoi concittadini. Del resto, proprio a partire dall'*Elena*, la paternità di Zeus troverebbe una sua giustificazione. Dalle molteplici unioni con donne mortali infatti, il padre degli dei aveva concepito infatti una sola figlia femmina, appunto, la futura moglie di Menelao, destinata ad una fama imperitura per la sua bellezza. Ma come conciliare la versione tramandata dai *Cypria* con quella scelta da Euripide nell'*Elena*? Nell'intento di riabilitarne la figura, afferma ancora JOUAN 1966, 150-152, il tragediografo ateniese avrebbe volutamente ignorato la nascita di Elena da Nemesi, sotto forma di oca, il trasporto dell'uovo da Rhamnunte a Sparta e la sua consegna a Leda, che viene indicata come la sola madre della figlia di Zeus. Nel cosiddetto *Encomio di Elena*, (*Or. X*, 59-69),

---

κυκνόπτερον καλλοσύνας Λήδας ». Su questi versi si confronti anche il commento dello scoliasta, che fa menzione sia della cosiddetta *vulgata*, secondo la quale Elena era figlia di Zeus e Leda, sia la tradizione, tramandata dai *Cypria*, per la quale Leda sarebbe stata la madre adottiva ed Elena sarebbe nata da Nemesi. Sull'influenza dei *Cypria* su Euripide, per la stesura del dramma, vedi JOUAN 1966, pp. 145-152.

Isocrate<sup>25</sup>, nell'intento di articolare ragionamenti adeguati a rafforzare il suo discorso in favore delle eccezionali virtù insite nella bellezza di cui Elena era stata l'espressione più alta, apre una parentesi sugli amori di Zeus verso donne ed eroine, famose per il loro aspetto. A tal proposito, l'oratore ateniese usa un'espressione che potremmo considerare non poco significativa per enucleare alcune considerazioni sui molteplici aspetti di cui ogni mito di metamorfosi si riveste, soprattutto se tocca in prima persona esponenti del pantheon olimpico. Scrive infatti Isocrate (*Or.* X, 59) che «Ζεὺς ὁ κρατῶν πάντων ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἐνδείκνυται, πρὸς δὲ τὸ κάλλος ταπεινὸς γιγνόμενος ἀξιοῖ πλησιάζειν».<sup>26</sup> Il sovrano degli dei quindi si umilierebbe al punto da celare la sua vera natura<sup>27</sup> prendendo le sembianze di un volatile aggraziato, pur di unirsi a Leda, moglie di Tindaro, re di Sparta<sup>28</sup>.

Tuttavia, la nascita di Elena da un uovo può essere in origine un motivo indipendente, del tutto originale, da non mettersi in relazione con nessun'altra maternità "tradizionale"<sup>29</sup>. Si prenda in esame infatti il fr. 166 Voigt di Saffo<sup>30</sup>,

---

<sup>25</sup> L'oratore ateniese mostra di preferire la versione del mito proposta da Euripide; versione che godrà di una maggiore *fortuna* nella storia delle arti plastiche e pittoriche, dal IV sec. a.C. in avanti, probabilmente proprio per l'influenza che i suoi drammi avranno, sulla scelta dei soggetti e dei motivi mitici da raffigurare e scolpire, da parte delle maestranze dell'epoca. A questo proposito si veda la fonte iconografica inserita nell'Appendice al capitolo.

<sup>26</sup> Potremmo rendere il passo come segue: «Zeus, il sovrano di tutta la terra, in situazioni diverse manifesta il suo potere, ma per accostarsi alla Bellezza ritiene opportuno diventare umile».

<sup>27</sup> Interessante a questo proposito è notare come nelle attestazioni del mito, prese in esame, l'atto del cambiamento, la trasformazione in un essere animale, venga espresso con termini o sintagmi di volta in volta differenti, ognuno dei quali afferisce a specifici ambiti semantici. Nel testo isocrateo, ad esempio, l'aggettivo *ταπεινός* indica una condizione di ridimensionamento della propria persona, un farsi umile, povero; diverso il valore che assumono gli altri due sinonimi della lingua greca, ovvero: *πένης* e *πτωχός*, laddove il primo dei due esprime un senso di povertà e indigenza, il secondo sottolinea una condizione di miseria propria del mendicante.

<sup>28</sup> Se il motivo della trasformazione in essere animale di una divinità, di sua iniziativa, è alquanto diffuso nei racconti mitici, tuttavia ben diversa doveva essere la percezione, dei mutamenti in animali, imposti da un dio agli uomini, come nell'episodio di Circe, nel X canto dell'Odissea. Il tema era stato trattato in chiave ironica nel trattato plutarco Πότερα τῶν ζῴων φροονμώτερα, in cui la prospettiva con cui lo scrittore sembrerebbe guardare alle prerogative del mondo animale, presenta inaspettati e divertenti spunti di riflessione.

<sup>29</sup> In relazione a questo motivo mitopoietico è opportuno citare il BURKERT 1981, pp. 152-153, che ricorda come, secondo alcune tradizioni, la Dea Siria veniva identificata con

nel quale si riferisce che Leda aveva trovato un uovo casualmente, ma non fa menzione della provenienza:

φαῖσι δὴ ποτα Λήδαν ὑακίνθινον πεπυκάδμενον  
εὕρην ὄϊον

*Raccontano che un giorno Leda trovò un uovo colore del giacinto, nascosto.*  
(traduz. di F. Ferrari)

Si può notare del resto, come sia Leda sia Tindaro non vengano menzionati nell'Iliade, sebbene Elena affermi (*Il. III*, 236-38) che una sola madre abbia partorito lei medesima assieme a Castore e Polluce, ed ancora, pochi versi prima (v. 199), era stata definita Διὸς ἐκγεγαυῖα. Secondo Esiodo, inoltre, diversamente dalle altre fonti, nel fr. 24 M.-W. (così come riferito dallo Scolio a Pindaro, *Nem. X*, 150 a) Elena non nasce né da Leda né da Nemesi, ma da una figlia di Oceano e Zeus:

«(...) ὁ μέντοι Ἡσίοδος οὔτε Λήδας οὔτε Νεμέσεως δίδωσι τὴν Ἑλένην, ἀλλὰ θυγατρὸς Ὠκεανοῦ καὶ Διός»

*E certamente Esiodo inoltre ritiene che Elena non sia figlia né di Leda né di Nemesi, bensì di una oceanina e di Zeus.*

Significativa appare anche la testimonianza dello Pseudo-Eratostene (*Katast. I*, XXV, 11-26), in cui la metamorfosi di Zeus in cigno, per unirsi a Leda con l'inganno, costituisce l'*aition* della nascita di una nuova costellazione in cielo, quella del cigno. Leggiamo infatti che:

---

la dea greca Afrodite, e che, quest'ultima, si diceva fosse nata da un uovo, caduto dal cielo, nell'Eufrate. L'uovo sarebbe stato poi portato a riva da alcuni pesci e covato da colombe.

<sup>30</sup> Il testo, lacunoso, viene inserito da Ateneo all'interno del II libro de *I sofisti a banchetto*, nella sezione dedicata all'elencazione dei vari tipi di stuzzichini, necessari per preparare un banchetto degno di questo nome.

(...) λέγεται δὲ τὸν Δία ὁμοιωθέντα  
τῷ ζῳίῳ τούτῳ Νεμέσεως  
ἐρασθῆναι, ἐπεὶ αὐτὴ πᾶσαν  
ἤμειβε μορφήν, ἵνα τὴν παρθε-  
νίαν φυλάξῃ, καὶ τότε κύκνος 15  
γένονεν· οὕτω καὶ αὐτὸν ὁμοι-  
ωθέντα τῷ ὀρνέῳ τούτῳ καταπτῆναι  
εἰς Ῥαμνοῦντα τῆς Ἀττικῆς, κάκει  
τὴν Νέμεσιν φθεῖραι· τὴν δὲ  
τεκεῖν ὄν, ἐξ οὗ ἐκκολαφθῆναι 20  
καὶ γενέσθαι τὴν Ἑλένην, ὡς  
φησι Κρατῖνος ὁ ποιητής. καὶ  
διὰ τὸ μὴ μεταμορφωθῆναι αὐ-  
τόν, ἀλλ' οὕτως ἀναπτῆναι εἰς  
τὸν οὐρανόν, καὶ τὸν τύπον τοῦ 25  
κύκνου ἔθηκεν ἐν τοῖς ἄστροις.

(ediz. a cura di C. Robert)

*Si dice anche che Zeus abbia amato Nemesi dopo aver mutato le proprie sembianze in quell'animale (cioè in un cigno), dal momento che ella aveva assunto ogni genere di forma per proteggere la sua verginità, ed allora era diventata un cigno; così Zeus si era trasformato in quel tipo di uccello e si era trasferito a Ramnunte, in Attica e lì aveva sedotto Nemesi. Quest'ultima aveva dato alla luce un uovo dal quale, schiusosi, era venuta fuori Elena, come dice il commediografo Cratino. Inoltre, grazie alla sua trasformazione, Zeus, non appena si levò verso il cielo, fece splendere la costellazione del Cigno fra gli astri.*

Lo stesso Pseudo-Eratostene cita anche Cratino (V a.C.), autore di una commedia dal titolo *Nemesi* in cui venivano presi di mira, in chiave comica, Pericle nelle vesti di Zeus e Aspasia, nelle vesti di Nemesi<sup>31</sup>. Ancora una volta Ateneo rappresenta un testimone importante dei frammenti superstiti del testo, così come si evince dalla lettura del seguente passo, tratto dal libro IX (373e), in cui viene riportato il fr. 115 (K.-A.) di questa commedia:

Κρατῖνος Νεμέσει

<sup>31</sup> Ma su questo punto vedi la posizione di KAIBEL, in KASSEL-AUSTIN 1983, p. 180, il quale ritiene che «Aspasia cum Nemesi dea a Iove vi ac dolo stuprata comparari potuisse minus credibile».

Λήδα, σὸν ἔργον· δεῖ σ' ὅπως εὐσχήμονος  
ἄλεκτρούνοσ μηδὲν διοίσει τοὺς τρόπους,  
ἐπὶ τῷδ' ἐπώζουσ', ὡς ἂν ἐκλέψῃς καλὸν  
ἡμῖν τι καὶ θαυμαστὸν ἐκ τοῦδ' ὄρνεον.

Pertanto è probabile che il commediografo facesse riferimento ad un mito conosciuto, ampiamente ripreso e rivisitato fin dai tempi di Saffo, come dimostrato dall'esistenza del fr. 166 Voigt, citato in precedenza<sup>32</sup>. Infine, nella *Biblioteca* dello Ps.-Apollodoro (III, 10, 6-7)<sup>33</sup>, il racconto di questa vicenda trova una conciliante sistemazione, dove Nemese diventa un'oca e Zeus, forse, un cigno, un pastore trova l'uovo di Nemese e lo porta a Leda:

Διὸς δὲ Λήδα συνελθόντος ὁμοιω-  
θέντος κύκνω, καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν νύκτα Τυνδάρεω,  
Διὸς μὲν ἐγεννήθη Πολυδεύκης καὶ Ἑλένη, Τυνδάρεω  
δὲ Κάστωρ <καὶ Κλυταιμνήστρα>. λέγουσι δὲ ἔνιοι Νε-  
μέσεωσ Ἑλένην εἶναι καὶ Διὸσ. ταύτην γὰρ τὴν Διὸσ  
φεύγουσαν συνουσίαν εἰς χῆνα τὴν μορφήν μεταβαλεῖν,  
ὁμοιωθέντα δὲ καὶ Δία κύκνω συνελθεῖν· τὴν δὲ ὦν  
ἐκ τῆσ συνουσίας ἀποτεκεῖν, τοῦτο δὲ ἐν τοῖσ ἄλσεσιν  
εὐρόντα τινὰ ποιμένα Λήδα κομίσαντα δοῦναι, τὴν  
δὲ καταθεμένην εἰς λάρνακα φυλάσσειν, καὶ χρόνω  
καθήκοντι γεννηθεῖσαν Ἑλένην ὡσ ἐξ αὐτῆσ θυγατέρα  
τρέφειν. γενομένην δὲ αὐτὴν κάλλει διαπρεπῆ Θησεὺσ

*Zeus, sotto forma di cigno, si unì a Leda e, nella stessa notte,  
si unì anche a lei Tindaro: da Zeus nacquero Elena e Polluce,  
da Tindaro Castore <e Clitennestra>. Alcuni dicono però  
che Elena era figlia di Zeus e di Nemese. Nemese, per sfuggire  
a Zeus, si mutò in oca, ma Zeus prese la forma di cigno  
e si unì a lei. Dall'unione Nemese partorì un uovo che un  
pastore trovò nei boschi e portò in dono a Leda; Leda  
lo custodì in un'urna e, a tempo debito, nacque Elena  
che lei allevò come una figlia*

(traduz. di M. Grazia Ciani)

<sup>32</sup> Per la poetessa di Lesbo l'uovo, da cui sarebbe nata poi Elena, sarebbe dunque stato raccolto personalmente da Leda.

<sup>33</sup> L'episodio è inevitabilmente confrontabile con la vicenda di Zeus ed Alcmena, riportata nella *Biblioteca* II 4,8 [61] e oggetto di numerose riprese e rivisitazioni lungo tutto l'arco della storia della letteratura in prosa e in versi, dall'antichità ad oggi, senza soluzione di continuità.

Anche Asclepiade di Tragilo (IV sec. a.C.), *FgrHist* 1 F 11 (Jacoby), restituitoci dallo Scol. ad Hesiod., *Theog.* 223<sup>34</sup>, riporta questa versione, secondo la quale, per unirsi a Nemese, Zeus avrebbe assunto l'aspetto di un cigno, ma non viene chiarito se Nemese abbia preso le sembianze di un animale o meno:

Ἄσκληπιάδης δὲ ἐν τοῖς Τραγωδομένοις εἰς κύκνον φησὶν μεταβληθῆναι τὸν Δία καὶ Νεμέσει μιγῆναι.

Prendiamo in considerazione adesso lo Scolio (Q.T.V.) all'*Odissea* XI, 298:

(...) Ζεὺς Λήδας ἐρασθεὶς τῆς Θεστίου παιδὸς εἰς κύκνον ἑαυτὸν μετέβαλε καὶ διαπτὰς ἐμίγη αὐτῇ. μετὰ χρόνον δὲ ἐκείνη τεκοῦσα ὦν ἀποτίθεται εἰς λάρνακα, ὅθεν συνέβη τοὺς τε Διοσκόρους καὶ τὴν Ἑλένην γενέσθαι, γόνῳ μὲν Διὸς, ἐπίκλησιν δὲ Τυνδάρεω. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ τοῖς νεωτέροις.

Come si evince dalla lettura, in questo caso lo scoliasta non fa cenno alla possibile nascita di Leda da Nemese, bensì viene ribadita la versione più diffusa in età classica<sup>35</sup>, ovvero della filiazione diretta da Leda e Zeus<sup>36</sup>. Nel commento al verso omerico, si fa cenno altresì alla nascita dell'uovo, che Leda personalmente avrebbe deposto in un cofanetto, per poi attendere che si schiudesse, oramai maturo. Si metta a confronto questa narrazione con quella contenuta nello Scolio a Callimaco, *Inno ad Artemide*, 232, in cui, dopo aver precisato che Rannunte è un demone dell'Attica, si aggiunge che « ἔνθα τῇ Νεμέσει ὁ Ζεὺς συνεκαθεύδησεν, ἥτις ἔτεκεν ὦν, ὅπερ εὐροῦσα ἢ Λήδα ἐθέρμανε καὶ ἐξέβαλε τοὺς

<sup>34</sup> Si tratta del verso in cui viene esplicitata la genealogia di Nemese, definita figlia della Notte: «τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι Νύξ ὀλοή(…)»

<sup>35</sup> Come abbiamo potuto vedere citando i vv. 16-22 dell'*Elena* di Euripide.

<sup>36</sup> In questo caso inoltre, sia Castore che Polluce sarebbero figli di Zeus, destinati quindi entrambi all'immortalità, come Elena, mentre Tindaro avrebbe svolto soltanto le veci del padre putativo.

Διοσκούρους καὶ τὴν Ἑλένην». Come si è visto, in entrambi i passi, si parla dell'origine di tutti e tre i fratelli da un uovo, ma nell'ultimo scolio non si fa menzione della metamorfosi di Zeus in animale acquatico, si conferma però la discendenza diretta di Elena dalla dea Nemesei.

Ora, per restare sempre in età ellenistica, è opportuno inserire la testimonianza di un altro scolio, quello al v. 88 dell'*Alex.* di Licofrone<sup>37</sup>, di cui si riporta qui di seguito la sezione iniziale:

κύκνω ἀπεικασθεὶς ὁ Ζεὺς Νεμέσει τῇ Ὠκεανοῦ συνῆλθεν,  
ἐξ ἧς γεννᾶται ὦόν, ὅπερ λαβοῦσα ἡ Λήδα ἐθέρμαινε καὶ  
ἔτεκε τὴν Ἑλένην καὶ τοὺς Διοσκούρους κτλ.

In età augustea, si ricordano infine Ovidio (*Met.* VI, 109) e la ripresa della storia da parte di Igino, nel *De astronomia*, nel II libro<sup>38</sup>, dedicato ai *catasterismi*. Per quanto concerne l'esposizione di questo mito, da parte di Ovidio, si può subito rilevare come sia stato dato pochissimo spazio all'interno della cornice narrativa più ampia, in cui si iscrive tale digressione. Ci troviamo nella sezione del VI libro dedicata alla vicenda della giovane Aracne, che, dopo aver osato paragonarsi a Minerva nell'arte della tessitura, credendo di poterla superare, viene sfidata dalla dea in una gara di tessitura. La fanciulla si cimenterà nella raffigurazione degli amori degli dei per donne mortali, delle quali, afferma ANDERSON (1972, pp. 164-165), si evidenzia il loro carattere di vittime, a tal punto che «they help to prepare us for Arachne's seemingly un just destruction»<sup>39</sup>. Nel novero delle mortali desiderate dagli dei celesti, si inserisce dunque il brevissimo riferimento a Leda, amata da Zeus, diventato per l'occasione un cigno (*Met.* v. 109): «fecit

---

<sup>37</sup> In questo passo la protagonista omonima della tragedia sta pronosticando il rapimento, da parte di Paride, della moglie di Menelao, Elena, a cui si attribuiva la causa principale del lungo e sanguinoso conflitto fra greci e troiani.

<sup>38</sup> Come è noto, il II libro del *De astronomia* è caratterizzato da una serie di *catasterismi* (tema ripreso accuratamente dall'opera di Eratostene di Cirene), in cui, l'interesse per l'eziologia dei nomi e la narrazione degli eventi mitici, prevalgono su un approccio scientifico della materia.

<sup>39</sup> Sembra superfluo ricordare l'epilogo di questo episodio: Aracne sarà trasformata in un ragno, destinata a tessere per sempre.

olorinis Ledam recubare sub alis». Ben più ampia ed articolata la narrazione di questa storia in Igino (*Astr.* II, 8):

Olor. Hunc Cygnum Graeci appellant; quem complures, propter ignotam illis historiam, communi genere auium Ōrnin appellauerunt. De quo haec memoriae prodita est causa: Iuppiter, cum amore inductus Nemesin diligere coepisset neque ab ea ut secum concumberet impetrare potuisset, hac cogitatione amore est liberatus. Iubet enim Venerem aquilae simulatam se sequi; ipse in olorem conuersus ut aquilam fugiens ad Nemesin confugit et in eius gremio se conlocauit. Quem Nemesis non aspernata, amplexum tenens somno est consopita; quam dormientem Iuppiter compressit. Ipse autem auolauit, et quod ab hominibus alte uolans caelo uidebatur, inter sidera dictus est esse constitutus. Quod ne falsum diceretur, Iuppiter e facto eum uolantem et aquilam sequentem conlocauit in mundo. Nemesis autem, ut quae auium generi esset iuncta, mensibus actis, ouum procreauit. Quod Mercurius auferens detulit Spartam et Leda sedenti in gremium proiecit; ex quo nascitur Helena, ceteras specie corporis praestans, quam Leda suam filiam nominauit. Alii autem cum Leda Iouem concubuisse in olorem conuersum dixerunt; de quo in medio relinquemus.

Sebbene la narrazione dei fatti non si discosti molto dalle fonti più antiche, a cui attinse l'erudito, tuttavia è interessante notare come vengano introdotti degli elementi di novità, volti a “personalizzare”, a rendere davvero unica la propria visione dei fatti. Nel racconto di Igino infatti sono messe in risalto due figure-chiave: Venere e Mercurio, entrambi esecutori solerti degli ordini di Zeus, che si serve del loro aiuto per ingannare Nemese e raggiungere il suo obiettivo. Tuttavia, in appendice alla versione, che Igino ritiene degna di nota, viene fatto anche un breve cenno anche alla seconda opzione, che vede Leda e non Nemese, come madre di Elena. Infine, ancora una volta viene confermata la trasformazione di Zeus in cigno. Su questo punto si è notato però, nel corso della disamina delle fonti trattate, una certa ambiguità ed indecisione, da parte degli autori, nello stabilire l'esito della metamorfosi di cui è artefice il padre degli dei: κύκνος ἢ χήν? Ancora in età imperiale, all'interno di una delle *Omeli* (ε 13, 7) attribuite allo Pseudo-Clemente, il dubbio rimane, ma per lo scrittore cristiano conta poco ai fini della sua dissertazione sugli amori adulterini ed incestuosi che coinvolgono la divinità principale del *pantheon* greco. L'importante è mettere in risalto le assurdità e l'amoralità degli dei pagani:

Νεμέσει τῆ Θεστίου τῆ καὶ Λήδα νομισθείση κύκνος ἢ χὴν γενόμενος  
Ἐλένην ἐτεκνώσατο καὶ ἀδῆις ἀστὴρ γενόμενος Κάστορα καὶ Πολυδεύκην  
ἐξέφηεν.

Ma il testo dello Ps.-Clemente rappresenta anche un importante testimone di un altro passo dei *Cypria*, il fr. 10 (Bernabé)<sup>40</sup>, che ci informa sull'epilogo del lungo e tormentato inseguimento di Zeus verso Nemese, intenta a mutare continuamente forma per sfuggirgli. E proprio sulla teofania di Zeus, sotto l'aspetto ingannevole di un cigno o di un'oca, si interroga LUPPE 1974, pp. 193-202, partendo dall'analisi di questo frammento, limitatamente alla sezione che, secondo il Crönert, è stata attribuita ad una passo di Philodemo, (*De piet.*) P. Herc. 1815, 1 ss, prim. ed. G. Crönert, Arch. f. Papyrus f. 1, 1901, 109), e ritenuta un appendice del fr. 9 (Bernabé), citato in apertura del capitolo. Nel testo si dice quindi che l'autore dei *Cypria* avrebbe scritto che Zeus «ὁμοιωθέ[ντ]α χηνί», dunque l'unione con Nemese sarebbe avvenuta dopo che entrambi avevano assunto, entrambi, le sembianze di un'oca. Pertanto, sostiene LUPPE<sup>41</sup> 1974, p. 202, il risultato di questo "normale" accoppiamento fra due volatili della stessa specie, sarebbe stato un «gewöhnliches Gänse-Ei», ovvero l'uovo di oca, da cui sarebbe uscita successivamente Elena.

A questo punto, nel tentativo di creare una sintesi del discorso svolto, possiamo così enucleare due versioni del mito<sup>42</sup> più note, fatta eccezione per la testimonianza esiodea che non trova riscontro nelle fonti più tarde:

- 1) Leda è la madre naturale di Elena, mentre Zeus è il padre;
- 2) Leda è la madre adottiva di Elena, i suoi genitori naturali sono Zeus e Nemese.

---

<sup>40</sup> Il frammento è citato altresì da Philod., *De piet.* (P. Herc. 1815, 1 ss, prim. ed. G. Crönert, Arch. f. Papyrus f. 1, 1901, 109).

<sup>41</sup> Lo studioso riconosce al Crönert il merito di aver riconosciuta la relazione tra questo frammento e il mito di Zeus-Nemese.

<sup>42</sup> Molto dettagliata ed esaustiva si presenta la sezione dedicata a Leda nel testo di GANTZ 1993, vol. I, pp. 318-323.

Come si può notare fra le due versioni esistono molteplici punti di incontro e di intersezione, quasi a confermare che la Bellezza come valore assoluto, non può calarsi nel mondo degli uomini se non a prezzo di rinunce, sia da una parte della divinità più importante del *pantheon* greco, costretto ad alterare e ridimensionare la sua natura, sia da parte della madre mortale che, in quanto tale, può solo prendere parte in modo marginale, al miracolo di una nascita ‘divina’. La metamorfosi in un cigno, da parte di Zeus, così come attestato dalle fonti citate, offre altresì lo spunto per aprire una parentesi sul valore simbolico che la trasformazione in questo caratteristico animale<sup>43</sup> può rivestire nell’ambito di una visione più ampia del mito. Antonino Liberale<sup>44</sup>, autore di una raccolta di miti di trasformazione, vissuto presumibilmente nell’età degli Antonini (o dei Severi), ci consegna (cap. XII), secondo quanto si doveva leggere nel testo perduto di Nicandro, il racconto della breve vita di un giovane chiamato proprio Cigno, ragazzo dalla bellezza straordinaria ma dal carattere scontroso e scostante; soltanto un giovane innamorato come Filio è disposto ad affrontare tutte le prove che Cigno gli propone pur di assecondarne i capricci. Ma quando, grazie all’intervento di Ercole, Filio si rifiuta di obbedire all’ennesima richiesta del suo amato, ecco sopraggiungere un finale drammatico per tutti i protagonisti della vicenda: Cigno, sentendosi deluso e tradito, si getta in un lago che da quel momento prenderà il suo nome, e dove molti uccelli, quando è tempo dell’aratura,

---

<sup>43</sup> Per una dettagliata disamina dei diversi autori e dei contesti in cui è attestata la presenza di questo animale vedi WENTWORTH 1936, pp. 179-186. Ne *La natura degli animali* (II, 32), Eliano, in riferimento al cigno, riferisce la credenza, a suo parere frutto della penna di molti poeti e prosatori, secondo la quale questo animale sarebbe un ministro di Apollo, la divinità per antonomasia dell’arte profetica, del canto e della musica: Κύκνος δέ, ὄνπερ οὖν καὶ θεράπωντα Ἀπόλλωνι ἔδοσαν ποιητῶν καὶ λόγων μέτρων ἀφειμένοι πολλοί, τὰ μὲν ἄλλα ὅπως μούσης τε καὶ ὠδῆς ἔχει εἰπεῖν οὐκ οἶδα· πεπίστευται δὲ ὑπὸ τῶν ἄνω τοῦ χρόνου ὅτι τὸ κύκνειον οὕτω καλούμενον ὄσας εἶτα ἀποθνήσκει. τιμῶν δὲ ἄρα αὐτὸν ἢ φύσις καὶ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνθρώπων μάλλον, καὶ εἰκότως· εἴ γε τούτους μὲν καὶ ἐπαινοῦσι καὶ θρηνοῦσιν ἄλλοι, ἐκεῖνοι δὲ εἴτε τοῦτο ἐθέλοις εἴτε ἐκεῖνο, ἑαυτοῖς νέμουσιν.

<sup>44</sup> L’opera, dal titolo *Le Metamorfosi*, costituisce un’insostituibile fonte per conoscere il testo perduto di Nicandro, dal titolo *Heteroiumena* (*Le cose che sono diventate altre*). In relazione all’influsso delle opere di Nicandro sulla produzione di Antonino Liberale, nonché sui rapporti fra la letteratura di metamorfosi e la poesia di età ellenistica, si rimanda al testo della JANNACCONE 1953, pp. 28-39.

appaiono numerosi. Di lì a poco anche la madre di Cigno subirà la stessa sorte del figlio<sup>45</sup>. Anche Narciso<sup>46</sup>, del resto, pur nelle diverse varianti della sua storia, si innamora perdutamente della propria immagine, fino a morire; allo stesso modo il fanciullo Cigno muore e risorge contemporaneamente dalle acque del lago. Un *topos*, quello della bellezza come valore assoluto, che esige e pretende delle prove, da parte di chi voglia seguirne le orme, così come coloro che decidono di seguire Elena, sono disposti a qualunque sacrificio<sup>47</sup>, fino alla morte.<sup>48</sup>

Per quanto riguarda infine la *fortuna iconografica* di questo mito, ripreso nelle arti plastiche e pittoriche, fin dall'età classica, si è deciso di selezionare un gruppo marmoreo, copia di un originale perduto, attribuito a Timoteo<sup>49</sup>, attivo nella prima metà del IV a.C.. Della statua esistono varie copie, sia di epoca ellenistica, sia di epoca romana, ma quella conservata presso i Musei Capitolini a Roma, ricorda SCHEFOLD 1981, p. 243, è la migliore. Si tratta di una scultura che ripropone la versione del mito più diffusa in età classica, più volte richiamata all'attenzione del pubblico ateniese da Euripide, nelle sue ultime tragedie. Seduta su una roccia, seminuda, Leda tiene accanto a sé, stringendolo con la mano destra,

---

<sup>45</sup> In Ovidio sono attestate tre varianti di questo mito, contenute nelle *Metamorfosi*: II, 367-380; VII, 371-381; XII, 64-145); anche Virgilio (*En.* X, 189-193) fa cenno alla storia di un eroe chiamato Cigno, testimonianza del fatto che si trattava di un modello narrativo di grande successo, fin dall'età arcaica. Il cigno inoltre è presente anche nelle mitologie nordiche e celtiche in cui appare come una creatura celeste, spesso nella funzione di inviato degli dei. Sulla presenza del cigno nei vari contesti mitologici, a partire dal mondo classico fino al medioevo si trovano interessanti spunti di approfondimento in CATTABIANI 2000, pp. 131-146.

<sup>46</sup> Le versioni più note di questo mito si trovano in Pausania (9, 31, 7 sgg.) e in Ovidio (*Met.*, III, 339-510).

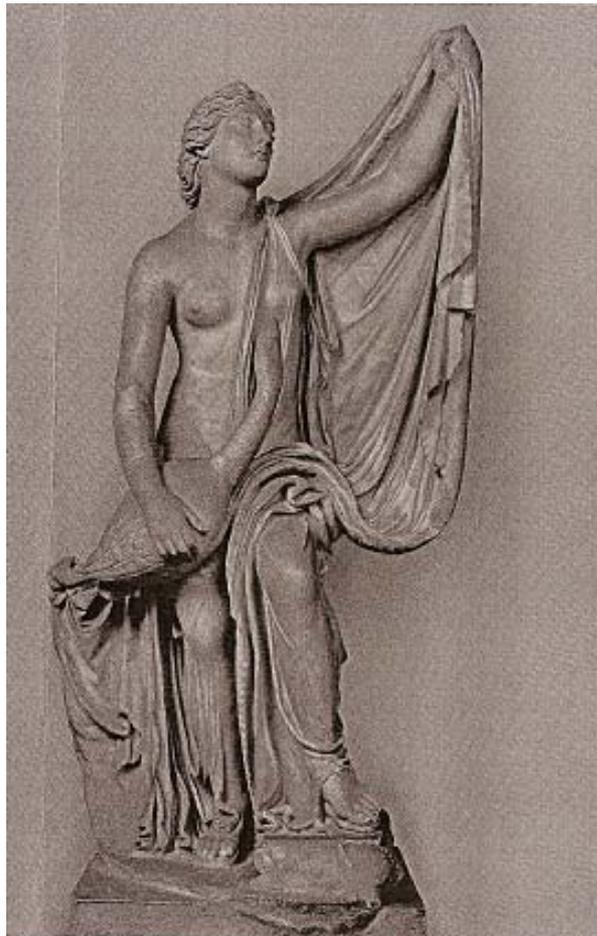
<sup>47</sup> Da ricordare, a tal proposito, i versi omerici (*Il.* III, 154-60) in cui i nobili guerrieri troiani, in attesa dell'imminente duello fra Paride e Menelao, si scoprono incantati e stupiti all'arrivo di Elena, per la cui bellezza vale la pena soffrire. Sul tema della bellezza e dello stupore che circondano la figura di Elena, fin dai poemi omerici, cfr. BETTINI-BRILLANTE 2002, pp. 66-75.

<sup>48</sup> Quanto detto fino a questo momento sembrerebbe avvalorare l'ipotesi della matrice religiosa di alcuni miti di metamorfosi. L'uomo, alla ricerca di un senso al continuo morire e risorgere degli elementi naturali, ricerca nel bello ideale un bene che non muore perché frutto di dolorose ricerche e sacrifici, compreso quello della morte.

<sup>49</sup> Uno dei grandi maestri del tardo classico, Timoteo cercò di imprimere nel soggetto prescelto una delicatezza nello sguardo ed una sinuosità nelle movenze, che lasciano presagire di lì a poco la relazione amorosa fra Zeus-cigno e la regina di Sparta. Per ulteriori approfondimenti sulla *fortuna* di questo soggetto mitico, nelle arti figurative dell'età classica, si rimanda a SCHEFOLD 1981, pp. 243-248; TRENDALL-WEBSTER 1971, p. 55; ICARD-GIANOLIO-KAHIL, *LIMC*, s.v. *Leda*.

un cigno, che sembra guardare verso l'alto, quasi a voler incrociare il suo sguardo. La moglie di Tindaro sembra invece rivolgere la propria attenzione a qualcosa che arriva dall'alto, probabilmente, sostiene KAHIL, *LIMC* s.v. *Leda*, bisogna immaginare la presenza dell'aquila, dalla quale Zeus si finge inseguito, per potersi rifugiare fra le braccia di Leda.

## Appendice iconografica



*Leda e il cigno*  
(IV sec. a.C.)  
Roma, Musei Capitolini

## CAP. 3 - ZEUS FRA ORIENTE ED OCCIDENTE: I MITI DI IO ED EUROPA

### Premessa

La storia di Io e della sua trasformazione in giovenca e il rapimento di Europa per volontà di Zeus sotto forma di toro, pur con le diverse varianti attestate, si inserisce all'interno di una linea genealogica molto significativa da un punto di vista storico-mitologico. Nel libro I, 1-4 delle *Storie*, Erodoto dedica uno spazio rilevante alla genesi mitica e leggendaria dell'imponente conflitto fra Greci e Persiani che lo scrittore di Alicarnasso si accinge a narrare:

Περσέων μὲν νῦν οἱ λόγιοι Φοίνικας αἰτίους φασὶ γενέσθαι τῆς διαφορῆς· τούτους γάρ, ἀπὸ τῆς Ἐρυθρῆς καλεομένης θαλάσσης ἀπικομένους ἐπὶ τῆνδε τὴν θάλασσαν καὶ οἰκήσαντας τοῦτον τὸν χώρον τὸν καὶ νῦν οἰκέουσι, αὐτίκα ναυτιλίησι μακρῆσι ἐπιθέσθαι, ἀπαγινέοντας δὲ φορτία Αἰγύπτια τε καὶ Ἀσσύρια τῇ τε ἄλλῃ χώρῃ ἐσαπικνέεσθαι καὶ δὴ καὶ ἐς Ἄργος· τὸ δὲ Ἄργος τοῦτον τὸν χρόνον προεῖχε ἅπασι τῶν ἐν τῇ νῦν Ἑλλάδι καλεομένη χώρῃ. Ἀπικομένους δὲ τοὺς Φοίνικας ἐς δὴ τὸ Ἄργος τοῦτο διατίθεσθαι τὸν φόρτον. Πέμπτη δὲ ἡ ἕκτη ἡμέρῃ ἀπ' ἧς ἀπίκοντο, ἐξεμπολημένων σφι σχεδὸν πάντων, ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν θάλασσαν γυναῖκας ἄλλας τε πολλὰς καὶ δὴ καὶ τοῦ βασιλέως θυγατέρα· τὸ δὲ οἱ οὖνομα εἶναι, κατὰ τούτῳ τὸ καὶ Ἕλληνας λέγουσι, Ἰοῦν τὴν Ἰνάχου. Ταύτας στάσας κατὰ πρύμνην τῆς νεὸς ὠνέεσθαι τῶν φορτίων τῶν σφι ἦν θυμὸς μάλιστα, καὶ τοὺς Φοίνικας διακελευσαμένους ὀρμήσαι ἐπ' αὐτάς. Τὰς μὲν δὴ πλέονας τῶν γυναικῶν ἀποφυγεῖν, τὴν δὲ Ἰοῦν σὺν ἄλλῃσι ἀρπασθῆναι· ἐσβαλομένους δὲ ἐς τὴν νέα οἴχεσθαι ἀποπλέοντας ἐπ' Αἰγύπτου. Οὕτω μὲν Ἰοῦν ἐς Αἴγυπτον ἀπικέσθαι λέγουσι

*I dotti persiani dicono che i Fenici furono causa di questa discordia; infatti, giunti dal mare chiamato Rosso a questo mare e occupata la regione che ancora abitano, si diedero subito a lunghe navigazioni; portando merci egizie e assire, giunsero tra gli altri luoghi anche ad Argo. In quale tempo Argo primeggiava su tutti, nel paese che oggi si chiama Grecia. Arrivati ad Argo, i Fenici misero in vendita il loro carico. Il quinto o il sesto giorno da che erano giunti, dopo che avevano venduto quasi tutte le loro cose, molte donne vennero fino al mare, tra di esse la figlia del re: come dicono anche i Greci, il suo nome era Io, figlia di Inaco. Stando vicino alla poppa della nave, esse acquistavano le mercanzie di cui soprattutto avevano desiderio; i Fenici fattisi coraggio l'uno all'altro si gettarono su di loro. La maggior parte delle donne riuscì a fuggire, Io invece fu rapita*

*insieme ad altre; dopo averle gettate nella nave, i Fenici se ne andarono verso l'Egitto.*

(traduz. di V. Antelami)

Ecco la necessità di risalire ad un passato illustre, lontano ed irrealistico in cui rapimenti di donne da entrambe le parti, mondo greco e mondo asiatico, diventano pretesti sufficienti per armare ed allestire flotte ed eserciti da schierare gli uni contro gli altri. Io ed Europa appartengono alla stessa famiglia, sono entrambe discendenti di Inaco, figlio di Oceano e Thetys, il fiume che attraversa la città di Argo, un centro importante, in grado di vantare, in epoca micenea, un ruolo egemone sul territorio circostante, tanto che Omero userà indistintamente l'appellativo di Achei e di Argivi per indicare la moltitudine di Greci giunti a Troia al seguito di Agamennone. Da Io e da Europa discendono anche figure famose come Eracle, il dio del vino Dioniso e il Minotauro.

Ora sebbene il racconto di Erodoto sia funzionale alla trattazione dello scontro fra mondo greco e mondo persiano, le varianti mitiche, che ci consegnano le vicende di entrambe le due eroine, costituiscono le premesse per un susseguirsi di metamorfosi totali o parziali che investono i protagonisti delle storie di una delle stirpi più note della mitologia greca. Metamorfosi che attraversano le diverse generazioni di una stirpe da cui discendono eroi e divinità accomunate dal legame con Zeus. Il cambiamento di Io in giovenca, il rapimento di Europa per mezzo di un toro, ed infine, qualche generazione dopo, la nascita del Minotauro, dal corpo semibovino, costituiscono i tasselli di un mosaico variegato e ricco di sfumature, ma nello stesso tempo omogeneo e lineare al suo interno. L'elemento bovino gioca pertanto un ruolo predominante nelle trasformazioni dello stesso Zeus e delle protagoniste, accomunate principalmente dalla passione che spinge il signore dell'Olimpo ad unirsi a loro, costringendole ad un cambiamento radicale del proprio corpo e della loro esistenza.

Entrambi questi miti si collocano lungo una linea di intersezione fra Oriente ed Occidente, da cui si dipana la storia di tutti i popoli che si affacciano sul Mediterraneo. Una prima considerazione *a latere* di quanto analizzato fino a questo momento (si pensi alle metamorfosi di Zeus e Nemese) attiene alla

constatazione di come le unioni di Zeus con ninfe, fanciulle ed eroine illustri sia finalizzata sempre alla procreazione e solo successivamente interviene la “normalizzazione” della relazione dentro la cornice del vincolo matrimoniale. La metamorfosi in un volatile o in un mammifero è spesso l’unico mezzo davvero efficace che il signore dell’Olimpo riesce a mettere in atto per raggiungere i suoi obiettivi. Infine si può notare come da questo tipo di unioni discendano degli eroi invincibili come Eracle e Perseo, fondatori di città come Cadmo e divinità “nate tre volte” come Dioniso-Bacco. I due miti in questione pertanto andrebbero sviluppati parallelamente, tuttavia per mantenere un taglio più organico ed analitico si tratteranno separatamente.

### 3.1. Le peregrinazioni di Io

All'interno della *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro<sup>50</sup>, si nota un movimento “dall'alto verso il basso”, nel senso di un passaggio che dalla stirpe olimpica, e, ancor prima a ritroso fin dalle origini del cosmo, poco alla volta porta l'autore a soffermarsi sulle vicende mitiche delle principali stirpi degli eroi e delle eroine della Grecia. Si parte così dalla stirpe di Deucalione e Pirra per poi passare, agli inizi del II libro, alla genealogia di Inaco, figlio di Oceano e Thetys<sup>51</sup>. Io sarebbe proprio la figlia di Inaco. Ecco qui di seguito la sezione in cui la *Biblioteca* (II, 1, 3,) ci fornisce un sintetico ma puntuale resoconto delle origini e della sua vicenda personale che la costringe a subire la metamorfosi in giovenca:

Ἄργου δὲ καὶ Ἰσμῆνης τῆς Ἀσωποῦ παῖς Ἰασος,  
οὗ φασιν Ἰὼ γενέσθαι. Κάστωρ δὲ ὁ συγγράψας τὰ  
χρονικὰ καὶ πολλοὶ τῶν τραγικῶν Ἰνάχου τὴν Ἰὼ λέ-  
γουσιν· Ἡσίοδος δὲ καὶ Ἀκουσίλαος Πειρήνος αὐτὴν  
φασιν εἶναι. ταύτην ἱερωσύνην τῆς Ἥρας ἔχουσαν  
Ζεὺς ἔφθειρε. φωραθεὶς δὲ ὑφ' Ἥρας τῆς μὲν κόρης  
ἀψάμενος εἰς βοῦν μετεμόρφωσε λευκὴν, ἀπωμόσατο  
δὲ ταύτη μὴ συνελθεῖν· διὸ φησιν Ἡσίοδος οὐκ ἐπι-  
σπᾶσθαι τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν ὄργην τοὺς γινομένους  
ὄρκους ὑπὲρ ἔρωτος. Ἥρα δὲ αἰτησαμένη παρὰ Διὸς  
τὴν βοῦν φύλακα αὐτῆς κατέστησεν Ἄργον τὸν παν-  
όπτην, (...)

*Da Argo e da Ismene figlia di Asopo nacque Iaso, dal quale dicono sia nata Io.*

<sup>50</sup> Da questo momento in poi si farà riferimento alla seguente edizione: Apollodoro, *I miti greci*, a cura di P. Scarpi, Milano 1996.

<sup>51</sup> Sembra opportuno ricordare che a questa stirpe appartiene anche Niobe, la prima donna mortale amata da Zeus; tuttavia in questo caso il padre degli dei non assume alcuna somiglianza, diversa dalla propria, per unirsi a lei. La metamorfosi però non risparmierà nemmeno Niobe che, dopo la triste sorte toccata ai figli, verrà trasformata in pietra. Cfr. Hom., *Il.* XXIV, 667-668; Hes., fr. 183 M.-W.; Aesch., *TrGF* 154a - 157a F (Radt); Soph., *TrGF* 441a - 450 F (Radt); Acusilao di Argo, *FgrHist* 25a F; Eur., *Phoen.* 159-160; Ps.-Apoll., *Bibl.* III 5, 6; Ov. *Met.* VI, 146-312; Hyg., *Fab.* 9.

*Però Castore<sup>52</sup>, l'autore delle Cronache, e molti dei tragici, sostengono che Io era figlia di Inaco. Esiodo e Acusilao affermano che era figlia di Pirene. Io era sacerdotessa di Era, e Zeus la violentò. Scoperto da Era, toccò la fanciulla. La trasformò in una bianca<sup>53</sup> giovenca e giurò che non si era unito a lei. Perciò Esiodo dice che i giuramenti fatti per amore non attirano l'ira degli dei<sup>54</sup>. Era chiese a Zeus che le consegnasse la giovenca<sup>55</sup> e le pose a guardia Argo Panopte<sup>56</sup>.*

La narrazione prosegue poi fornendo ulteriori dettagli della vicenda (Ps.-Apollodoro, *Biblioteca*, II, 1, 3, 7-8):

Διὸς δὲ ἐπιτάξαντος Ἑρμῆ κλέψαι τὴν βοῦν, μηνύσαντος Ἰέρακος, ἐπειδὴ λαθεῖν οὐκ ἠδύνατο, λίθῳ βαλὼν ἀπέκτεινε τὸν Ἄργον, ὅθεν ἀργειφόντης ἐκλήθη. Ἦρα δὲ τῆ βοῖ οἴστρον ἐμβάλλει ἡ δὲ πρῶτον ἦκεν εἰς τὸν ἀπ' ἐκείνης Ἴόνιον κόλπον κληθέντα, ἔπειτα διὰ τῆς Ἰλλυρίδος πορευθεῖσα καὶ τὸν Αἴμον ὑπερβαλοῦσα διέβη τὸν τότε μὲν καλούμενον πόρον Θράκιον, νῦν δὲ ἀπ' ἐκείνης Βόσπορον. ἀπελθοῦσα δὲ εἰς Σκυθίαν καὶ τὴν Κιμμερίδα γῆν, πολλὴν χέρσον πλανηθεῖσα καὶ πολλὴν διανηξαμένη θάλασσαν Εὐρώπης τε καὶ Ἀσίας, τελευταῖον ἦκεν εἰς Αἴγυπτον, ὅπου τὴν ἀρχαίαν μορφήν ἀπολαβοῦσα γεννᾷ παρὰ τῷ Νείλῳ ποταμῷ Ἑπαφον παῖδα.

*Zeus ordinò a Hermes di rubare la giovenca, ma Ierace fece la spia, ed Hermes, che non poteva più agire di nascosto, colpì Argo con una pietra e lo uccise: perciò fu detto Argeifonte. Allora Era manda un tafano contro la giovenca; questa si diresse dapprima verso il golfo, che da lei prese il nome di Ionio,*

---

<sup>52</sup> Castore di Rodi, storico del I sec. a. C., è citato solo in questo punto dallo Pseudo-Apollodoro, che lo pone accanto ai tragici in termini di autorevolezza per la ricostruzione della genealogia di Io. Il passo in questione è restituito dallo Ps.-Apollodoro, *Bibl.* II, 1, 3.

<sup>53</sup> Sul colore bianco della metamorfosi in giovenca vedi LEHNUS 2003, pp. 31-33.

<sup>54</sup> Più in generale dato che Zeus aveva mentito per nascondere la sua relazione adulterina, ne conseguiva che fosse lecito per tutte le altre divinità adottare astuzie del genere (cosa ben diversa era la "serietà" con cui invece tutti i numi giuravano sulle acque dello Stige, così come ricorda Esiodo nella *Teogonia* (vv. 805-806).

<sup>55</sup> L'immagine di Era che fissa Io oramai mutata in giovenca è riferita anche da Pausania, III, 18, 13, nell'ambito della sezione dedicata alla Laconia. Si tratta di un particolare della descrizione del santuario di Amicle, nei pressi di Sparta, all'interno del quale spicca il trono dell'Apollo Amicleo, opera di Baticle di Magnesia. Tra i miti rappresentati sul seggio, Pausania riferisce anche della presenza di Io, sotto lo sguardo di Era: «Ἦρα δὲ ἀφορᾷ πρὸς Ἴω τὴν Ἰνάχου βοῦν οὔσαν ἤδη (...)».

<sup>56</sup> A proposito del simbolismo che si celerebbe dietro questo personaggio dai molteplici occhi vedi anche BURKERT 1981, p. 129.

poi attraversò l'Illiria, oltrepassò l'Emone e il braccio di mare che allora si chiamava Stretto della Tracia e ora, a causa del suo passaggio, è detto Bosforo<sup>57</sup>. Si recò in Scizia e nella terra dei Cimmeri, errò per molte terre e attraversò a nuoto molti mari dell'Europa e dell'Asia; giunse infine in Egitto e qui, riacquistata la sua antica forma, dà alla luce, sulle rive del fiume Nilo, il figlio Epafro.<sup>58</sup>

(traduz. di M. Grazia Ciani)

Il racconto della sua storia era chiaramente incluso nel *Catalogo delle donne* esiodeo (fr. 124 M.-W.), di cui lo stesso Pseudo-Apollodoro (II, 1, 3) rappresenta un prezioso testimone indiretto. Secondo Esiodo, quindi, Zeus seduce Io, che viene presentata come sacerdotessa di Era<sup>59</sup>; e, seppur scoperta la loro relazione, il padre degli dei decide comunque di mentire alla consorte, giurando di non essersi mai unito alla fanciulla («ἀπωμόσατο δὲ ταύτη μὴ συνελθεῖν»)<sup>60</sup>, non prima di aver trasformato in giovenca la giovane amata. Ma le sofferenze per Io non finiscono qui: in seguito al morso di un tafano, mandato da Era per vendetta, la

---

<sup>57</sup> Cfr. schol. in Apoll. Rhod. 2, 168: «Βόσπορος ὀνομάζεται διὰ τὸ δοκεῖν τὴν Ἴω βοῶν οὖσαν διαπορεύεσθαι τοῦτον τὸν τόπον, ἐκ τῆς Ἀσίας εἰς τὴν Εὐρώπην διαβαίνουσιν (...)».

<sup>58</sup> Nel poemetto, giunto frammentato, intitolato *Aigimios*, attribuito tanto ad Esiodo quanto a Cercope di Mileto (cfr. Hes., fr. 294-296 M.-W.), Argo ha quattro occhi ed Io, lungo il suo vagabondare, secondo un percorso che da Occidente la porta in Oriente, approda in un'isola che, in seguito al suo passaggio, prenderà il nome di Eubea. Su questo punto vedi anche l'*EM*, s.v. Εὔβοια. A questo proposito il WEST 1985, pp. 144-146, sarebbe propenso a supporre che la giovane avrebbe partorito lì suo figlio e che l'Eubea sarebbe stata la tappa finale del suo viaggio; solo successivamente si sarebbe affermata la "vulgata" del suo arrivo in Egitto.

<sup>59</sup> Ben presto nelle fonti letterarie successive si paleserà un legame stretto fra la storia di Io e quella della città di Argo, in cui la dea Era sarebbe stata oggetto di un importante culto. Cfr. Paus., 2, 17, 5. Nello scolio al v. 208 (Schwartz) delle *Fenicie* di Euripide, si legge infatti che Ἰνάχου τοῦ Ἄργου βασιλέως θυγάτηρ Ἴω. ταύτης Ζεὺς ἠράσθη. D'altra parte anche nel prologo dell'*Elettra* di Sofocle (vv. 1-8) si fa cenno al boschetto sacro della figlia di Inaco, ad Argo, in cui si trovava un santuario famoso di Era. Sull'ambientazione argiva della vicenda mitica, nonché sulla presenza, nella tradizione ittita, accadica e ugaritica, di storie analoghe, in cui una divinità maschile si unisce ad una giovenca, si rimanda al testo di WEST 1997, pp. 442-446. Vedi anche per ulteriori approfondimenti sulle scoperte archeologiche, del secolo scorso, ad Argo, in relazione al culto di Era e Zeus: HARRISON 1893, pp.74-78.

<sup>60</sup> Su questo segmento di testo sarebbe addirittura possibile ipotizzare che Zeus abbia voluto in realtà promettere di non rifare più in futuro un atto simile, insomma una sorta di ammenda per il recente tradimento?

fanciulla è invasa da una follia che non le dà tregua e, costretta a vagare senza meta, attraversa anche il golfo, situato di fronte la Sicilia, che dal suo nome si chiamerà Ionio<sup>61</sup>. Poi si recherà nella Scizia, ed ancora nella terra dei Cimmerii ed infine dopo aver toccato altre terre per l'Europa e per l'Asia, si fermerà in Egitto, presso le rive del Nilo dove, grazie al tocco di Zeus, riacquisterà il suo aspetto umano e darà alla luce il figlio Epafo<sup>62</sup>. Alla luce di quanto detto, si profila così una tipologia di relazione uomo-donna staccata dall'istituzione matrimoniale, una forma di legame in cui l'esperienza della maternità è affiancata ad un'espressione sentimentale in cui prevale l'*Eros*. Ma torniamo ad un passo del frammento esiodico 124 (M.-W.): «ταύτην (scil. Ἰώ) ἱερωσύνην τῆς Ἥρας ἔχουσαν Ζεὺς ἔφθειρε». Si tratta di un dettaglio importante della storia in questione, infatti, come accennato in precedenza, la tradizione che considera Io una sacerdotessa di Era trova un significativo riscontro nel testo delle *Supplici* di Eschilo che, con il *Prometeo incatenato* costituisce<sup>63</sup> di questo

---

<sup>61</sup> Una precisa disamina di questo evento è trattata da Eustazio, *ad Dion. Per.* 92: «Λέγεται δὲ Ἰόνιος, ὡς καὶ τῷ Λυκόφρονι δοκεῖ καὶ τῷ Αἰσχύλῳ, ἀπὸ τῆς Ἰοῦς. Διενήξατο γὰρ ἐκείνη βοῦς γενομένη κἀνταῦθα». Nel passo citato si fa un richiamo esplicito alle tragedie di Eschilo (*Prometeo incatenato* e *Supplici*), - di cui si discuterà più avanti -, ed anche in *Lyc. Alex.*, v. 630, in cui il mar Ionio viene definito «Ἰοῦς πέδον».

<sup>62</sup> Il testo della *Biblioteca* (II, 1, 3) continua a narrare gli ultimi risvolti della storia di Io, più precisamente veniamo a sapere che, per richiesta di Era, il figlio di Zeus ed Io viene sottratto alla madre che ricomincia a vagare per cercarlo, alla fine, dopo aver ritrovato Epafo, si stabilisce definitivamente in Egitto dove sposa Telegono, che allora era re dell'Egitto, ed in seguito viene identificata con la dea greco-egiziana Iside, mentre il figlio, dopo essere diventato a sua volta re dell'Egitto, genera una figlia, Libia, che darà il nome alla regione. Libia darà poi alla luce due figli, Belo e Agenore, dai quali discenderanno sia Europa, sia le Danaidi. La storia di Io e della sua metamorfosi in una bianca giovenca occupa uno spazio rilevante anche nelle seguenti fonti letterarie: *Ov. Met.* I, vv. 568-750 (forse la versione proposta da Ovidio risentiva dell'influenza del poema di Calvo, andato perduto, intitolato *Io*); *Id., Heroid.* XIV; *Hyg., Fab.* 145; *Mythographi Vaticani* I, 18 (Kulcsár); *Plut., Dialoghi degli dei*, 7; *Id., De Iside et Osiride*, 12, 355 d-20, 358 e; 15, 537 a-16, 357 d.; *Diod.*, I, 13, 5; *Servio a Virgilio, Aen.*, 7, 790.

<sup>63</sup> A tal proposito sottolinea FORBES IRVING 1980, p. 14, in relazione al trattamento di questo soggetto mitico da parte di Eschilo: «The story of Io (...) receives a more extended treatment than is given to any other transformation story in surviving tragedy».

mito di metamorfosi in età classica<sup>64</sup>. Nelle *Supplici*, ai versi 291-292, Io in persona possedeva le chiavi del tempio di Era ad Argo:

Xo. κληδοῦχον Ἑρας φασι δωμάτων ποτὲ  
Ἴὼ γενέσθαι τῆδ' ἐν Ἀργείᾳ χθονί.

Xo. *È tradizione che un tempo Io,  
su questo argivo suolo, ebbe le chiavi del tempio di Era*<sup>65</sup>.  
(traduz. di F. Ferrari)

Nell'ambito della sticomitia fra Pelasgo e il Coro delle Supplici, viene detto anche che Zeus si univa ad Io ed Era stessa, per infliggere un'adeguata punizione alla rivale in amore, trasformava Io in una giovenca (v. 299)<sup>66</sup>. Tuttavia questo provvedimento non impediva a Zeus di amare ripetutamente Io, dopo aver assunto l'aspetto di un toro<sup>67</sup> (v. 301), per ingannare Era; in seguito si assiste al precipitare degli eventi per la protagonista, così come detto in precedenza. In seguito il Coro, costituito proprio dalle cinquanta figlie di Danao, giunte ad Argo per ottenere ospitalità e protezione dall'imminente arrivo dei cinquanta cugini, che esse si rifiutano di sposare, invoca Zeus nella speranza di essere esaudito nelle richieste. Il richiamo è per l'appunto a quel legame indissolubile che le porta a ricordare la discendenza da Io per via del figlio Epafo, fino al padre Danao. Il Coro quindi ripercorre le tappe principali di quel faticoso peregrinare che spinse la loro progenitrice ad attraversare territori immensi, a metà fra il continente europeo e

---

<sup>64</sup> La storia di Io era il soggetto di altre due opere teatrali, giunte frammentate: la tragedia intitolata *Io*, attribuita a Cheremone, *TrGF* 71 F 9 (Snell) e l' *Inachus* di Sofocle, *TrGF* 269a-295 F (Radt), di cui si discuterà più avanti.

<sup>65</sup> Cfr. Hesichio, s.v. Ἴὼ καλλιθύεσσα: καλλιθύεσσα: ἐκαλεῖτο ἡ πρώτη ἰέρεια τῆς Ἀνθείας <Ἑρας> (già lo Scaligero correggeva in genitivo con il nome di Era); vedi anche Callimaco, fr. 769 (Pfeiffer). La figlia di Inaco viene designata con un epiteto che troviamo soltanto in relazione ad Io e che la connota fortemente nella veste di prima sacerdotessa del santuario di Era ad Argo.

<sup>66</sup> Siamo di fronte alla prima variante degna di nota rispetto alle fonti precedenti, in cui era Zeus l'artefice della metamorfosi di Io e non Era, che si limitava (!) a punirla con l'invio del tafano.

<sup>67</sup> Si tratta di un'informazione preziosa per la ricostruzione di questo mito, infatti è l'unico riferimento testuale (per quanto sia riuscita a verificare) della metamorfosi di Zeus in toro. Questa trasformazione rivestirà invece un ruolo-chiave all'interno del mito di Europa, di cui si riferirà in seguito.

quello asiatico, prima di trovare ristoro. Si legga qui di seguito il testo delle *Supplici*, (vv. 556-570):

ἰκνεῖται δ' εἰσικνουμένου βέλει [στρ. γ.  
βουκόλου πτερόεντος  
Δῖον πάμβοτον ἄλσος,  
λειμῶνα χιονόβοσκον ὄντ' ἐπέρχεται  
Τυφῶ μένος  
ὔδωρ τε Νείλου νόσοις ἄθικτον,  
μαινομένα πόνοις ἀτί-  
μοις ὀδύνας τε κεντροδα-  
λήτισι θυιάς Ἑρας.

βροτοὶ δ', οἱ γὰς τότε ἦσαν ἔννομοι, [ἀντ. γ.  
χλωρῶ δειμάτι θυμὸν  
πάλλοντ' ὄψιν ἀήθη,  
βοτὸν ἐσορῶντες δυσχερὲς μειζόμβροτον,  
τὰν μὲν βοός,  
τὰν δ' αἶ γυναικός· τέρας δ' ἐθάμβουν.

*Sempre trafitta dal pungiglione del pastore alato [str. γ  
giunge di Zeus alla feconda selva,  
al prato nutrito dalla neve  
sul quale irrompe l'ardore di Tifone  
a la nilotica linfa che di morbi è pura.  
Ormai folleggia la menade di Era  
per indegni strazi  
e per le piaghe dell'implacabile tafano.*

*E a quelle genti balzò [ant. γ  
di livida paura l'animo in petto  
allor che videro, inusitata forma,  
la strana semiumana bestia,  
giovenca in parte e in parte donna,  
e stupivano al prodigio.*  
(traduz. di F. Ferrari)

D'altra parte nel *Prometeo incatenato* Io appariva come un personaggio del dramma ed interloquisce con il Titano. Sebbene il filo rosso della narrazione ricalchi quasi fedelmente la versione attestata nelle *Supplici*, tuttavia si notano

delle differenze<sup>68</sup>: Io arriva presso la roccia (probabilmente a nord-est del Mar Nero) alla quale è legato Prometeo durante uno dei suoi viaggi in giro per il mondo, sotto la morsa di un tafano che non le lascia tregua. In questa tragedia suo padre è Inaco (mentre nelle *Supplici* non era specificato), ma non viene fatto cenno al suo ruolo di sacerdotessa di un tempio. Si viene a conoscenza invece di un'altra versione della vicenda che lega il destino della giovane a quello del padre degli dei: si tratta di un sogno in cui la ragazza aveva saputo che Zeus la desiderava e che ella doveva andare nella pianura di Lerna per incontrarlo. Dopo aver raccontato il contenuto dell'apparizione notturna al padre Inaco ella era stata costretta a lasciare la casa paterna a causa di un oracolo che aveva intimato al re di Argo di cacciarla subito via per non incorrere in una sciagura. Alla fanciulla erano poi comparse le corna che le conferivano un aspetto semi-umano e, in seguito, aveva cominciato a vagare per il mondo. Così Io in persona riferisce le sue sventure a Prometeo (*Prometeo.*, vv. 669-679):

τοιοῖσδε πεισθεῖς Λοξίου μαντεύμασιν  
 ἐξήλασέν με κἀπέκλησε δωμάτων  
 ἄκουσαν ἄκων· ἀλλ' ἐπηνάγκαζέ νιν  
 Διὸς χαλινὸς πρὸς βίαν πράσσειν τάδε.  
 εὐθὺς δὲ μορφὴ καὶ φρένες διάστροφοί  
 ἦσαν, κεραστὶς δ', ὡς ὄρατ', ὄξυστόμῳ  
 μύωπι χρισθεῖσ' ἐμμανεῖ σκιρτήματι  
 ἦσσαν πρὸς εὐποτόν τε Κερχναίας ἑός  
 Λέρνης τε κρήνην· βουκόλος δὲ γηγενῆς  
 ἄκρατος ὄργην Ἴργος ὠμάρτει, πυκνοῖς  
 ὄσσοις δεδορκῶς τοὺς ἐμοὺς κατὰ στίβους.

*Il responso di Apollo lo convinse,  
 e mi scacciò, mi escluse dalla reggia:  
 non voleva mio padre né io volevo,  
 ma la briglia di Zeus lo costringeva,  
 la sua violenza. E tutto si stravolse,  
 all'improvviso, l'anima e la forma.  
 Così ebbi le corna che vedete  
 e mi trafisse il pungolo del tafano,  
 e mi lanciavi balzando forsennata  
 alle acque di Cercnea dolci a bere,  
 alla fonte di Lerna. Mi scortava*

<sup>68</sup> Vedi Aesch., *Suppl.* vv. 561-886.

*il nato dalla terra, l'ira ferma  
di Argo, il guardiano dallo sguardo fitto.*  
(traduz. di E. Mandruzzato)

Sulle sofferenze inflitte da Zeus ad Io, così come ci vengono narrate da Eschilo nel *Prometeo*, si interrogava già DUCHEMIN 1980, pp. 27-44<sup>69</sup>, la quale metteva a confronto le peregrinazioni della fanciulla con quelle di Oreste, il quale però subiva una sorta di purificazione dalle sue colpe, mentre Io si presenta del tutto innocente e la crudeltà di Zeus ci appare tanto gratuita quanto incomprensibile. Soltanto dopo la nascita del figlio Epafo la neo-madre potrà riappropriarsi della sua esistenza in senso lato, e si riscoprirà «glorieuse et triomphante, celle même dont ses descendantes chantent dans les *Suppliantes* la gloire immortelle et inégalable»<sup>70</sup>. Terminato poco dopo il toccante resoconto della fanciulla, Prometeo prende la parola e, attraverso un lungo *flashback* ci riporta indietro nel tempo e ci mette a conoscenza del precedente arrivo di Io a Dodona dove era stata accolta come moglie di Zeus per poi continuare le sue peregrinazioni fino al luogo in cui egli era stato incatenato. Dunque, secondo questa variante del mito, Zeus non avrebbe avuto alcun rapporto con la donna-animale e anche la gelosia di Era non sarebbe un motivo rilevante, sebbene sarebbe pur sempre la mandataria del tafano (vv. 591-92)<sup>71</sup>. Inoltre, dopo aver

---

<sup>69</sup> Vedi DUCHEMIN 1980, pp. 27-44: la studiosa indagava altresì le influenze, per la definizione del personaggio di Io, nel *Prometeo* di Eschilo, di alcuni poemi inseriti all'interno dei cicli epici del Vicino Oriente, quali il poema di *Baal e la giovenca*, inscritto nel *Ciclo di Baal*.

<sup>70</sup> Successivamente, in età ellenistica, il mito di Io esercitò un indubbio fascino fra i poeti elegiaci per i quali rappresentò un simbolico anello di congiunzione fra Ellade ed Egitto; basti pensare all'epillio di Mosco, dal titolo *Europa*, in cui la vicenda di Io viene incastonata nell'ἔκφρασις della cesta d'oro con cui la principessa Europa soleva andare per i prati a raccogliere fiori (cfr. Mosco, *Europa*, vv. 37-62); nella decorazione del prezioso canestro la metamorfosi della giovane è totale e i momenti-chiave della storia vengono rispettati con precisione e rigore narrativo.

<sup>71</sup> Dal confronto con le due storie parallele in Eschilo sembra non emergere alcun nesso logico anche se GANTZ 1993, pp. 200-201, ipotizza che il poeta abbia voluto indicare Zeus «as the ultimate controller of his own and human destinies, and hence accountable for everything that happens, even if his motives are not yet perceptible in this first play.

elencato i luoghi del disperato vagabondare della donna-animale, Prometeo ci informa che, fermatasi in Egitto, sarebbe rimasta incinta al solo tocco della mano di Zeus e che in quel frangente avrebbe ripreso la forma originaria. Inoltre il Titano accenna anche al ruolo determinante che un lontano discendente di Io rivestirà, ovvero Eracle, l'eroe che avrebbe liberato Prometeo dalle catene. Ora secondo questo resoconto però Zeus non avrebbe avuto alcuna relazione con Io, contrariamente al contenuto dei sogni iniziali. Nelle *Supplici*, invece era più evidente la relazione amorosa fra la divinità e l'eroina. Ma un'altra differenza significativa si riscontra proprio nella descrizione della metamorfosi che investe il corpo di Io: nelle *Supplici* la trasformazione è parziale, invece nel *Prometeo* il corpo della protagonista rimane inalterato sebbene la presenza delle corna bovine testimonino la sopraggiunta ferinità nella donna<sup>72</sup>. Su queste varianti della metamorfosi di Io è opportuno soffermarsi per ricostruire le diverse sfaccettature del mito.

In età ellenistica, nell'*Alessandra*<sup>73</sup> di Licofrone, v. 1292 (che tuttavia segue la medesima sequenza degli eventi, che troviamo in Erodoto), Io viene appellata come βοῶπις, come se si volesse non soltanto sottolineare il cambiamento di stato della giovane, ma quasi rimarcare l'associazione con la dea Era in persona<sup>74</sup>. Verso la fine dell'Ottocento, infatti, alcuni studiosi avevano già proposto di identificare Io quale ipostasi della dea Era. In Egitto del resto si assiste ben presto all'identificazione di Io con Iside<sup>75</sup>, la dea-mucca, rappresentata proprio con le corna bovine sul capo.

---

Whatever those motives may be, they are, however, surely prefigured by the predictions of Io's ultimate fate».

<sup>72</sup> Questa versione viene accolta anche da Euripide nelle *Fenicie* (vv. 247-248), in cui il Coro delle donne fenicie, nel tentativo di mettere in risalto le conseguenze nefaste per la città di Tebe, qualora l'esercito guidato da Polinice fosse entrato in città armato, ricordano che «κοινὸν αἶμα, κοινὰ τέκεα τᾶς κερασφόρου πέφυκεν Ἴοῦς».

<sup>73</sup> In cui troviamo la medesima sequenza degli eventi, così come narrati da Erodoto I, 1-2).

<sup>74</sup> L'epiteo di βοῶπις è in effetti un appellativo tipico di Era fin dalla prima attestazione nel I libro dell'Iliade, v. 568: «ᾠς ἔφατ', ἔδδεισεν δὲ βοῶπις πότνια Ἥρη».

<sup>75</sup> Il motivo dell'identificazione di Io con Iside verrà poi ripreso anche da Ovidio (*Fasti* 1, 454; *Ars amatoria* 1, 77 sgg.; *Met.* I, 74) e da Plutarco (*De Is. et Os.*, 361e). Cfr. Suda, s.v. Ἴσις. Sull'associazione Iside-Io si veda anche: GRIFFITHS 1970, pp. 351, 443; GRAVES, 1963, pp. 234-238.

Questo epilogo della vicenda mito ci offre quindi molteplici elementi che afferiscono ad una esegesi del mito di carattere religioso e antropologico. La divinità principale del *pantheon* greco è infatti l'artefice di una sublimazione dei fatti narrati: Io, dopo essere stata violentata, viene toccata da Zeus e si riappropria della sua umanità *in toto*, diventa madre e, successivamente, viene deificata, assumendo il nome di Iside. Si nota quindi un percorso circolare che muove dalla trasgressione di norme codificate e condivise socialmente, ovvero la violenza iniziale subita dalla protagonista, al ripristino e all'accettazione del vincolo matrimoniale e familiare tradizionale<sup>76</sup>. Unione quest'ultima santificata dal fatto che la donna al suo interno ha come modello di riferimento l'icona della maternità, rappresentata dalla dea egizia. Successivamente Iside fu associata dai Greci alla dea-luna. A tal proposito il GRUPPE 1906, p. 184, affermava che intorno al VII sec. a.C. l'influenza dei culti orientali avrebbe trasformato la divinità argiva, rappresentata come giovenca, Era-Io, in una divinità dalla forma lunare<sup>77</sup>. Del resto, come notava il COOK 1914, p. 544, «the moon-goddess came to be described as boopis, like the Argive Hera and was sometimes represented as actually bovine, or horned». Ora, se prendiamo in considerazione il *ditirambo V* (c. 19 Maehler) , di Bacchilide<sup>78</sup>, anche qui ci vengono fornite delle informazioni sul mito in questione, infatti si dice che Io è figlia di Inaco e fugge dalla terra di Argo sotto forma di giovenca, secondo i piani di Zeus, ma l'intento del poeta sembra piuttosto quello di celebrare l'antenata del dio Dioniso:

ΙΩ  
ΑΘΗΝΑΙΟΙΣ

Πάρεστι μυρία κέλευ-  
θος ἀμβροσίων μελέων,  
ὄς ἄν παρὰ Πιερίδων  
λάχησι δῶρα Μουσᾶν,

<sup>76</sup> Per una disamina più articolata sulla concezione dell'istituzione matrimoniale in Grecia, dall'età arcaica all'età classica, si rimanda a VERNANT 2006, pp. 21-39.

<sup>77</sup> A questo proposito si possono ricordare i seguenti autori nei quali si riscontra l'associazione Σελήνη- βοῶπις oppure ταυρώπις: Paus. 6, 24, 6; Nonn., *Dion.* 17, 240; 23, 309; 32, 95.

<sup>78</sup> Sul problema della datazione del componimento si veda l'Introduzione a IRIGOIN 1993, pp. 47-51.

ιοβλέφαροί τε κ<όρ>αι φερεστέφανοι Χάριτες βάλωσιν ἀμφὶ τιμᾶν ὑμνοισιν· ὕφαινε νυν ἐν ταῖς πολυηράτοις τι και- νὸν ὀλβίαις Ἄθάναις,	5     10
εὐαίνετε Κηΐα μέριμνα. Πρέπει σε φερτάταν ἴμεν ὁδὸν παρὰ Καλλιόπας λαχοῖσαν ἔξοχον γέρας. ῥτιηνῥ Ἄργος ὅθ' ἵππιον λιποῦ- σα φεῦγε χρυσέα βοῦς,	    15
εὐρυσθ,ενέος φραδαῖσι φερτάτου Διός, Ἰνάχου ῥοδοδάκτυλος κόρα. ἽΟτ' Ἄργον ὄμμασι βλέπον- τα πάντοθεν ἀκαμάτοις μεγιστοάνασσα κέλευ- σε χρυσόπεπλος ἼΗρα ἄκοιτον ἄϋπνον ἐόν- τα καλλικέραν δάμαλιν φυλάσσειν, οὐδὲ Μαίας	   20   25
υῖὸς δύνατ' οὔτε κατ' εὐ- φεγγέας ἀμέρας λαθεῖν νιν οὔτε νύκτας ἀγν[άς.] Εἴτ' οἶν γένετ' ε[ ] ποδαρκέ' ἄγγελο[ν Διὸς] κτανεῖν τότε [Γᾶς ] [ ] ὀβριμοσπόρου λ[ ] Ἄργον· ἦ ῥα καὶ [ ] [ ] ἄσπετοι μέριμν[αι·] ἦ Πιερίδες φύτευ[σαν ] καδέων ἀνάπασ[ιν ]	   30    35
Ἐμοὶ μὲν οἶν ἀσφαλέστατον ἄ προ[ ] ἐπεὶ παρ' ἀνθεμώ[δεα] Νεῖλον ἀφίκετ' ο[ἰστρο...] Ἰὼ φέρουσα παῖδ[α...] Ἐπαφον· ἔνθα νι[ν...] λινοστόλων πρύτ[ανιν...] ὑπερόχω βρύοντ[α...] μεγίσταν τε θνα[τ...]	   40    45
ὅθεν καὶ Ἄγανορί[δας] ἐν ἑπταπύλοισ[ι Θήβαις] Κάδμος Σεμέλ[αν φύτευσεν,] ἄ τὸν ὀρσιβάκχα[ν] τίκτεν Διόνυσον [...] καὶ χορῶν στεφαν[αφόρων ἄνακτα.]	   50

Dunque Io giunge in Egitto e partorisce Epafo ma non si offrono altri dettagli, che, probabilmente, si dovevano riscontrare nella tragedia perduta di Sofocle, dal titolo *Inachus*, TrGF 269a - 295 F (Radt)<sup>79</sup>, il cui nome rimanda al mitico figlio di Oceano e padre di Io<sup>80</sup>. Nel corso del dramma Io subiva la metamorfosi da donna a mucca e si fa cenno ad un insolito straniero, forse Ermete (o Zeus in persona ?)<sup>81</sup> quale artefice della metamorfosi<sup>82</sup>. Ecco come il Coro ed il sovrano di Argo si interrogavano sconvolti su quanto era accaduto all'interno della reggia, subito dopo la fuga del "misterioso" ospite straniero:

(fr. 269a)  
 'οἴχεται μὴν κάστ..[  
 τὰ σὰ σκοτώσας ὄμμ[α  
 ταῦτ' οὐκέτ' ἴδρις εἰμ[ι] δειν[  
 εἰ δεινά· πῶς γὰρ οὐχ; ὄ....[  
 σεμνάς τραπέζας ἐν δόμοι[ς  
 ὁ δ' ἀμφὶ χεῖρα παρθέν[ω  
 Ἴοῖ δι' οἴκων οἴχεται σ.[  
 κόρης δὲ μυκτῆρ κρᾶτ.[

<sup>79</sup> I versi superstiti di quest'opera teatrale, attribuita a Sofocle, sono stati rinvenuti in due papiri: il P.Tebt. 692 e il P.Oxy 2369. Con molta probabilità, fra i personaggi principali doveva esserci Inaco, il padre di Io, Argo, Mercurio ed Iris. Per un resoconto dettagliato del contenuto di entrambi i papiri si rimanda a CARDEN 1974, pp. 52-93.

<sup>80</sup> Nel IV sec. a.C. l'argomento era stato trattato presumibilmente anche in un'opera andata quasi interamente perduta, intitolata *Io*, ed attribuita al tragediografo Cheremone, di cui rimangono due versi, citati da Ateneo, XIII, 608e: « ἀνθηροῦ τέκνα / ἕαρος πέριξ στρώσαντες ». Nel passo superstite si allude ad un paesaggio primaverile, ad un prato ricoperto di fiori in piena fioritura, indicato con la perifrasi *figli di un prato fiorito*.

<sup>81</sup> Per uno studio più approfondito sulle *dramatis personae* dell'*Inachus* vedi SEAFORD 1980, pp. 23-29, il quale propende per identificare il personaggio di Zeus con il sovrano degli Inferi, ovvero Ade, tenendo conto della descrizione che viene data nel corso della rappresentazione al misterioso ospite, *straniero di carnagione scura*, artefice del rapimento e della trasformazione della figlia del re in una giovenca (cfr. fr. 269a). Sull'argomento vedi anche LOBEL 1956, p. 59; LLOYD-JONES 1996, pp. 113-116; RADT 1999, pp. 247-251.

<sup>82</sup> Per quanto riguarda l'opera teatrale dal titolo *Inachus* di Sofocle (fr. 269a-295), la critica si è interrogata sulla natura del dramma, se si tratti di un dramma satiresco o di un testo tragico. Per un'analisi più dettagliata dell'argomento si rimanda ai seguenti articoli: LOBEL 1956, pp. 55-59, il quale, pur ammettendo che «we are still without direct evidence whether or not the play was satyric», tuttavia non esclude la possibilità che i sostenitori di questa ipotesi possano avere ragione; di diversa opinione si mostra invece il CALDER 1958, pp. 137-155.

ἐκβουτυποῦται κα..[  
φύει κάρρα ταυρῶ[.]  
αὐχὴν ἐπ' ὠμοί[ς  
ποδῶν δὲ χηλ[αὶ  
κροτοῦσι θράν[  
γυνὴ λέαινα π.  
ἦσται λινεργ[  
τοιαῦτα.  
ὁ ξεῖνος α..[

ΧΟ. ἄφθογγός εἰμ[ι  
έ.[...]ε.[.]  
.κ.  
ὁ ξεῖνος ουθυ...[  
ἄπιστα το....[  
    ἰώ, Γᾶ, θεῶν μάτερ  
    ἄξύνετ..[  
    ὁ πολυφάρμ[ακος  
κάρβανος αἰθὸς . [  
    ὁ μὲν ε.[  
ὁ δ' αἰολωπὸν α.[

In età ellenistica la storia di Io era stata trattata da Callimaco<sup>83</sup> in una composizione andata perduta, dal titolo *Ἰοῦς ἄφιξις* (*L'arrivo di Io*), ma in cui probabilmente veniva sviluppata soltanto l'ultima parte della storia. Inoltre non sappiamo se anche Nicandro aveva trattato questo mito nella sua opera andata perduta, gli *Heteroioumena*. Inoltre, nel fr. 685 (Pfeiffer) di Callimaco, restituitoci dallo schol. (KUEAG) a Theocr. II, 17, veniamo a conoscenza del fatto che Ἰυγξ (*torcicollo*), la figlia di Eco o di Peito, viene trasformata da Era in un uccello, per essere stata l'artefice dell'innamoramento di Zeus per Io:

Ἰυγξ: ὄρνεον Ἀφροδίτης, (...) ἢ <παρὰ> τὴν Ἰυγγα, ἣν φησι Καλλίμαχος Ἰχχοῦς θυγατέρα, φαρμακεύειν δὲ τὸν Δία, ὅπως ἂν αὐτῇ<sup>84</sup> μιχθῆ· ὅθεν ὑπὸ Ἦρας εἰς ὄρνιθᾶριον αὐτὴν μεταβληθῆναι καὶ συνεργεῖν ταῖς φαρμακείαις.

<sup>83</sup> Cfr. Suda s.v. Καλλίμαχος. Sull'argomento vedi anche CAHEN 1929, pp. 96-110.

<sup>84</sup> Su questo pronome gli Scolii non concordano, pertanto, sebbene prevalga questa versione del testo, tuttavia, nel testimone K si legge αὐτῷ. Per una rassegna completa delle fonti letterarie che riportano questo episodio mitico, vedi PFEIFFER 1949, p. 449.

Ancora in Diodoro (3, 74) viene riferita la versione, raccontata dagli abitanti della Libia, secondo la quale, il “secondo” Dioniso, che sarebbe poi diventato sovrano d’Egitto, era figlio di Zeus e di Io:

(...) τὸν δὲ δεύτερόν (scil.: Διόνυσον) φασιν ἔξ Ἰοῦς τῆς Ἰνάχου Διὶ γενόμενον βασιλεύσαι μὲν τῆς Αἰγύπτου (...)

Il mito di Io però trova spazio anche in un altro versante narrativo, che potremmo definire “razionalistico”, in cui il mito viene rimodellato e ritagliato su misura del segmento di storia che si vuole raccontare ma le cui origini sono tanto lontane quanto leggendarie e fantastiche. Così ritorniamo all’incipit delle *Storie* di Erodoto<sup>85</sup> in cui il rapimento di Io, la figlia del re di Argo, da parte di mercanti fenici, costituisce, la causa prima, la più lontana, ma non per questo meno importante, quasi una sorta di *aition* dell’inevitabile ed oramai insanabile frattura fra Oriente e Occidente.

Anche la trattazione di questo mito da parte di Licofrone, l’autore della singolare opera sotto forma di monologo, l’*Alessandra* risente del modello erodoteo, sebbene vi sia un esplicito riferimento, come detto sopra, all’epiteto βοῶπις che rimanda, in modo non esplicito, alla metamorfosi della fanciulla in giovenca. Si leggano infatti i seguenti versi (1291-1295)<sup>86</sup>:

ῥΟλοιντο ναῦται πρῶτα Καρνῖται κύνες,  
οἱ τὴν βοῶπιν ταυροπάρθενον κόρην  
Λέρνης ἀνηρείψαντο, φορτηγοὶ λύκοι,  
πλάτιν πορεύσαι κῆρα Μεμφίτη πρόμῳ,  
ἔχθρας δὲ πυρσὸν ἦραν ἠπεῖροις διπλαῖς.

*Fossero morti i naviganti Carniti,  
quei cani, quei lupi rapaci che portarono via  
la ragazza dai grandi occhi mutata in giovenca  
per offrirla in moglie al sovrano di Menfi,  
e sollevarono l’inimicizia tra i due continenti.*  
(traduz. di M. Fusillo)

<sup>85</sup> Sul passo in questione vedi ROSE 1940, pp. 78-84.

<sup>86</sup> Sui versi in questione cfr. WEST 1984, pp. 151-154.

La singolare vicenda di Io viene ricostruita anche da Palefato, che nel *De incredibilibus* (XLII), offre una lucida e singolare versione della storia, alquanto “distante” dalle versioni offerte dai testi tragici presi in esame:

[Περὶ Ἰοῦς.]

Φασὶ τὴν Ἰὼ ὡς ἐκ γυναικὸς βοῦς γενομένη  
καὶ οἰστρήσασα, διὰ τῆς θαλάσσης εἰς Αἴγυπτον  
ἐξ Ἄργους ἀφίκετο. ὅπερ ἐστὶν ἀπίθανον, τὸ \*\*\*  
καὶ τοσαύτας ἡμέρας ἄσιτον μένειν. τὸ δὲ ἀληθὲς  
ἔχει ὧδε. Ἰὼ βασιλέως τῶν Ἀργείων ἦν θυγάτηρ. 5  
ταύτη οἱ ἀπὸ τῆς πόλεως τιμὴν ἔδωκαν ἰέρειαν εἶναι  
τῆς Ἑρας τῆς Ἀργείας. αὕτη ἔγκυος γενομένη καὶ  
δείσασα τὸν πατέρα καὶ τοὺς πολίτας ἔφυγεν ἐκ τῆς  
πόλεως. οἱ δὲ Ἀργεῖοι κατὰ ζήτησιν ἐξιόντες, ὅπου  
δᾶν εὗρον συλλαμβάνοντες ἐν δεσμοῖς εἶχον. ἔλεγον 10  
οὖν ὡσπερ βοῦς οἰστρήσασα διαφεύγει” \*\*\*\* (...).

*Dicono che Io, da donna, essendo diventata una giovenca  
ed essendo diventata furiosa, attraverso il mare, da Argo,  
giunse in Egitto. Questa storia è inverosimile, \*\*\*  
ed anche digiuna restasse per altrettanti giorni.  
La verità è questa: Io era figlia del re di Argo. 5  
I cittadini le diedero l'onore di essere una sacerdotessa  
di Era argiva. Ella essendo rimasta incinta  
e temendo il padre e i cittadini, fuggì dalla città.  
Gli Argivi andarono alla sua ricerca e, non appena la trovarono,  
la riportarono in patria in catene. 10  
E dicevano pertanto «fugge come una giovenca furiosa» \*\*\* (...).*

In età augustea, il genio creativo di Ovidio immortalò, nelle *Metamorfosi* (I, vv. 583- 750), il noto episodio, tramandato, come si è potuto notare, da molteplici e svariate fonti antiche. Nella sua ricostruzione dei fatti, la vicenda viene presentata mettendo in risalto sia la violenza subita da Io, vittima della passione improvvisa di Zeus, sia la disperazione che assale il padre Inaco, non

appena si rende conto del triste destino toccato alla figlia<sup>87</sup>, così come si evince dalla lettura dei seguenti versi (*Met.* I, vv. 588-600; 639-663):

Viderat a patrio redeuntem Iuppiter illam  
flumine et 'o virgo Iove digna tuoque beatum  
nescio quem factura toro, pete' dixerat 'umbras  
altorum nemorum' (et nemorum monstraverat umbras) 590  
'dum calet, et medio sol est altissimus orbe!  
quodsi sola times latebras intrare ferarum,  
praeside tuta deo nemorum secreta subibis,  
nec de plebe deo, sed qui caelestia magna 595  
sceptra manu teneo, sed qui vaga fulmina mitto.  
ne fuge me!' fugiebat enim. iam pascua Lerna  
consitaque arboribus Lyrcea reliquerat arva,  
cum deus inducta latas caligine terras  
occuluit tenuitque fugam rapuitque pudorem. 600  
(...)

*L'aveva vista tornare Giove dal fiume suo padre,  
e: «Vergine degna di Giove», le aveva detto, «fortuna dell'uomo,  
chiunque egli sia, che prenderai nel tuo letto, entra nell'ombra  
profonda dei boschi» (e le aveva indicato le ombre dei boschi); 590  
«finché fa caldo e sta all'apice il sole, a metà del suo corso.  
Se poi hai paura d'entrare da sola dove si appostano le belve,  
hai un dio per proteggerti: senza pericolo ti spingerai nel più folto dai boschi.  
Un dio non del volgo: io sono colui che sostiene lo scettro celeste 595  
nella gran mano, che scagli le folgori erranti.  
Non scappare!». Lei invece scappava, e già si lasciava alle spalle  
i pascoli di Lerna, e sul Liceo le campagne alberate.  
Ma il dio, suscitando una nebbia, nascose dovunque il paesaggio,  
frenò la fuga di lei, e a forza le tolse il pudore. 600  
(...)*

---

<sup>87</sup> Sulla presentazione del personaggio di Inaco (figlio di Oceano e Teti), fiume che caratterizza il territorio di Argo ed anche primo re di Argo, cfr. BARCHIESI 2005, p. 217, in cui si evidenzia come Ovidio non presti importanza alla dimensione genealogica, che nelle fonti greche trovava invece più spazio, per dare maggior rilievo alla componente “umanizzante” del dio fluviale che piange per la sorte della figlia. Da notare inoltre come Ovidio recuperi la tradizione “più antica” del mito, secondo la quale Io viene mutata interamente in giovenca, e non solo parzialmente, o in forma ibrida.

Venit et ad ripas ubi ludere saepe solebat, 640  
 Inachidas ripas, novaque ut conspexit in unda  
 cornua, pertimuit seque exsternata refugit.  
 naides ignorant, ignorat et Inachus ipse,  
 quae sit; at illa patrem sequitur sequiturque sorores  
 et patitur tangi seque admirantibus offert. 645  
 decerptas senior porrexerat Inachus herbas:  
 illa manus lambit patriisque dat oscula palmis  
 nec retinet lacrimas et, si modo verba sequantur,  
 oret opem nomenque suum casusque loquatur;  
 littera pro verbis, quam pes in pulvere duxit,  
 corporis indicium mutati triste peregit. 650  
 'me miserum!' exclamat pater Inachus inque gementis  
 cornibus et nivea pendens cervice iuvencae  
 'me miserum!' ingeminat; 'tune es quaesita per omnes  
 nata mihi terras? tu non inventa reperta  
 luctus eras levior! retices nec mutua nostris 655  
 dicta refers, alto tantum suspiria ducis  
 pectore, quodque unum potes, ad mea verba remugis!  
 at tibi ego ignarus thalamos taedasque parabam,  
 spesque fuit generi mihi prima, secunda nepotum.  
 de grege nunc tibi vir, nunc de grege natus habendus. 660  
 nec finire licet tantos mihi morte dolores;  
 sed nocet esse deum, praeclusaque ianua leti  
 aeternum nostros luctus extendit in aevum.'

*Si spinse anche fino alle sponde dove aveva giocato a suo tempo,  
 le sponde dell'Inaco: ma guardarsi nell'acqua le corna straniere 640  
 bastò per farla tremare e fuggire da sé, inorridita.  
 Che sia lei non lo sanno le Naiadi, non lo sa l'Inaco:  
 ma lei va dietro al padre, va dietro alle sorelle  
 si lascia toccare e ne accetta gli sguardi stupiti.  
 Il vecchio Inaco va offrendole dell'erba strappata per lei: 645  
 Lei gli lecca le mani, bacia le palme del padre  
 senza frenare le lacrime, e so solo trovasse le frasi  
 chiederebbe aiuto, direbbe chi è e la sua storia.  
 In luogo delle parole, traccia lettere in terra col piede  
 per denunciare la triste ventura del corpo cambiato. 650  
 «Ah, che disgrazia!» esclama Inaco, il padre; e ripete,  
 abbracciando le corna e il collo di neve alla giovenca che piange,  
 «Ah, che disgrazia!» davvero sei tu la figlia che cerco  
 da un capo all'altro del mondo? Non trovarti era il lutto più lieve  
 di questo trovarti. Tu taci: a quello che dico 655  
 non rispondi, ma tiri soltanto sospiri dal fondo del petto  
 e se parlo muggisci in risposta: non sai fare che questo.  
 E io che senza sapere preparavo per te faci e talamo  
 e già mi aspettavo un genero prima, e poi dei nipoti!  
 E adesso, il marito l'avrai dentro al gregge, e dal gregge un tuo figlio. 660*

*E non mi è concesso finirlo con la morte, il mio immenso dolore:  
essere un dio è una sciagura: mi sbarra la porta dei morti  
e prolunga il mio lutto per ere interminabili.»*

(traduz. di L. Koch)

Infine la versione più tarda dello Pseudo-Apollodoro, da cui siamo partiti, non aggiunge informazioni preziose per la ricostruzione della vicenda, sembra piuttosto rifarsi alle versioni precedenti al teatro di Eschilo. A questo punto possiamo riprendere l'ipotesi precedentemente accennata sulla presunta collocazione della trama originaria proprio nei pressi di Argo, dove era attestato un importante culto della dea Era<sup>88</sup>. Come abbiamo visto dalle fonti prese in esame la prima sacerdotessa della dea venne chiamata Καλλιθήη o Καλλίθουα, due attributi su cui si sviluppa l'analisi di FORBES IRVING 1990, pp. 47-50, che approfondisce il legame fra il culto di Era e quello del suo animale sacro, la mucca, associato alla maternità e alla famiglia. Lo studioso, pur in presenza di tali fonti non propende né per un'identificazione, *ipso facto*, della giovane Io con un'ipostasi della dea, sotto le sembianze di un bovino, né per l'ipotesi di un passaggio da un culto della dea di tipo teriomorfico ad un culto di tipo antropomorfico<sup>89</sup>. Del resto l'epiteto βοῶπις, in Omero, non si ritrova esclusivamente in relazione ad Era, ma anche in relazione ad altre figure femminili<sup>90</sup>. Ad ogni modo, anche se l'identificazione con Era non appare inevitabile, è indubbio che entrambe le due figure femminili, pur nelle attestazioni del mito, siano associate a due forme diverse di relazione uomo-donna e della

---

<sup>88</sup> Per la trattazione sistematica delle stirpi, appartenenti ai centri abitati più importanti della Grecia, tra cui Argo, si rimanda a ROSE 1958<sup>6</sup>, pp. 271 sgg..

<sup>89</sup> Sul rapporto fra racconti mitici e tradizioni rituali vedi anche BURKERT 1979, pp. 56-58: secondo lo studioso infatti «myth and ritual are means of communication, promoting mutual understanding and solidarization. Ritual is older, since it occurs even in animals; but this does not mean that myth necessarily originates in ritual (...)».

<sup>90</sup> Cfr. II, III, 141-145: «Ἦς εἰποῦσα θεὰ γλυκὺν ἕμερον ἔμβαλε θυμῶ/ ἀνδρὸς τε προτέρου καὶ ἄστεος ἠδὲ τοκῆων-/ ἀντίκα δ' ἄργεννήσι καλυψαμένη ὀθόνησιν / ὄρμᾶτ' ἐκ θαλάμοιο τέρεν κατὰ δάκρυ χέουσα / οὐκ οἶη, ἅμα τῆ γε καὶ ἀμφίπολοι δὲ ἔποντο, / Αἴθρη Πιτθῆος θυγάτηρ, Κλυμένη τε βοῶπις-/ αἶψα δ' ἔπειθ' ἵκανον ὅθι Σκαῖαι πύλαι ἦσαν». Vedi anche II VII, 8-10: «Ἔνθ' ἐλέτην ὃ μὲν υἱὸν Ἄρη θόοιο ἀνακτος, / Ἄρηνην καιετόντα Μενέσθιον, ὃν κορυνήτης / γείνατ' Ἄρηίθοος καὶ Φυλομέδουσα βοῶπις.».

maternità: da una parte abbiamo la stilizzazione del legame istituzionalizzato nel vincolo matrimoniale (Era è moglie-sorella di Zeus), dall'altra abbiamo l'espressione di una relazione staccata da qualunque riconoscimento formale all'interno della quale viene concepito un figlio, il quale però verrà allevato all'interno di un nucleo familiare stabilizzato e regolarizzato giuridicamente (Io diventa la moglie di Telegono, re dell'Egitto). È possibile affermare dunque che questo mito fornisca ad entrambe le due tipologie di unione un valido paradigma di riferimento, due modelli in apparente conflitto fra loro e destinati ad un riconoscimento reciproco, in cui non era più così facile distinguere i confini labili di entrambi.

Nel campo delle arti figurative il mito di Io, amata da Zeus e trasformata in giovenca, è stato oggetto di numerose raffigurazioni, soprattutto nelle ceramiche e negli affreschi murali, come quelli rinvenuti a Pompei<sup>91</sup>. Nel corso dei secoli tuttavia, la presentazione della metamorfosi animale, toccata in sorte alla protagonista, ha subito notevoli cambiamenti, come testimoniato dalle due tavole inserite nell'Appendice al capitolo.

Nel primo caso<sup>92</sup> ci troviamo di fronte a una raffigurazione di Io, con il corpo di mucca, ed il volto di donna, suggellato dalla presenza delle corna, quasi a voler marcare il totale stravolgimento della persona, oramai completamente trasformata in giovenca, ma ancora consapevole della propria umanità e delle proprie capacità intellettive. Il cambiamento di genere, infatti, da essere umano a essere animale, non altera, nelle "vittime" della furia amorosa di Zeus, le facoltà intellettive, sebbene venga meno la voce umana, sostituita, in questo caso, dal muggito, tipico della mucca. Accanto ad Io, comunque, spicca la presenza di Argo, qui raffigurato con la barba, ricoperto da un corto chitone e con il braccio destro alzato, mentre impugna un bastone, con lo sguardo rivolto indietro, verso Ermete<sup>93</sup>, in procinto di attaccare il guardiano di Io ed ucciderlo con la sua spada.

---

<sup>91</sup> Per un approfondimento delle fonti iconografiche di questi mito, si rimanda a ICARD-GIANOLIO, *LIMC* s.v. *Io*, pp. 661-676; SCHEFOLD 1981, pp. 133-137.

<sup>92</sup> Si tratta di un'*oinochoe* lucana, conservato a Boston (MFA 1901. 562), risalente probabilmente alla prima metà del V sec. a.C..

<sup>93</sup> Come abbiamo visto dalla lettura delle fonti letterarie, l'arrivo di Ermete, voluto da Zeus, è finalizzato all'uccisione di Argo, incaricato da Era di sorvegliare Io-giovenca.

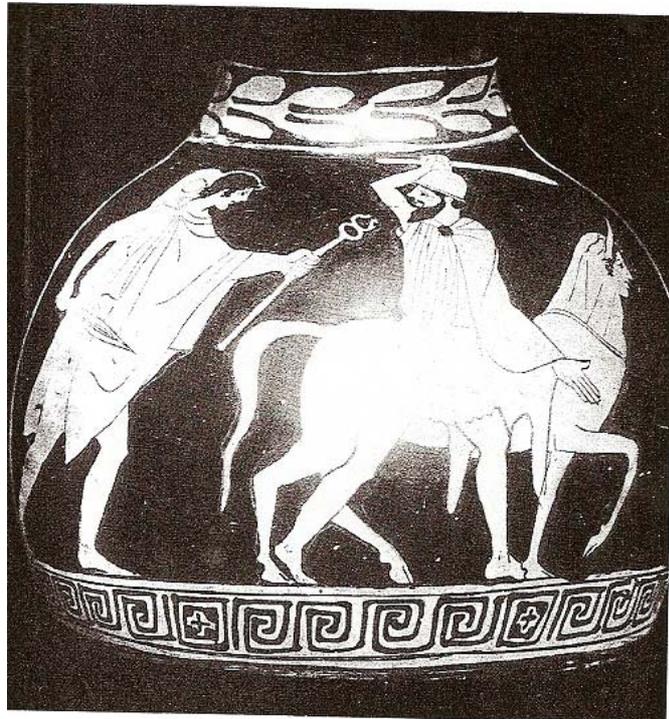
Nel secondo caso<sup>94</sup> invece, la protagonista ha mantenuto il corpo e la fisionomia di donna, ma il volto è rifinito con le corna e le orecchie di mucca, evidente segnale dell'avvenuto processo metamorfico. Sulla scena si stagliano soltanto due figure: Io e Zeus, raffigurato con lo scettro regale sulla mano destra, mentre con la sinistra si rivolge alla fanciulla, che sembra intenta a fuggire, toccandole le spalle, quasi a volerla rassicurare e tranquillizzare.

Per capire la genesi di questa evoluzione nella rappresentazione di Io, nel corso dell'età classica prima, e delle epoche successive poi, è possibile affermare, come sostiene HENLE 1973, p. 27, che «Io transformed by Zeus is also transformed in the pictorial tradition. A heifer at first, she sheds her cow form and becomes a horned maiden, perhaps under the influence of Io in the *Prometheus*». Tuattavia si può invece supporre, come afferma ICARD-GIANOLIO, *LIMC*, s.v. *Io*, p. 675, che Eschilo «n'invente pas, et que cet aspect d'Io était alors familier au public athénien (...)». Pertanto la studiosa conclude dicendo che: «ces transformations successives d'Io, de génisse en μειζόμβροτον τέρας, “mostre hybride”, puis en femme porvue de cornes, proviennent plutôt de la tendance générale qu'avaient les Grecs à humaniser peu à peu les êtres zoomorphes des temps primitif, tendance qui s'affirme au plus haut point à l'époque classique».

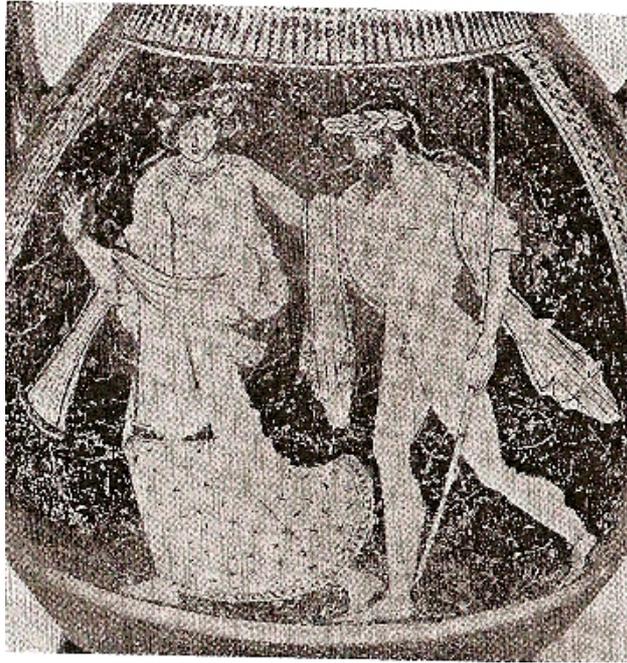
---

<sup>94</sup> Si tratta di una *pelike* attica, conservata presso il Museo Nazionale Spinelli di Napoli (2041), datata intorno al 440 a.C..

## Appendice iconografica



Ermes, Argo ed Io  
*Oinochoe* lucana (440-430 a.C.)  
Boston MFA (1901. 562)



Zeus ed Io  
*Pelike* attica (440 a.C. circa)  
Napoli, Museo Nazionale Spinelli (2041)

### 3.2. Zeus ed Europa: “metamorfosi in fuga”

Europa, sorella di Cadmo, è figlia di Telepassa e di Agenore (o di Fenice)<sup>95</sup>, re di Tiro o di Sidone. Rapita da Zeus, nell’aspetto di toro o da un toro che era stato inviato dallo stesso Zeus, fu condotta a Creta dove sappiamo da Omero (per bocca di Zeus) che partorì due figli: *Minosse* e *Radamante*. Il sovrano dell’Olimpo, rivolgendosi ad Era (forse con troppa ingenuità!), ci mette anche a conoscenza del fatto che la fanciulla fenicia era stata uno dei suoi amori passati, una delle fanciulle di nobili natali, di cui si era invaghito e che gli aveva garantito una discendenza illustre (*Il.* XIV, 312-328):

Τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·  
Ἴηρη κείσε μὲν ἔστι καὶ ὕστερον ὀρμηθῆναι,  
νῶϊ δ' ἄγ' ἐν φιλότῃ τραπεύομεν εὐνηθέντε.  
οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ᾦδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς  
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν,  
οὐδ' ὀπότε ἠρασάμην Ἴξιονίης ἀλόχοιο,

315

<sup>95</sup> Per ulteriori approfondimenti sulla stirpe di Europa, vedi Ps.-Apollodoro (III, 1, 1). L’autore della *Biblioteca* ci informa anche delle conseguenze che seguirono il rapimento della giovane: il padre ordinò ai suoi figli maschi (Fenice, Cilice e Cadmo) di andare a cercarla e di non ritornare senza di lei, ma la ricerca fu vana per ognuno di loro, tanto che Cadmo decise di consultare l’oracolo a Delfi, che avrebbe dato il seguente responso (*Bibl.* III, 4, 1): « ὁ δὲ θεὸς εἶπε περὶ μὲν Εὐρώπης μὴ πολυπραγμονεῖν, χρῆσθαι δὲ καθοδηγῶ βοῖ, καὶ πόλιν κτίζειν ἔνθα ἂν αὐτῇ πέσῃ καμοῦσα. τοιοῦτον λαβὼν χρησμὸν διὰ Φωκέων ἐπορεύετο, εἶτα βοῖ συντυχῶν ἐν τοῖς Πελάγοντος βουκολίαις ταύτη κατόπισθεν εἶπετο. ἡ δὲ διεξιούσα Βοιωτίαν ἐκλίθη, πόλις ἔνθα νῦν εἰσι Θήβαι». Il rapimento di Europa è pertanto legato ad importanti miti di fondazione, non solo per quanto riguarda la Tebe in Beozia, ma anche per le regioni dell’Asia minore in cui si stabilirono gli altri due fratelli: la Fenicia e la Cilicia. Sull’argomento vedi anche WEST 1997, pp. 450-452, in cui lo studioso mette a confronto la vicenda di Europa con quella di Io e si interroga sulle analogie e le differenze che intercorrono fra entrambe, ponendo tali miti all’interno di un “circuito” di antiche tradizioni semitiche e bibliche. Da ricordare infine che durante le sue peregrinazioni, alla ricerca della sorella, Cadmo avrebbe lasciato a Rodi un lebete, sul quale erano iscritte delle lettere fenicie. Da qui la tradizione vuole che l’alfabeto fosse stato importato in Grecia dalla Fenicia. Sull’argomento si rimanda al testo della GUARDUCCI 1967, pp. 46, 326, in cui la studiosa ribadisce che non si tratta di una notizia storica in sé, ma di una prova che i Greci avessero la consapevolezza che il proprio sistema di scrittura provenisse dalla Fenicia.

ἦ τέκε Πειρίθοον θεόφιν μήστωρ' ἀτάλαντον·  
οὐδ' ὅτε περ Δανάης καλλισφύρου Ἀκρισιώνης, 320  
ἦ τέκε Περσῆα πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν·  
οὐδ' ὅτε Φοίνικος κούρης τηλεκλειτοῖο,  
ἦ τέκε μοι Μίνων τε καὶ ἀντίθεον Ῥαδάμανθον·  
οὐδ' ὅτε περ Σεμέλης οὐδ' Ἀλκμήνης ἐνὶ Θήβῃ,  
ἦ ῥ' Ἡρακλῆα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα·  
ἦ δὲ Διώνυσον Σεμέλῃ τέκε χάρμα βροτοῖσιν· 325  
οὐδ' ὅτε Δήμητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάσσης,  
οὐδ' ὅποτε Λητοῦς ἔρικυδέος, οὐδὲ σεῦ αὐτῆς,  
ὥς σέο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὺς ἕμερος αἰρεῖ.

*Ma le rispose Zeus che le nubi raccoglie:  
«Era, laggiù puoi ben andare più tardi:  
vieni ora, stendiamoci e diamoci all'amore.  
Mai così desiderio di dea o di donna mortale 315  
mi vinse, spandendosi dappertutto nel petto,  
non quando bramai la sposa d'Issione,  
che generò Pirítoo, pari ai numi per senno,  
o Danae Acrisioníde dalla bella caviglia,  
che Perseo generò, glorioso fra gli eroi; 320  
o la figliola di Fenice ampia ampia fama,  
che mi diede Minosse e Radamante divino;  
o Semele o Alcmena in Tebe,  
che Eracle mi diede, il figlio saldo cuore,  
e Semele generò Dioniso, letizia degli uomini; 325  
o Demetra, la regina riccioli belli,  
o Latona gloriosa, e neppure te,  
tanto ti bramo ora, il desiderio dolce mi vince!*  
(traduz. di Rosa Calzecchi Onesti)

In Esiodo, nel *Catalogo delle donne*, viene confermata la versione omerica, però i figli nati dalla loro relazione sono tre: Minosse, Radamante e Sarpedonte. Ecco qui di seguito riportato il testo del fr. 140 (M.-W.), restituitoci dallo Schol. AB II. 12, 307, di cui si riporta il testo qui di seguito:

Εὐρώπην τὴν Φοίνικος Ζεὺς θεασάμενος ἔν τινι λειμῶνι μετὰ νυμφῶν ἄνθη ἀναλέγουσαν ἠράσθη, καὶ κατελθὼν ἤλλαξεν ἑαυτὸν εἰς ταῦρον καὶ ἀπὸ τοῦ στόματος κρόκον ἔπνει· οὕτως δὲ τὴν Εὐρώπην ἀπατήσας ἐβάστασε καὶ διαπορθμεύσας εἰς Κρήτην ἐμίγη αὐτῇ· εἶθ' οὕτως συνώκισεν αὐτὴν Ἀστερίωνι τῷ Κρητῶν βασιλεῖ· γενομένη δὲ ἔγκυος ἐκείνη τρεῖς παῖδας ἐγέννησε,

Μίνωα, Σαρπηδόνα καὶ Ῥαδάμανθον.

*Avendo visto Europa, figlia di Fenice, in un prato, con delle fanciulle, mentre raccoglieva dei fiori, si innamorò di lei e, sceso dal cielo, si trasformò in un toro e spirava dalla bocca un profumo di croco<sup>96</sup>; così, dopo averla ingannata, la portò via e, dopo averla condotta a Creta, si unì a lei. Poi la fece sposare con Asterione, il re di Creta; rimasta incinta Europa generò tre figli: Minosse, Sarpedonte e Radamante.*

Nell'ambito della produzione lirica epica e corale arcaica e tardo-arcaica, si può citare, ad esempio, il caso di Simonide<sup>97</sup>, che, nel fr. 57 (Page), chiamato *Europa*, con riferimento all'episodio mitico in questione, «(...) τὸν ταῦρον ὅτε μὲν ταῦρον ὅτε δε μῆλον ὅτε δε πρόβατον ὀνομάζει». La lirica corale costituì del resto un ambiente fertile per la trattazione di questa materia, come si evince dalla testimonianza dello Schol. alle *Fenicie* di Euripide (v. 670), che ci restituisce Stesicoro, fr. 195 (Page), in cui si afferma che il poeta «ἐν Εὐρωπείαι τὴν Ἀθηνᾶν ἐσπαρκέναι τοὺς ὀδόντας φησίν» e dallo Schol. AB II. 12, 292, alla fine del quale si afferma che «ἡ ἱστορία παρὰ Ἡσιόδου καὶ Βακχυλίδου». <sup>98</sup> Inoltre, se si prende in esame la testimonianza dello storico Acusilao<sup>99</sup> di Argo, troviamo un altro dettaglio significativo, che contribuisce a rendere più chiara la storia, ovvero si dice che Europa sarebbe stata rapita e condotta da Zeus, dal medesimo toro che Eracle avrebbe catturato durante una delle sue fatiche.

Alla luce di quanto detto finora si può notare come questo mito presenti due precise varianti: secondo la prima, Zeus si trasforma in toro per rapirla e portarla a Creta; nella seconda variante, Zeus invierebbe un toro nel paese di

---

<sup>96</sup> Questo particolare, ripreso successivamente da Mosco, in età ellenistica, contribuisce a rendere il toro misterioso ed ammaliante, del tutto diverso dagli stereotipi di selvatichezza e indomabilità, propri di questo animale.

<sup>97</sup> Si tratta di una citazione tratta da Aristofane di Bisanzio, contenuta in Miller, *Mélanges*, p. 430, in cui leggiamo che «Simonide nell'opera intitolata "Europa" chiama il toro, a volte con il nome di toro, altre volte montone, altre volte ancora pecora ».

<sup>98</sup> La testimonianza è contenuta in Bacchyl., *dith.* 10 (Maehler).

<sup>99</sup> *FgrHist* 2 F 29 (Jacoby), restituitoci dallo Pseudo-Apollodoro, II, 5, 7: «ἕβδομον ἐπέταξεν ἄθλον τὸν κρήτα ἀγαγεῖν ταῦρον. τοῦτον Ἀκουσίλαος μὲν εἶναι φησι τὸν διαπορθμεύσαντα Εὐρώπην Δί».

Europa per portarla via.<sup>100</sup> La prima delle due versioni si ritrova anche in un'opera di Euripide, intitolata *Frisso*, di cui restano pochi frammenti.<sup>101</sup> Fra le fonti indirette è opportuno considerare il testo dello Pseudo-Eratostene (*Catast.* XIV), nella sezione dedicata alla costellazione del Toro:

#### Ταύρου.

Οὗτος λέγεται ἐν τοῖς ἄστροις τεθῆναι διὰ τὸ  
Εὐρώπην ἀγαγεῖν ἐκ Φοινίκης εἰς Κρήτην διὰ τοῦ  
πελάγους, ὡς Εὐριπίδης φησὶν ἐν τῷ Φρίξῳ· χάριν  
δὲ τούτου ἐν τοῖς ἐπιφανεστάτοις ἐστὶν ὑπὸ Διὸς τι-  
μηθεῖς. ἕτεροι δὲ φασὶ βοῦν εἶναι τῆς Ἰοῦς μίμημα·  
χάριν δὲ ἐκείνης ὑπὸ Διὸς ἐτιμήθη τὸ ἄστρον.

(ediz. a cura di C. Robert)

#### del Toro

*Si dice che questo sia stato posto fra le stelle, per il fatto che abbia condotta Europa dalla Fenicia verso Creta, attraverso il mare, come Euripide dice nel "Frisso". Per questo motivo è stato assegnato da Zeus fra quegli astri più luminosi. Altri dicono che sia una giovenca, ad imitazione di Io. Per lei questo animale fu onorato come un astro.*

---

<sup>100</sup> Ad ogni modo, sia in Esiodo che in Bacchilide la metamorfosi di Zeus viene esplicitata con chiarezza, non lasciando dubbi in proposito.

<sup>101</sup> Per il nostro discorso, interessante è il fr. 820 *TrGF* Nauck, restituitoci, per tradizione indiretta, sia dallo Pseudo-Eratostene, *Catast.*, XIV, sia dal poema di Igino, *Astronom.*, 2, 21, 469, sia dallo storico bizantino Giovanni Malala (*Chron.* p. 31). Prendiamo in considerazione proprio quest'ultima fonte, che ci riporta la *vulgata* più conosciuta a proposito della metamorfosi messa in atto da Zeus per rapire Europa: «Εὐρώπεια. ἐξ ἧς ἔσχεν υἷὸν τὸν Μίνω, καθὼς καὶ Εὐριπίδης ὁ σοφώτατος ποιητικῶς συνεγράψατο, ὅς φησι, Ζεὺς μεταβληθεὶς εἰς Ταῦρον τὴν Εὐρώπην ἤρπασεν. ἔκτισε δὲ ἐν τῇ αὐτῇ Κρήτῃ». Sempre dallo stesso scrittore ricostruiamo un ramo della discendenza di Zeus ed Europa, ovvero veniamo a conoscenza del fatto che Menelao è figlio di Erope, a sua volta figlia di Catreo, uno dei quattro figli di Minosse. Il re di Sparta, infatti, a Gortina, nell'isola di Creta, era solito sacrificare annualmente, ai suoi antenati illustri e proprio durante uno di questi sacrifici era giunto a Sparta il figlio di Priamo, Paride, che alla vista di Elena viene sopraffatto dalla passione verso di lei. Questo il racconto dello scrittore (*Chron.* p. 39): «Ἐν τῷ δὲ διάγειν τὸν Μενέλαον ἐπὶ τὴν Κρήτην θυσιάζοντα Διὶ Ἄστερίῳ καὶ τῇ Εὐρώπῃ ἐν τῇ Γορτύνη πόλει συνέβη τὴν Ἑλένην κατελθεῖν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ παλατίου αὐτῆς εἰς τὸ ἐωρισθῆναι μετὰ τῆς Αἴθρας τῆς συγγενίδος τοῦ Μενελάου ἐκ Πέλοπος καὶ τῆς Κλυταιμνήστρας ἐκ γένους τῆς Εὐρώπης. ὁ δὲ Πάρις παρακύψας εἰς τὸν παράδεισον καὶ προσεσηκῶς τῷ κάλλει τῆς Ἑλένης καὶ τὴν νεότητα, βληθεὶς ἔρωτι εἰς αὐτήν.»

Della storia di Europa si occupò anche Eschilo, nella tragedia intitolata “*I Cari o Europa*”, in cui si ritrova lo stesso numero di figli già visto in Esiodo e Bacchilide, mentre in Omero<sup>102</sup>, come detto in precedenza, i figli nati dall’unione di Zeus ed Europa sono soltanto Minosse e Radamante, Sarpedonte è detto figlio di Laodamia. Ora, nei frammenti rimasti la protagonista si lamenta dell’inganno subito dal padre degli dei, nonché delle drammatiche sorti del terzo figlio, Sarpedone (o Sarpedonte), che era morto durante l’assedio di Troia, dove si era recato per offrire il suo aiuto ai troiani. Quest’opera<sup>103</sup> (per quanto gli studiosi siano riusciti a ricostruire) sembra indagare nei sentimenti di Europa che, nei versi superstiti, recupera il suo passato attraverso un flash-back in cui ripercorre i momenti più intensi della propria vita. Ecco qui di seguito i primi versi del monologo di Europa (fr. 99 Radt), vv.: 1-7:

<EYPΩΠΗ>

ταύρω τε λειμών ξένια πάμβοτος παρα.  
 τοιόνδε μὲν Ζεὺς κλέμμα πρεσβύτου πατρὸς  
 αὐτοῦ μένων ἄμοχθον ἤγνυσεν λαβεῖν.  
 τί οὔν; τὰ πολλὰ κείνα διὰ παύρων λέγω·  
 γυνὴ θεῶ μειχθεῖσα παρθένου σέβας  
 ἤμειψε, παίδων δ' ἐζύγη ξυνάονι.  
 καὶ τρὶς γοναῖσι τοὺς γυναικείους πόνους  
 ἐκαρτέρησ' ἄρουρα, (...).

5

<Europa>

*Al toro si presentò davanti un prato ospitale, rigoglioso di frutti.  
 Tale fu l’inganno, che Zeus escogitò, per rapirmi al mio vecchio padre,*

<sup>102</sup> *Il. VI*, 196-99.

<sup>103</sup> A questa tragedia, tramandata sotto un duplice titolo (*I Cari o Europa*), sono stati attribuiti i fr. 99-101 *TrGF* 3 99 F (Radt). Fra questi, il fr. 99 ci informa sulla storia della morte di Sarpedonte e dei sentimenti di angoscia e dolore provati dalla madre Europa. Presumibilmente, per via del titolo, la scena si svolge in Caria, ma, secondo WECKLEIN 1880, p. 418, si tratterebbe di un’opera spuria, il cui autore avrebbe preso spunto dal *Reso* pseudo-Euripideo. Al v. 6, degna di rilievo si presenta la lezione del Weil, la cui proposta enfatizza, tramite la prima persona dell’oristo sigmatico del verbo ἀμείβω, il resoconto della protagonista, che sta narrando le vicende precedenti la morte del figlio Sarpedonte. La protagonista ripercorre infatti i momenti più toccanti del suo singolare rapimento, dell’unione con Zeus e della successiva nascita dei tre figli.

*restando fermo lì, senza alcuna fatica.  
E che dire di più? Molti di quei fatti io racconterò con brevi discorsi.  
Una donna mortale, unendosi ad un dio offrì il pudore di fanciulla, 5  
ed ella si legò al padre dei suoi figli.  
E con tre travagli sopportò le sofferenze proprie delle donne (...).*

In questa prima parte del frammento ella si lamenta del furto simulato da Zeus per portarla via da suo padre e aggiunge la sua sofferenza per il fatto che i figli non sono più con lei. In seguito veniamo a conoscenza del fatto che di tutti e tre i suoi figli, quello per cui soffre di più è proprio Sarpedonte destinato a morire sotto le mura di Troia. Il testo non aggiunge altro ma è verosimile supporre che venisse annunciata la sua morte sul campo e la descrizione del dolore della madre, non appena messa al corrente della notizia. Come Eschilo risolva questo dolore e se Zeus si prodighi a consolare Europa, rimane in dubbio. Si può altresì notare come diverse si presentano le modalità del rapimento, così come specificato da Europa: apparentemente Zeus rimane a Creta e manda un toro vero a prenderla, ma il linguaggio di Eschilo non è qui del tutto chiaro. Forse il testo risente dell'influenza di Acusilao<sup>104</sup> il quale afferma, come detto sopra, che il toro era il medesimo animale di Creta che in seguito verrà catturato da Eracle in una delle sue fatiche.

La trattazione del mito di Europa è comunque speculare a quella di Io, infatti, da questa breve disamina delle fonti letterarie fin qui riportate, appare evidente la presenza ricorrente e predominante dell'elemento bovino, ora nella forma di una giovenca, ora nelle sembianze di un toro. Inoltre, dopo l'unione fra i due protagonisti, in entrambi i casi la prole concepita (non sempre è chiaro dove avvenga effettivamente il rapporto) viene affidata alle cure di un padre putativo e pertanto inserita di fatto all'interno di un nuovo nucleo familiare, il cui padre è un personaggio illustre, mortale, un sovrano della località in cui la fanciulla si ritrova a vivere (non per sua scelta), lontano dalla patria e dalla famiglia d'origine<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> *FgrHist* F 29 (Jacoby), tramandatoci dallo Pseudo-Apollodoro, II, 5, 7.

<sup>105</sup> Su questo aspetto si sviluppa l'analisi di SCARPI 1996, pp. 547-48, che rileva come queste embrionali relazioni sentimentali fra Zeus ed eroine, dalla genealogia a volte intricata e contorta, possano rappresentare dei tentativi di "fusione" fra l'elemento umano

Proprio in relazione a questo tema è possibile inserire un'altra riflessione a proposito dello spostamento della sfera di azione nel corso dello sviluppo del mito di entrambe le protagoniste, pertanto si può parlare di un ampliamento dell'*ecumene* da occidente ad oriente, per la storia di Io, mentre si ha un movimento inverso, da oriente ad occidente, nel racconto della vicenda di Europa. In entrambe le vicende inoltre, le protagoniste delle unioni tormentate con Zeus sono costrette a subire le dure conseguenze di tale innamoramento: le due eroine rimangono inermi, sconvolte e stravolte nella propria esteriorità ed interiorità.<sup>106</sup>

Ad ogni modo, uno degli aspetti più significativi dei miti in questione è, come accennato in precedenza, la preminenza dell'elemento bovino nelle sue diverse forme. Si tratta di un filo rosso che attraversa l'intera saga dei discendenti di Inaco, a partire da Io in avanti. Già COOK 1894, pp. 124 sgg., notava come l'immagine del toro fosse associata al dio Poseidone<sup>107</sup> in occasione di epifanie

---

e quello divino. E proprio le nozze di Cadmo, fratello di Europa, con Armonia sarebbero il momento di massima vicinanza fra mondo umano e divino, vicinanza sancita dalla partecipazione di tutti gli dei dell'Olimpo. Se ciò è condivisibile è altrettanto possibile allora ribadire la funzione di "mediazione", fra questi due ambiti, che l'atto della metamorfosi svolgerebbe. Tali tentativi comunque si concluderebbero con un nulla di fatto, nel senso che servirebbero in definitiva a rimarcare con forza le differenze incolmabili fra le due entità. L'immortalità riservata soltanto agli dei verrebbe quindi sancita senza alcuna deroga per gli uomini. Tuttavia è possibile affermare che le nozze di Cadmo e Armonia contribuirebbero a rafforzare il principio secondo il quale soltanto all'interno del regime matrimoniale è possibile realizzare l'equilibrio dell'esistenza umana e tra questa e la dimensione divina.

<sup>106</sup> Molto toccante la descrizione dei sentimenti e delle reazioni provate da Io, in seguito alla sua trasformazione in giovenca, così come la ritroviamo nel poema di Ovidio, *Met.*, I, 632- 638: «*frondibus arborei et amara pascitur herba / proque toro terrae non semper gramen habenti / incubat infelix limosaque fulmina potata. / illa etiam supplex Argo cum bracchia vellet / tendere, non habuit quae bracchia tenderet Argo, / cum bracchia tenderet Argo, / et conata queri mugitus edidit ore, / pertimuitque sonos propriaque exterrita voce est*». Si può notare, tuttavia, come Europa, a differenza di Io, non subirà la vendetta di Era, che per gelosia aveva inflitto indicibili sofferenze alla figlia di Inaco. Inoltre, è opportuno rilevare come, in entrambi i miti (Io ed Europa), l'incontro fra Zeus e la protagonista, venga trattato, nelle fonti prese in esame, con una certa ambiguità, che oscilla fra un puro atto di violenza fisica e una forma appena abbozzata di seduzione/corteggiamento da parte di Zeus, seguito dall'innamoramento delle donne oggetto del desiderio.

<sup>107</sup> Poseidone riveste un ruolo importante all'interno della saga che da Io conduce ad Europa; il dio marino infatti si unisce a Libia, figlia di Epafo (a sua volta, come abbiamo visto, nato dalla relazione fra Io e Zeus), successivamente, nelle vesti di un toro seduce Pasifae (moglie del re di Creta Minosse) e dalla loro unione nascerà il Minotauro, essere mostruoso, dal corpo umano ma dal capo taurino. È possibile pertanto supporre che il

importanti quali la seduzione di Pasifae, moglie di Minosse, oppure l'uccisione di Androgeo, il figlio di Pasifae e del re di Creta. Eppure il legame fra il dio del mare e il toro non doveva sembrare affatto scontato. Anche in Euripide<sup>108</sup> Oceano veniva soprannominato ταυρόκρανος. Si può anche far riferimento alle effigi coniate sulle monete di alcune *poleis* situate nei pressi di corsi d'acqua o del mare, come nel caso di Catana, di Tauromenio e di Camarina<sup>109</sup>. Nelle monete antiche ritrovate in questi centri della Sicilia si hanno tracce della raffigurazione del toro.

Il toro rientrerebbe pertanto, in epoca minoico-micenea, non soltanto nell'isola di Creta, in un "circuito" di simbolismi, metafore, culti e celebrazioni di varia natura, come quelle che, annualmente, riproponevano il matrimonio fra il sole (*alias* il toro) e la luna (*alias* la giovenca) a Cnosso, e fra il cielo e la terra a Gortina<sup>110</sup>. Da questa unione veniva alla luce il Minotauro, dal corpo semibovino,

---

toro, nel quale si celava Zeus quando si unì ad Io - giovenca fosse il medesimo che, successivamente, portò su di sé la giovane Europa verso Creta. Tuttavia, il perché Poseidone venisse rappresentato sotto le sembianze di un toro, non è del tutto chiaro. Secondo le congetture di Strabone (X, II, 19) l'immagine del toro sarebbe un simbolo per esprimere le tipiche forme create dalle onde del mare in ebollizione, forme simili alle corna taurine: «ταύρω μὲν εἰκότα λέγεσθαι τὸν Ἀχελῷόν φασι, καθάπερ καὶ τοὺς ἄλλους ποταμούς, ἀπὸ τε τῶν ἤχων καὶ τῶν κατὰ τὰ ρεῖθρα καμπῶν, ὅς καλοῦσι κέρατα». (*Si dice che il fiume Acheloo sia simile ad un toro, così come anche gli altri fiumi, perché lungo la corrente si formano delle curve che chiamano corna*).

<sup>108</sup> Cfr. Eur. *Or.*, v. 1378.

<sup>109</sup> Vedi SVORONOS 1890, pp. 153-173; per ulteriori approfondimenti sui riti e le celebrazioni, legate ai miti di Pasifae a Cnosso e di Europa a Gortina, si ricorda il testo di COOK 1914, pp. 521-543. Sugli studi archeologici, che hanno messo in risalto i legami fra la tradizione mitica e la storia dei culti religiosi in area egeo-anatolica, si rimanda a GRAZIADIO 2003, pp. 27-69, in cui lo studioso prende in esame una serie di tavolette e sigilli rinvenuti a Cipro, risalenti probabilmente al XV-XIII sec. a.C., sulle quali sono incise figure antropomorfe e teriomorfe. All'interno di questo gruppo, una serie cospicua è rappresentata da soggetti umani associati ad animali con corna, soprattutto bovidi/bucrani e capridi. La fortuna di questi motivi, secondo GRAZIADIO, sarebbe dovuta «al loro importante ruolo in ambito religioso e specificatamente dal loro significato di animali sacrificali (...). Ugualmente indicativo, in questo senso, può essere il motivo del bucranio, in quanto può rappresentare una generica *pars pro toto* corrispondente, nel significato simbolico, all'intero animale (...). In ogni caso, qualunque sia stato l'utilizzo dei crani dei tori rinvenuti nelle aree sacre, il rito del sacrificio rimane molto verosimile. Si presume anzi che le altre ossa siano state usate per produrre cenere da utilizzare come agente nei processi di fusione oppure come combustibile per la produzione di matrici e crogioli o comunque per scopi connessi con la metallurgia». Sulle feste e i sacrifici, che comportavano l'uccisione di buoi ad Atene, cfr. BURKERT 1981, pp. 109-114.

<sup>110</sup> A proposito di Gortina quale teatro della relazione amorosa fra il signore degli dei e la giovane Europa, si può citare il seguente passo di Teofrasto, tratto dall'*Historia*

signore di Creta, indicato con il nome di Asterio o Asterione, e al quale veniva data in sposa Europa, della quale allevava i figli concepiti con Zeus come se fossero i suoi.

Tuttavia il culto del Sole - Luna - Stelle non era confinato solo a Creta ma si estendeva ad altre isole dell'Egeo. Sia Creta che Delo venivano chiamate anche con questo nome, Asteria.<sup>111</sup> Il COOK 1914, pp. 543-549, pertanto, concludeva affermando che il Minotauro di Cnosso, che rappresentava il dio-sole, chiamato Asterio o Asterion, sarebbe da identificarsi con lo stesso Zeus Asterio il cui culto è attestato a Creta in età arcaica. Il mito dunque si intreccia sovente con antiche

---

*plantarum* (I, 9, 5), in cui il filosofo peripatetico accenna brevemente all'incredibile storia del platano sotto le cui fronde si unirono i due amanti: « ἐν Κρήτῃ δὲ λέγεται πλάτανόν τινα εἶναι ἐν τῇ Γορτυναίᾳ πρὸς πηγῇ τινὶ ἢ οὐ φυλλοβολεῖ· μυθολογοῦσι δὲ ὡς ὑπὸ ταύτῃ ἐμίγη τῇ Εὐρώπῃ ὁ Ζεὺς· ». (*Si dice che a Creta, nei pressi di una fonte, a Gortina, vi sia un platano, che non perde mai le foglie; il mito narra infatti che sotto le fronde di questo albero Zeus si sia unito ad Europa*). Anche lo studio delle monete antiche ritrovate a Gortina, risalenti all'incirca al IV sec. a.C., sembrano confermare lo stretto legame fra la città e il mito di Zeus-Europa, come testimoniato da JENKINS 1972, p. 199: «In the south of Crete, the neighbouring cities of Gortyna and Phaistos show a close parallelism in their coins and both have the type of Europa riding on a bull who was, of course, Zeus in disguise carrying her off. Later coins of Gortyna show the scene of a girl seated in a tree, who is probably still Europa or else some more shadowy figure of lost Cretan myth. Sometimes she is partly stripped and in the embrace of a giant eagle, another manifestation of Zeus.». Sul rapporto fra la luna, venerata col nome di Astarte e l'identificazione di quest'ultima con Europa, si veda anche il seguente passo di Luciano, tratto dall'opera *Della dea Siria* (4-6), in cui lo scrittore riferisce di tale leggenda, secondo quanto avrebbero affermato i sacerdoti del tempio della dea Astarte a Sidone, in Fenicia: «Ἐνὶ δὲ καὶ ἄλλο ἱρὸν ἐν Φοινίκῃ μέγα, τὸ Σιδόνιοι ἔχουσιν. ὡς μὲν αὐτοὶ λέγουσιν, Ἀστάρτης ἐστὶν Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι. ὡς δὲ μοί τις τῶν ἱρέων ἀπηγγέετο, Εὐρώπης ἐστὶν τῆς Κάδμου ἀδελφεῆς· ταύτην δὲ εὐῶσαν Ἀγήνορος τοῦ βασιλέως θυγατέρα, ἐπειδὴ τε ἀφανῆς ἐγεγόνεεν, οἱ Φοίνικες τῷ νηῶ ἐτιμήσαντο καὶ λόγον ἱρὸν ἐπ' αὐτῇ ἔλεξαν, ὅτι εὐῶσαν καλὴν Ζεὺς ἐπόθεεν καὶ τὸ εἶδος εἰς ταῦρον ἀμειψάμενος ἤρπασεν καὶ μιν ἐς Κρήτην φέρων ἀπῖκετο». (*In Fenicia vi è un altro tempio, che possiedono gli abitanti di Sidone e, come essi stessi dicono, è dedicato ad Astarte; io ritengo che Astarte sia la Luna, ma, come mi narrò uno di quei sacerdoti, si tratta di Europa, sorella di Cadmo. Costei era la figlia del re Agenore e, in seguito alla sua scomparsa, i Fenici la onorarono in un tempio, e su di lei composero un racconto, ovvero che, a causa della sua bellezza, Zeus fu preso dalla passione nei suoi confronti e, dopo aver preso le sembianze di un toro, la portò con sé a Creta*).

<sup>111</sup> Spesso fra i miti di metamorfosi legati al personaggio di Zeus esistono molti legami che si intrecciano fra loro, attraverso un filo sottile fatto di rimandi, allusioni e richiami narrativi. Del mito di Asteria e della sua metamorfosi si parlerà in seguito.

tradizioni e culti religiosi, attingendo alla medesima sorgente da cui trae forza e vitalità.<sup>112</sup>

A questo punto, volendo riprendere la disamina delle molteplici attestazioni, ci spingiamo più in là nel tempo, in età ellenistica, in cui un posto di rilievo è occupato dall'epillio di Mosco, dal titolo *Europa*. In questo componimento si nota come non vi sia alcuna *discesa* di Zeus-toro dall'Olimpo, ma l'animale si materializza all'improvviso, sul prato. D'altra parte il respiro che profuma di zafferano prelude all'unione amorosa fra i due protagonisti, come si nota dalla lettura dei seguenti versi (84-92):

Τοῦ δὴ τοι τὸ μὲν ἄλλο δέμας ξανθόχροον ἔσκε,  
κύκλος δ' ἀργύφειος μέσσω μάρμαιρε μετώπῳ,  
ὅσσε δ' ὑπογλάυσσεσκε καὶ ἴμερον ἀστράπτεσκεν.  
ἴσα τ' ἐπ' ἀλλήλοισι κέρα ἀνέτελλε καρήνου  
ἄντυγος ἡμιτόμου κεραῆς ἅτε κύκλα σελήνης.  
Ἦλυθε δ' ἐς λειμῶνα καὶ οὐκ ἐφόβησε φανανθείς  
παρθενικάς, πάσησι δ' ἔρωσ γένετ' ἐγγυδς ἰκέσθαι  
90

85

ψαῦσαί θ' ἴμερτοῖο βοὸς τοῦ τ' ἄμβροτος ὀδμή  
τηλόθι καὶ λειμῶνος ἐκαίνυτο λαρὸν ἀυτιμήν.

*Tutto il resto del suo corpo era fulvo,  
ma un cerchio argenteo riluceva al centro della fronte,  
gli occhi, di sotto, brillavano e mandavano lampi di fascino.  
Identiche corna, una di fronte all'altra, si levavano dalla testa  
in una semicirconferenza, come semicerchio della luna cornuta.  
Venne al prato e, con la sua comparsa, non impaurì  
le fanciulle, anzi in tutte nacque un desiderio di andargli vicino  
e toccare l'amabile bue il cui divino odore anche da lontano  
superava la deliziosa fragranza del prato.*

(traduz. di O. Vox)

---

<sup>112</sup> Il rapporto fra mito e ritualità è oggetto di indagine da parte del BURKERT 1979, pp. 56-58: «Thus -to take an example- a tale about a girl throwing herself into the sea, or being abducted by a god, may be moving, but hardly more; an age-old sacrifice by immersion may appear exacting and nonsensical at the same time. It is their combination, myth restating ritual, that transforms compulsive repetition into conscious veneration (...)».

Il poeta sembra infatti molto interessato al comportamento di Europa, fin dal momento in cui diventa oggetto del desiderio da parte di Zeus. Ella non è vista come priva di passione, come una donna mortale sottoposta ad una manipolazione da parte di un volere superiore, ma è rappresentata come un essere umano con emozioni ed impulsi sessuali. Come una dea dell'amore il personaggio di Europa sembra mostrare, in Mosco, una forte carica erotica, rappresentata dai gesti e dai comportamenti provocanti e seducenti che la giovane mette in atto, quasi inconsapevolmente, mentre si accinge a raccogliere i fiori in riva al mare, circondata dalle sue compagne (vv. 63-71):

Αἰ δ' ἐπεὶ οὖν λειμῶνας ἐς ἀνθεμόεντας ἵκανον,  
 ἄλλη ἐπ' ἀλλοίοισι τότ' ἀνθεσι θυμὸν ἔτερπον.  
 Τῶν ἢ μὲν νάρκισσον εὐπνοον, ἢ δ' ὑάκινθον, 65  
 ἢ δ' ἴον, ἢ δ' ἔρπυλλον ἀπαίνυτο·πολλὰ δ' ἔραζε  
 λειμώνων ἐαροτρεφέων θαλέθεσκε πέτηλα.  
 αἰ δ' αὖτε ξανθοῖο κρόκου θυόεσσαν ἔθειραν  
 δρέπτον ἐριδμαίνουσαι ἀτὰρ μέσσησιν ἄνασσα  
 ἀγλαΐην πυρσοῖο ρόδου χεῖρεςσι λέγουσα  
 οἶά περ ἐν Χαρίτεσσι διέπρεπεν Ἀφρογένεια.

*Quando esse raggiunsero dunque i prati fioriti,  
 si diletтарono ognuna di un fiore diverso.  
 Una coglieva il narciso profumato, un'altra il giacinto, 65  
 un'altra la viola, un'altra coglieva il serpillio;  
 a terra, sui prati nutriti dalla primavera, pullulavano tanti fiori.  
 Altre ancora la chioma odorosa del giallo croco  
 spiccavano a gara; ma in mezzo, la loro signora,  
 che raccoglieva nelle sue mani lo splendore della rosa di fuoco,  
 risaltava come fra le Cariti la Schiumogenita.*  
 (traduz. di O. Vox)

La giovane donna rapita non ha bisogno di lezioni dal suo seduttore, che ella accarezza e bacia; la sua esortazione a salire sul dorso del toro è colta in termini suggestivi di un desiderio di gratificazione sessuale. Completamente senza paura dopo un inizio scherzoso fatto di provocazioni, ella spinge con delicatezza la divinità dalle sembianze bovine a dichiarare la sua identità senza esitazione alcuna. Il testo di Mosco è un delizioso racconto a sfondo mitologico, senza alcun

intento didascalico. L'avventura di Europa, il trasferimento del suo nome ad una parte del mondo conosciuto, erano fatti di notorietà pubblica. La promessa fatta da Zeus, sul futuro regale e illustre che sarebbe toccato in sorte alla discendenza di Europa, potrebbe intendersi, così come sembra di voler fare Mosco, soltanto come una vaga promessa di innamorati. La giovane Europa è presentata come una fanciulla apparentemente ingenua e spensierata; l'arrivo del toro non la spaventa e si mette subito a giocare con lui. Non appena si ritrova "prigioniera" della divinità, che la trascina via con sé, la giovane è affascinata dalla novità di ciò che le sta accadendo, dall'incredibile avventura che le è capitata. Il poeta d'altra parte ribadisce in continuazione che si tratta di un toro diverso dagli altri, dai modi garbati ed educati, tanto da indurre la fanciulla ad accostarsi al suo muso e a baciare con dolcezza. L'atmosfera è squisitamente di stampo bucolico.

Tutto comincia con il sogno che un giorno Cipride invia ad Europa, un sogno in cui ella crede di vedere due terre entrare in conflitto per lei: la terra d'Asia e quella di fronte. Entrambe hanno le sembianze femminili, l'una con i lineamenti di una straniera, l'altra assomiglia ad una donna del suo paese. L'una si attacca a lei come ad una figlia, ma l'altra l'afferra con la forza delle sue mani potenti, la trascina senza che da parte di Europa vi sia resistenza, e dichiara che, per volontà di Zeus, la giovane sarebbe passata sotto la sua protezione. Svegliatasi all'improvviso, la fanciulla si ritrova madida di sudore, desiderosa di sapere quale divinità ne fosse stata l'artefice. In seguito si accinge, come di consueto, a recarsi in riva al mare, con le sue amiche, con l'intento di raccogliere dei fiori. Segue l'ἔκφρασις<sup>113</sup> della cesta che porta in mano Europa (vv. 43-62):

Ἐν τῷ δαίδαλα πολλὰ τετεύχαστο μαρμαίροντα  
 ἐν μὲν ἔην χρυσοῖο τετυγμένη Ἴναχίς Ἴώ  
 εἰσέτι πόρτις ἐοῦσα, φύην δ' οὐκ εἶχε γυναίην. 45  
 φοιταλέη δὲ πόδεσσιν ἐφ' ἄλμυρὰ βάλινε κέλευθα  
 νηχομένη ἰκέλη, κυάνου δ' ἐτέτυκτο θάλασσα·  
 δοιοῦ δ' ἔστασαν ὑψοῦ ἐπ' ὀφρύσιν αἰγιαλοῖο  
 φῶτες ἀολλήδην θηεῦντο δὲ ποντοπόρον βοῦν.  
 Ἐν δ' ἦν Ζεὺς Κρονίδης ἐπαφώμενος ἠρέμα χερσὶ 50

<sup>113</sup> La descrizione di questo cestello, confezionato in origine per le nozze di Libia, antenata di Europa e discendente di Io, ci permette di confrontare i miti di Io e di Europa, attraverso un *filo rosso* che lega indissolubilmente i destini delle due eroine.

πόρτιος Ἴναχίης τήν θ' ἑπταπόρφ παρὰ Νεῖλω  
 ἐκ βοῶς εὐκεράοιο πάλιν μετάμειβε γυναῖκα.  
 Ἄργυρεος μὲν ἔην Νείλου ρόος, ἥ δ' ἄρα πόρτις  
 χαλκείη, χρυσοῦ δὲ τετυγμένος αὐτὸς ἔην Ζεὺς. 55  
 Ἄμφι δὲ δινήεντος ὑπὸ στεφάνην ταλάροιο  
 Ἑρμείης ἤσκητο, πέλας δέ οἱ ἐκτετάνυστο  
 Ἄργος ἀκοιμήτοισι κεκασμένος ὀφθαλμοῖσι.  
 τοῖο δὲ φοινήεντος ἀφ' αἵματος ἐξανέτελλεν  
 ὄρνις ἀγαλλόμενος πτερύγων πολυανθεί χροίῃ,  
 τὰς ὅ γ' ἀναπλώσας ὡσεὶ τέ τις ὠκύαλος νηῦς 60  
 χρυσείου ταλάροιο περίσκεπε χεῖλεα ταρσοῖς.  
 Τοῖος ἔην τάλαρος περικαλλέος Εὐρωπέης.

*Su di esso erano raffigurati molti capolavori, lucenti.  
 C'era, raffigurata in oro, la figlia di Inaco, Io,  
 mentr'era ancora giovane, e non aveva aspetto di donna. 45  
 Forsennata marciava sui sentieri salmastri,  
 e pareva proprio nuotare; il mare era fatto di smalto.  
 In alto, sul ciglio della riva, erano fermi due uomini affiancati  
 e guardavano stupiti la vacca traversare il mare.  
 E c'era Zeus Cronide, che sfiorava delicatamente con le mani la giovenca 50  
 figlia di Inaco e, presso il Nilo sette bocche,  
 la trasformava, da vacca con belle corna, nuovamente in donna.  
 D'argento era la corrente del Nilo, la giovenca a sua volta  
 di bronzo, quanto a Zeus era fatto d'oro.  
 In giro, sotto il bordo del cestello circolare, era cesellato 55  
 Ermes; vicino a lui giaceva lungo Argo, dotato di occhi insonni.  
 Dal suo sangue purpureo si levava un uccello,  
 fiero del colore variopinto delle sue ali:  
 nel dispiegarle, come una nave veloce le vele 60  
 ricopriva con le punte i labbri dell'aureo cestello.  
 Tale era il cestello della bellissima Europa.  
 (traduz. di O. Vox)*

Si tratta di una descrizione accurata di un oggetto che rivestiva un valore simbolico molto forte per la famiglia della protagonista, in cui era raffigurata anche Io, la sua antenata, nelle sembianze di una giovenca, mentre vagabonda si aggirava per le distese marine senza meta; nel quadretto compariva anche Zeus, colui che avrebbe ridato l'aspetto umano alla donna, non appena fosse approdata sulle sponde del Nilo. L'incendere della giovane le conferisce un aspetto regale, tale da renderla paragonabile all'arrivo di Cipride fra le ninfe del suo seguito ed infatti proprio simile ad Afrodite appare agli occhi del Cronide che decide di

celare la sua vera natura sotto le false sembianze di un toro, splendente, biondo, ad eccezione di un cerchio bianco in mezzo alla fronte, dagli occhi luminosi; non appena si materializza fra le fanciulle, compagne di giochi di Europa, tutte sono prese dal desiderio di toccarlo, di accarezzarlo, tanto che più che dalle sue narici spira un profumo dolce di croco. La giovane è attratta immediatamente dal fascino di quella presenza inaspettata e di lì a poco si ritrova seduta sulle sue spalle, pronta a far salire anche le sue amiche, ma non fa in tempo, ed ecco che improvvisamente il toro si mette a correre e, attraverso la distesa marina, la conduce lontano dalla sua terra natia.<sup>114</sup>

Nel ripercorrere le tappe delle trasformazioni con finalità erotica, di cui Zeus è artefice, significativi appaiono i versi in cui il padre degli dei risponde agli interrogativi della donna e cerca di rassicurarla, spiegandole che egli può sembrare tutto ciò che vuole (Mosco, *Eur.* vv. 155-156):

Αὐτός τοι Ζεὺς εἶμι, κεί ἐγγύθεν εἶδομαι εἶναι  
ταῦρος, ἐπεὶ δύναμαί γε φανήμεναι ὅττι θέλωμι.

(ediz. a cura di Ph. E. Legrand)

*Io sono Zeus in persona, benché da vicino io abbia l'aspetto  
di un toro, infatti per me è possibile sembrare ciò che voglio.*

Poi viene ad essere prefigurato il suo destino nella nuova terra, nell'isola di Creta, in cui verranno celebrate le nozze e dove lei diventerà madre di figli illustri e potenti. Giunti a Creta così come promesso, Zeus riprende la sua vera natura e può unirsi a lei oramai novella sposa.

Anche l'*excursus* ovidiano su Europa e Zeus è "impregnato" di un'atmosfera bucolica, in cui viene dato ampio spazio alla descrizione di Zeus-toro, dal manto bianco e dall'andamento aggraziato e mite (*Met.* II, 850-859):

---

<sup>114</sup> Certamente è possibile riconoscere nella versione di Mosco una particolare propensione ad occuparsi dell'atteggiamento di Europa nei confronti del rapimento. Nessun poeta precedente si pronuncia in tal senso. È vero che in Eschilo [*TrGF* 99 F (Radt)] ella con forza insinua di essere stata rapita contro la sua volontà, ma parla soprattutto come una madre amareggiata, tormentata dalla prospettiva della morte del figlio.

induitur faciem tauri mixtusque iuvenis 850  
 mugit et in teneris formosus obambulat herbis.  
 quippe color nivis est, quam nec vestigia duri  
 calcavere pedis nec solvit aquaticus auster.  
 colla toris exstant, armis palearia pendent,  
 cornua vara quidem, sed quae contendere possis 855  
 facta manu, puraque magis perlucida gemma.  
 nullae in fronte minae, nec formidabile lumen:  
 pacem vultus habet. miratur Agenore nata,  
 quod tam formosus, quod proelia nulla minetur;

*Riveste la forma di un toro, si mescola agli altri giovenchi,* 850  
*Muggisce e s'aggira bellissimo sui morbidi prati.*  
*Ha assunto un colore di neve intatta da impronte pesanti*  
*di piedi, e ancora non sciolta dall'Austro piovoso.*  
*Il collo si gonfia di muscoli, gli pende dagli omeri il ruminare;*  
*piccole sono le corna, ma tali da dare l'idea* 855  
*di un lavoro d'artista, e più diafane di una limpida gemma.*  
*Non è minacciosa la fronte, né ispira terrore lo sguardo:*  
*gli regna la pace sul volto. La figlia di Agenore*  
*lo guarda stupita: è talmente bello, e non sembra un pericolo.*  
 (traduz. di L. Koch)

In età imperiale neppure Luciano fu immune dal richiamo di questa intrigante vicenda mitica e, come di consueto nelle sue opere, anche la storia d'amore fra Zeus ed Europa viene rievocata in chiave ironica e scherzosa, in uno dei *Dialoghi marini* (XV) in cui gli interlocutori sono Zefiro e Noto, che ripercorrono i momenti salienti del mito, lasciando trapelare un atteggiamento di bonaria ilarità verso i fatti evocati, così come si nota nel passo seguente:

ΝΟΤΟΣ

Ἴδὸν τοῦτο θέαμα εἶδες, ὦ Ζέφυρε, καὶ  
 ἐρωτικόν, νηχόμενον τὸν Δία καὶ φέροντα τὴν ἀγαπωμένην.

ΖΕΦΥΡΟΣ

Καὶ μὴν τὰ μετὰ ταῦτα ἠδίω παρὰ πολὺ, ὦ  
 Νότε· ἢ τε γὰρ θάλασσα εὐθὺς ἀκύμων ἐγένετο καὶ  
 τὴν γαλήνην ἐπισπασαμένη λείαν παρεῖχεν ἑαυτήν,  
 ἡμεῖς δὲ πάντες ἡσυχίαν ἄγοντες οὐδὲν ἄλλο ἢ  
 θεαταὶ μόνον τῶν γιγνομένων παρηκολουθοῦμεν,

Ἔρωτες δὲ παραπετόμενοι μικρὸν ἐκ τὴν θάλασσαν,  
ὡς ἐνίοτε ἄκροις τοῖς ποσὶν ἐπιψαύειν  
τοῦ ὕδατος, ἡμένας τὰς δῶδας φέροντες ἦδον ἅμα  
τὸν ὑμέναιον, αἱ Νηρεΐδες δὲ ἀναδύσαι παρίππευον  
ἐπὶ τῶν δελφίνων ἐπικροτοῦσαι ἡμίγυμνοι τὰ πολλὰ  
[.....]

#### NOTO

*Una delizia questo spettacolo che hai visto, Zefiro, e sensuale,  
con Zeus che nuotava e si portava il suo amore.*

#### ZEFIRO

*Sì, e il seguito è di gran lunga più delizioso, Noto.  
Il mare si fece subito calmo e, stesa su di sé la bonaccia,  
si offriva liscio e noi venti, standocene tutti tranquilli,  
nient'altro che spettatori di quel che succedeva, li accompagnavamo.  
Gli Amorini, volando accanto, poco al di sopra del mare, così da sfiorare  
talvolta l'acqua con la punta dei piedi, portavano le fiaccole accese  
e cantavano ad un tempo l'imeneo.  
Le Nereidi, salite in superficie, cavalcavano vicino sopra i delfini  
battendo le mani quasi del tutto nude  
[.....]*

(traduz. di A. Lami e F. Maltomini)

Se adesso prendiamo in considerazione le varianti del racconto che tendono a “ripulire” la vicenda narrata dagli eccessi propri della fantasia e dell’inventiva dei mitografi, ci imbattiamo ancora una volta nelle *Storie* di Erodoto, nella medesima sezione riservata ai prodromi del conflitto greco-persiano, in quei capitoli in cui lo storico di Alicarnasso traccia una sintesi della storia dei due continenti, mettendo in risalto un concorso di colpe e di responsabilità reciproche, quali cause lontane e remote, ma non per questo meno significative e importanti per risalire alla genesi di un conflitto epocale. Ecco dunque le parole dello storico greco (Hdt., I, 2, 1):

Οὕτω μὲν Ἴοῦν ἐς Αἴγυπτον ἀπικέσθαι λέγουσι Πέρσαι, οὐκ ὡς Ἕλληνες,  
καὶ τῶν ἀδικημάτων πρῶτον τοῦτο ἄρξαι· μετὰ δὲ ταῦτα Ἑλλήνων τινάς  
(οὐ γὰρ ἔχουσι τοῦνομα ἀπηγήσασθαι) φασὶ τῆς Φοινίκης ἐς Τύρον

προσσχόντας ἀρπάσαι τοῦ βασιλέως τὴν θυγατέρα Εὐρώπην· εἶησαν δ' ἄν  
οὔτοι Κρήτες. Ταῦτα μὲν δὴ ἴσα πρὸς ἴσα σφι γενέσθαι·

*I Persiani dicono che Io giunse in Egitto in tal modo, diversamente dai Greci,  
e questo sarebbe stato il primo dei torti; dicono che in seguito alcuni Greci – ma  
non sanno riferirne il nome – sbarcarono a Tiro, in Fenicia, e rapirono Europa,  
la figlia del re; costoro sarebbero stati Cretesi. Così insomma, erano alla pari.*

(traduz. di V. Antelami)

In tale contesto il motivo della metamorfosi di Zeus scompare del tutto per lasciare spazio ad una serie di rivendicazioni di tipo politico e territoriale dove non c'è più posto per l'immaginazione e la fantasia.

Sulla scia di Erodoto, come nel caso di Io, anche per la leggenda di Europa, si pone la versione di Licofrone, nell' *Alessandra* (vv. 1292-1301), in cui leggiamo che alla base della rivalità fra i due continenti si trovavano i rapimenti di due donne, l'uno effettuato ai danni dell'altro, secondo una spirale di vendette e ritorsioni. In questi versi si nota come Cassandra si interroghi sulle cause della guerra di Troia, individuate per l'appunto, sulla scia di Erodoto, nell'inimicizia mitica fra Europa ed Asia. Tuttavia in questi versi, seppur non si faccia cenno alle trasformazioni che coinvolgono Zeus direttamente o indirettamente, si riscontrano delle tracce della narrazione mitica nell'epiteto *dagli occhi bovini* in relazione ad Io, che nel *Prometeo*, si ricorderà, se si ammette la paternità eschilea dell'opera, veniva presentata come metà donna e metà giovenca.

Ora, al rapimento di Io, figlia di Inaco, re di Argo, da parte dei Fenici, i Greci risponderebbero con la cattura da parte dei cittadini cretesi della giovane Europa, senza fare cenno alla metamorfosi in toro da parte di Zeus. Eppure Licofrone riveste anche questo episodio di un alone mitico, quasi che non fosse possibile scindere l'aspetto per così dire puramente storico da quello immaginifico e divulgativo. I Cretesi artefici di questo secondo rapimento sono presentati come il popolo mitico dei Cureti, gli stessi che allevarono Zeus su monte Ida ed inoltre la nave con la quale si recarono in Fenicia recava sulla prua l'effigie di un toro. Si vedano qui di seguito i versi in questione (Lyc. *Alex.*, 1292-1301):

᾽Ολοιντο ναῦται πρῶτα Καρνίται κύνες,

οἱ τὴν βοῶπιν ταυροπάρθενον κόρην  
 Λέρνης ἀνηρείψαντο, φορτηγοὶ λύκοι,  
 πλάτιν πορεύσαι κῆρα Μεμφίτη πρόμῳ,  
 ἔχθρας δὲ πυρσὸν ἦραν ἠπεῖροις διπλαῖς. 1295  
 αἰθις γὰρ ὕβριν τὴν βαρεῖαν ἀρπαγῆς  
 Κουρήτες ἀντίποινον Ἰδαῖοι κάπροι  
 ζητοῦντες αἰχμάλωτον ἤμπρυσαν πόριν  
 ἐν ταυρομόρφῳ τράμπιδος τυπώματι  
 Σαραπτίαν Δικταῖον εἰς ἀνάκτορον 1300  
 δάμαρτα Κρήτης Ἀστέρω στρατηλάτη.

*Fossero morti i naviganti Carniti,  
 quei cani, quei lupi rapaci che portarono via  
 la ragazza dai grandi occhi mutata in giovenca  
 per offrirla in moglie al sovrano di Menfi,  
 e sollevarono l'inimicizia tra i due continenti. 1295  
 In ricambio i Cureti, i cinghiali dell'Ida,  
 cercarono di prendersi aspra vendetta  
 del ratto, e così condussero dentro una nave  
 con l'effigie del toro la prigioniera  
 di Sarapta al palazzo ditteo, al fine di darla  
 in moglie ad Asterio, signore di Creta. 1300*  
 (traduz. di M. Fusillo)

A questo punto, in merito al motivo della metamorfosi di Zeus, è interessante riportare un passaggio significativo del commento al v. 1292 dell'*Alessandra*, da parte dello scoliasta, che ricorda come sovente i mitografi siano soliti arricchire i propri racconti con episodi del tutto inverosimili e privi di fondamento. Nel testo si legge infatti che «ληροῦσι γὰρ οἱ μυθογράφοι ὅτι ὁ Ζεὺς ταῦρος γεγονῶς αὐτὴν ἤρπασεν». Ed ancora, nello scolio al v.1301, in relazione al nome di Asterio, si dice che «Ἄστερος δὲ, ὅν τινες Ἀστέριον καλοῦσι, βασιλεὺς Κρήτης, ὃς τὴν Εὐρώπην ἔλαβεν. οὗτος ὁ Ἀστέριός ἐστιν ὁ καὶ Μινώταυρος, εἶχε δὲ, ὡς φασι, ταύρου πρόσωπον».

Infine anche Palefato, *De incredibilibus*, XV (Festa), nel ricostruire la propria versione della storia di Europa, lancia la consueta critica agli autori precedenti che si sono cimentati nella produzione di storie assurde e inverosimili su alcuni dei miti più noti della mitologia classica:

[Περὶ Εὐρώπης.]

Φασὶν Εὐρώπην τὴν Φοίνικος ἐπὶ ταύρου  
ὀχομένην διὰ τῆς θαλάσσης ἐκ Τύρου εἰς Κρήτην  
ἀφικέσθαι. ἔμοι δὲ οὐτ' ἂν ταῦρος οὔθ' ἵππος δοκεῖ  
τοσοῦτον πέλαγος διανύσαι [δύνασθαι], οὔτε κόρη ἐπὶ  
ταῦρον ἄγριον ἀναβῆναι· ὃ τε Ζεὺς, εἰ ἐβούλετο Εὐ-  
ρώπην εἰς Κρήτην ἐλθεῖν, εὐρεῖν ἂν αὐτῇ ἕτεραν  
πορείαν καλλίονα. τὸ δὲ ἀληθὲς ἔχει ᾧδε. ἀνὴρ  
Κνώσιος ὀνόματι Ταῦρος ἐπολέμει τὴν Τυρίαν  
χώραν. τελευτῶν οὖν ἐκ Τύρου ἤρπασεν ἄλλας τε  
πολλὰς κόρας καὶ δὴ καὶ τὴν τοῦ βασιλέως θυγατέρα  
Εὐρώπην. ἔλεγον οὖν οἱ ἄνθρωποι Εὐρώπην τὴν  
τοῦ βασιλέως Ταῦρος ἔχων ᾤχετο." τούτων γενο-  
μένων προσανεπλάσθη ὁ μῦθος.

[Europa]

*Dicono che Europa, figlia di Fenice, su un toro, sia stata trasportata  
attraverso il mare da Tiro e sia giunta a Creta.  
A me sembra che né un toro né un cavallo possano percorrere un mare  
così vasto, né tantomeno che una fanciulla possa salire su un toro selvatico.  
Zeus stesso, se avesse voluto condurre Europa a Creta, avrebbe trovato per lei  
un altro percorso, di gran lunga più agevole.  
La verità è questa: un uomo di Cnosso, chiamato Tauro, entrò in guerra  
contro la terra dei Tirii (=la regione fenicia).  
Costui essendo ormai sul punto di concludere l'impresa,  
rapì da Tiro molte fanciulle, ed anche la figlia del re, Europa.  
Dicevano anche gli uomini che Tauro partì con Europa,  
la figlia del re. Di tali avvenimenti fu inventato un racconto mitico.*

Il mito di Europa, tuttavia, resterà a lungo sospeso fra invenzione e leggenda, ma la sua fama si stacca gradualmente dal nucleo originario, legato alla metamorfosi, messa in atto da Zeus, per conquistarla con l'inganno e farne una "nuova Era" e per legare la propria potenza divina ad una discendenza illustre e regale. Ben presto il nome di Europa sarà utilizzato per indicare il continente contrapposto all'Asia, così come testimoniano i vv. 247-53 dell'*Inno* omerico *Ad Apollo*<sup>115</sup>, nonché un passo delle *Storie* di Erodoto (IV, 45, 4), in cui lo storico

---

<sup>115</sup> Nell'*Inno ad Apollo*, nella sezione riservata alla descrizione del lungo peregrinare di Apollo alla ricerca di una sede idonea alla fondazione del suo oracolo, il figlio di Latona si ferma a Telfusa (forse da identificarsi con l'omonima fonte in Beozia), dove pensa di

esprimeva le proprie perplessità sull'esatta collocazione ed estensione di questa regione, che nell'*Inno* omerico sembrerebbe coincidere con la Grecia centrale e settentrionale:

Ἡ δὲ δὴ Εὐρώπη οὔτε εἰ περίρρυτός ἐστι γινώσκειται πρὸς οὐδαμῶν ἀνθρώπων, οὔτε ὀκόθεν τὸ οὐνομα ἔλαβε τοῦτο, οὔτε ὅστις οἱ ἦν ὁ θέμενος φαίνεται, εἰ μὴ ἀπὸ τῆς Τυρίας φήσομεν Εὐρώπης λαβεῖν τὸ οὐνομα τὴν χώραν· πρότερον δὲ ἦν ἄρα ἀνώνυμος ὥσπερ αἱ ἕτεροι.

*Quanto all'Europa, nessuno degli uomini sa se sia circondata da acque, né da dove prese questo nome, né è noto chi a essa lo impose, a meno di non sostenere che la regione lo ebbe da Europa di Tiro: prima dunque ne sarebbe stata priva, come le altre.*

(traduz. di A. Fraschetti)

Viene così completata una delle fusioni, più note, e meglio riuscite, fra narrazione mitica e racconto storico. Una fusione che ha dato vita ad un legame indissolubile, rimasto saldo, nel corso dei secoli, senza soluzione di continuità.

La *fortuna* letteraria di questo mito di metamorfosi ha riscontrato un enorme successo, sin dal V sec. a.C., nelle arti pittoriche, plastiche e monumentali. La coppia Europa-Zeus (sotto le sembianze di toro), costituisce un motivo ricorrente, nella decorazione di vasi, monete, mosaici, provenienti dalla Magna Grecia (soprattutto dall'Apulia), sia da Creta che da diverse regioni della Grecia e delle isole egee. Nella maggior parte delle rappresentazioni di Europa, attestate nel corso dell'età classica<sup>116</sup>, la fanciulla viene ritratta seduta, lateralmente, sull'animale, con lo sguardo rivolto in avanti e, a volte, con una

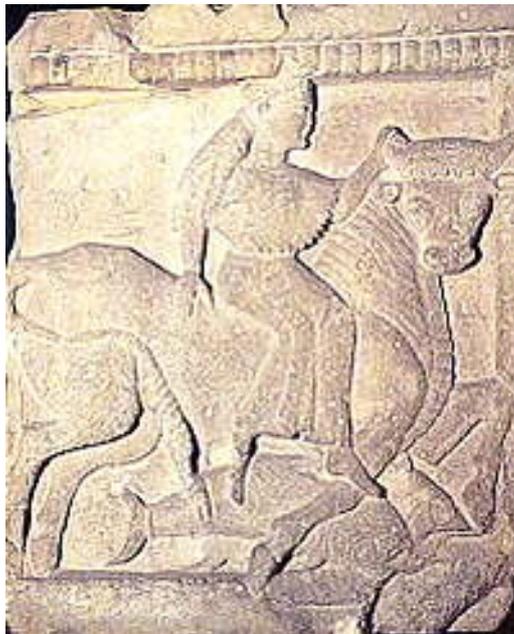
---

potersi fermare. E così esclama (vv. 247-53): « Τελφοῦς' ἐνθάδε δὴ φρονέω περικαλλέα νηὸν/ ἀνθρώπων τεῦξαι χρηστήριον, οἳ τέ μοι αἰεὶ / ἐνθάδ' ἀγινήσουσι τελέσσας ἑκατόμβας, / ἡμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πείραν ἔχουσιν/ ἦδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἄμφιρύτους κάτα νήσους, / χρησόμενοι· τοῖσιν δέ τ' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν / πᾶσι θεμιστεύοιμι χρέων ἐνὶ πίοι νηῶ.» *Telfusa, proprio qui io intendo innalzare uno splendido tempio / oracolo per gli uomini; i quali sempre / qui mi porteranno perfette ecatombe / - quanti abitano il Peloponneso fecondo, / quanti abitano l'Europa, e le isole circondate dal mare - / desiderosi di consultare l'oracolo: e a tutti loro il mio / consiglio infallibile/ io esprimerò dando responsi nel pingue tempio* (traduz. di F. Càssola).

<sup>116</sup> Per una disamina delle principali varianti grafiche di questo mito, registrate dal V sec. a.C. all'età imperiale, in area greco-romana, cfr. ROBERTSON *LIMC* s.v. *Europa*, pp. 89-92.

mano (in genere la sinistra) aggrappata ad una delle due corna. Si prenda in considerazione ad esempio la prima fonte iconografica selezionata, il particolare della metopa proveniente dal tempio Y di Selinunte, in cui la principessa fenicia, seduta di fianco sul toro, sembra scolpita nel momento in cui stanno attraversando il mare, caratterizzato dalla presenza dei delfini. Nella pagina seguente è invece riportato il disegno dipinto su un cratere di fattura attica, proveniente da Tarquinia, datato intorno al 480 a.C., nel quale Europa è raffigurata accanto a Zeus-toro, mentre con una mano sinistra gli afferra una delle due corna, quasi nel tentativo di non lasciarlo sfuggire. Infine, l'ultima tavola ci offre un affresco rinvenuto a Pompei, risalente alla prima metà del I sec. d.C., in cui si notano rilevanti differenze rispetto ai modelli diffusi in età classica. Europa è dipinta con il busto scoperto, seduta sul toro, ancora una volta di fianco, con il braccio destro alzato, dietro la nuca. Accanto a lei tre ancelle del suo seguito, guardano ammirate l'animale e una di loro si avvicina per accarezzargli il muso. Dall'affresco traspare proprio la medesima "atmosfera bucolica" che "si respirava" nell'epillio di Mosco, all'insegna della leggiadria e della grazia, nei movimenti e nei gesti, delle giovani protagoniste.

## Appendice iconografica



Metopa del tempio Y di Selinunte  
(550 circa a.C.)  
Palermo, Museo Regionale



Cratere (proveniente da Tarquinia)  
(V sec. a.C. circa)  
Tarquinia, Museo Nazionale Tarquiniese



Affresco rinvenuto a Pompei (IX 5, 18)  
(I sec d.C.)  
Napoli, Museo Archeologico Nazionale

## CAP. 4 - IL VOLO DI ASTERIA

Il mito di Asteria presenta forti legami con la storia di Europa e del suo rapimento da parte di Zeus. La fanciulla, come è noto, infatti, viene condotta nell'isola di Creta, dove viene sancita l'unione con la divinità e ridefinita la propria esistenza. Proprio l'isola di Creta, così come Delo, era nota nell'antichità anche con il nome di Asteria.<sup>117</sup> Si tratta ancora una volta di un mito di metamorfosi che vede la protagonista, una divinità preolimpica, nuovamente oggetto di irrefrenabile passione da parte di Zeus, per sfuggire al quale si trasforma in quaglia prima, in un'isola poi, chiamata per l'appunto con il suo nome. Ora, dal momento che le fonti assegnano questo nome a più isole, è evidente che la storia di questa trasformazione dovette avere una notevole fortuna e diffusione in tutto il bacino del Mediterraneo, soprattutto nell'area occupata dall'arcipelago delle Cicladi. Infatti, la tradizione più accreditata ci porta inevitabilmente ad associare le peripezie di Asteria alla nascita, quasi miracolosa, dell'isoletta di Delo, in cui Latona darà alla luce Artemide ed Apollo.

Prima di addentrarci nelle diverse fasi della vicenda, sarà opportuno tracciare un breve profilo genealogico di Asteria e Latona, accomunate da un sottile filo rosso che mette al centro della loro esistenza divina un processo

---

<sup>117</sup> Così Esichio, s.v. Ἀστερίη: «ἡ Κρήτη καὶ ἡ Δῆλος οὕτως ἐκαλοῦντο». Con questo nome erano indicate anche altri luoghi nel mar Egeo, come ad esempio l'isola di Rodi ed una località della Siria. Sull'argomento cfr. NIES, *RE* s.v. *Asteria*, II, 1780-1781. Come notava COOK 1914, pp. 543-547, il mito di Cnosso è legato al toro-solare e alla luna-giovenca, e la loro prole, cioè il Minotauro, dal corpo semibovino, per via del suo carattere astrale, veniva indicato con il nome di *Asterios* o *Asterion*. Ora, diversi nomi di luoghi di area egea possono far pensare ad un culto del sole, della luna e delle stelle, non confinato soltanto a Creta, ma diffuso anche in altre isole. Si veda a questo proposito lo schol. in Apoll. Rhod., I, 308a: «Δῆλος μία τῶν Κυκλάδων νήσων, ἱερὰ Ἀπόλλωνος, ἢ πρὶν μὲν ἄδηλος, ὕστερον δὲ Ἀστερία διὰ τὸ σχῆμα, πάλιν δὲ Ὀρτυγία ἀπὸ τῆς ἀδελφῆς τῆς Λητοῦς». Anche nell'Odissea (IV, 844-847), si fa riferimento ad un'isoletta situata fra Itaca e Samo, chiamata Asteride (poi in seguito meglio nota con il nome di Asteria) e sempre Esichio ci informa del fatto che «Ἀστέριοι· οἱ πρῶτοι τὴν Τένεδον κατοικήσαντες».

metamorfico, con caratteristiche e modalità diverse nell'uno e nell'altro caso, ma finalizzato in entrambe a ridefinire un nuovo equilibrio di forze fra i protagonisti della storia.

Per cominciare dalle prime attestazioni letterarie è necessario prendere in esame un passo della *Teogonia* di Esiodo in cui ritroviamo un quadro ben delineato dei rapporti di parentela fra Asteria e Latona. Si tratta dei vv. 404-11:

Φοίβη δ' αὖ Κοίου πολυήρατον ἦλθεν ἐς εὐνὴν·  
 κυσαμένη δῆπειτα θεὰ θεοῦ ἐν φιλότῃτι 405  
 Λητῶ κυανόπεπλον ἐγείνατο, μείλιχον αἰεΐ,  
 ἥπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,  
 μείλιχον ἐξ ἀρχῆς, ἀγανώτατον ἐντὸς Ὀλύμπου.  
 γείνατο δ' Ἀστερίην εὐώνυμον, ἣν ποτε Πέρσης  
 ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλῆσθαι ἄκοιτιν. 410  
 ἣ δ' ὑποκυσαμένη Ἐκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων  
 Ζεὺς Κρονίδης τίμησε· πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,  
 μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.  
 ἣ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς,  
 ἀθανάτοισι τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα. 415

*Di nuovo Febe giunse al molto amato letto di Coio;  
 gravida poi, dea nell'amore di un dio, 405  
 generò Leto azzurropeplo, dolcissima sempre,  
 benigna agli uomini e agli dei immortali,  
 dolcissima dal principio, la più soave in Olimpo.  
 E generò Asteria fausto nome, che un tempo Perse  
 condusse alla grande casa, perché fosse chiamata sua sposa. 410  
 Lei, pregna, generò Ecate, quella che fra tutti  
 Zeus Cronide onorò: le concesse infatti splendidi doni,  
 e da avere parte della terra e del mare infecondo.  
 Anche del cielo stellato lei ottenne parte d'onore,  
 e tra gli dei immortali è sommamente onorata. 415*

(traduz. di Eleonora Vasta)

Nel passo esiodico non si fa cenno alla metamorfosi in quaglia che si ritrova invece nelle successive attestazioni del mito, fra le quali ritroviamo, come di consueto, anche la *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro, che nei primi capitoli dell'opera ne sintetizza la genealogia e pone Asteria all'interno della stirpe dei

Titani e alla quale viene attribuito, così come già visto in Esiodo, una figlia, la dea Ecate<sup>118</sup>:

Pseudo-Apoll. I, 2, 2-4

ἐγένοντο δὲ Τιτάνων ἔκγονοι Ὠκεανοῦ μὲν καὶ Τηθύος Ὠκεανίδες, Ἀσία Στύξ Ἥλεκτρα Δωρίς Εὐρυνόμη [Ἀμφιτρίτη] Μῆτις, Κοίου δὲ καὶ Φοίβης Ἀστερία καὶ Λητώ, Ὑπερίωνος δὲ καὶ Θείας Ἥως Ἥλιος Σελήνη, Κρείου δὲ καὶ Εὐρυβίας τῆς Πόντου Ἀστραίος Πάλλας Πέρσης, Ἰαπετοῦ δὲ καὶ Ἀσίας Ἄτλας, ὃς ἔχει τοῖς ὅμοις τὸν οὐρανόν, καὶ Προμηθεὺς καὶ Ἐπιμηθεὺς καὶ Μενοίτιος, ὃν κεραυνώσας ἐν τῇ τιτανομαχίᾳ Ζεὺς κατεταρτάρωσεν. ἐγένετο δὲ καὶ Κρόνου καὶ Φιλύρας Χείρων διφυῆς Κένταυρος, Ἡοῦς δὲ καὶ Ἀστραίου ἄνεμοι καὶ ἄστρα, Πέρσου δὲ καὶ Ἀστερίας Ἐκάτη, Πάλλαντος δὲ καὶ Στυγὸς Νίκη Κράτος Ζήλος Βία.

*Dai Titani Oceano e Tethys nacquero le Oceanidi Asia, Stige, Elettra, Doride, Eurinome, [Anfitrite], Meti; da Ceo e Febe, Asteria e Latona; da Iperone e Tia, Eos, Elio, Selene; da Crio e Euribia, figlia di Ponto, Astro, Pallante e Perse; da Giapeto e Asia, Atlante, che sostiene il cielo sulle spalle, e Prometeo e Epimeteo e Menezio che, durante la Titanomachia, Zeus colpì con il fulmine e scagliò nel Tartaro. Da Crono e Filira nacque Chitone, il centauro dalla duplice natura; da Eos e Astro i venti e gli astri; da Perse e Asteria, Ecate; da Pallante e Stige, Nike, Crato, Zelo e Bia.*

(traduz. di M. Grazia Ciani)

---

<sup>118</sup> Questa dea non compare in Omero, ma trova ampio spazio nella Teogonia di Esiodo (vv. 411-452), dove viene presentata come una divinità benevola, piena di attributi positivi e foriera di beni e di favori per l'umanità, se adeguatamente invocata. Solo successivamente l'immagine di Ecate verrà assimilata a quella di Artemide, entrambe associate alla sfera del magico e del culto lunare. Per quanto concerne infine la nascita di questa dea, è interessante ricordare che il poeta Museo, nel fr. 16, ci consegna una versione più precisa della sua paternità, attribuita proprio a Zeus, innamoratosi di Asteria; solo successivamente la titanide sarebbe stata affidata a Perse come consorte. Si legga il frammento di Museo (16 D.-K.), restituitoci dallo Schol. ad Apoll. Rhod. 3, 467: «ἱστορεῖ Δία ἐρασθέντα Ἀστερίας μιγῆναι καὶ μίγντα δοῦναι αὐτὴν τῷ Περσεῖ, ἐξ ἧς τεχθῆναι αὐτῷ τὴν Ἐκάτην. Ἀστερίας καὶ Διὸς (θυγατέρα εἶναι τὴν Ἐκάτην)» (*Museo*) narra che Zeus, innamoratosi di Asteria, si sia unito a lei e che dopo la loro unione l'abbia donata a Perse e che ella (Asteria) gli abbia generato Ecate. Ecate è la figlia di Asteria e di Zeus. Saremmo ancora una volta di fronte al medesimo *topos* narrativo riscontrato nei miti di metamorfosi affrontati nei capitoli precedenti, ovvero al comportamento finale di Zeus, a seguito delle varie trasformazioni in esseri animali, che colpivano le protagoniste, oggetto della sua passione. Il signore dell'Olimpo, come si è visto, era solito dare in sposa ad un sovrano o comunque ad un personaggio importante del luogo in cui le sue amanti, avevano dato alla luce il figlio nato dalla loro unione. Basti pensare alla vicenda di Io che, dopo aver generato al padre degli dei Epafo, diventa la consorte di Telegono, che era allora re dell'Egitto (cfr.: Pseud.-Apollod., II, 1, 3).

Ma per venire a conoscenza delle vicende successive alla nascita della figlia di Ceo e di Febe, dobbiamo attendere un pò, fino a quando, qualche pagina dopo, non apprendiamo che Asteria, per sottrarsi alle avances di Zeus, invaghitosi di lei, si trasformò in quaglia e si gettò in mare:<sup>119</sup>

Pseudo-Apoll. I, 4, 1

τῶν δὲ Κοίου θυγατέρων Ἀστερία μὲν ὁμοιωθεῖσα  
ὄρνυγι ἑαυτὴν εἰς θάλασσαν ἔρριψε, φεύγουσα τὴν πρὸς  
Δία συνουσίαν (...)

*Delle figlie di Ceo Asteria, tramutata in quaglia, si gettò  
in mare per evitare di unirsi a Zeus; (...)*

(traduz. di M. Grazia Ciani)

Ora, fin dall'età tardo-arcaica le peripezie della sorella di Latona diventano materia privilegiata nella produzione poetica di Pindaro che, nel tentativo di celebrare la nascita e la potenza di Apollo, non dimentica di ripercorrere le tappe principali della sua teofania, a cominciare proprio dal momento della nascita.

Si prendano in esame, ad esempio, i seguenti componimenti: il *pean.* V, rivolto agli Ateniesi, intitolato *A Delo* (fr. 52e Maehler), e il *peana* 7b (fr. 52h Maehler), anch'esso dedicato *A Delo*:

Pind. *pean.* V, fr. 52e Maehler, (vv. 35-42)<sup>120</sup>

[ΑΘΗΝΑΙΟΙΣ(?) ΕΙΣ ΔΗΛΟΝ]

[ Εὔ-]

35

βοῖαν ἔλον καὶ ἔνασσαν·  
ἰή ἴε Δάλι' ἼΑπολλον·

<sup>119</sup> Come rileva il (GANTZ 1993, p. 40), il racconto di questo mito, secondo la versione di Igino, *fab.* LIII, sottolinea con maggiore enfasi descrittiva il momento in cui Asteria viene scaraventata da Zeus in mare, non lasciando dubbi sul fatto che si fosse trattato di un lancio indotto e non premeditato dalla protagonista. Si legga il passo in questione: «*Iovis cum Asterien Titanis filiam amaret, illa eum contempsit; a quo in avem ortygam commutata est, quam nos coturnicem dicimus, eamque in mare abiicit, et ex ea insula est enata, quae ortygia est appellata (...)*».

<sup>120</sup> Restituitoci da P. Oxy. 841 (5. 1908).

καὶ σποράδας φερεμήλους  
 ἔκτισαν νάσους ἔρικυδέα τ' ἔσχον  
 Δᾶλον, ἐπεὶ σφιν Ἄπόλλων  
 δῶκεν ὁ χρυσοκόμας  
 Ἄστερίας δέμας οἰκεῖν·

40

[Per gli Ateniesi (?) A Delo]

*Essi (gli Ioni di Atene) presero l'Eubea e si stabilirono là.*  
*Ieiè, o Apollo Delio;*  
*ed essi colonizzarono le isole sparse (le Sporadi), che nutrono le greggi,*  
*e presero la splendida Delo,*  
*non appena Apollo dalla chioma dorata diede loro il corpo di Asteria*  
*affinché vi abitassero*

35

40

Pind. *pean.* 7b (fr. 52h Maehler)<sup>121</sup>  
 (vv. 42-52)

Π[ ]..[.]ΑΙΣ ΕΙΣ ΔΗΛΟ[Ν  
 ΕΠ ]υνας· τί πείσομα[ι  
 ἦ Διὸς οὐκ ἐθέλο[ισα  
 Κοίου θυγάτηρ π[  
 ἄπιστά μ[ο]ι δέδο[ι]κα καμ[  
 δέ μιν ἐν πέλ[α]γ[ο]ς  
 ῥιφθεῖσαν εὐαγέα πέτραν φανῆναι[·  
 καλέοντί μιν Ὀρτυγίαν ναῦται πάλαι.  
 πεφόρητο δ' ἐπ' Αἰγαῖον θαμά·  
 τᾶς ὁ κράτιστος  
 ἐράσσατο μιχθεῖς  
 τοξοφόρον τελέσαι γόνον

45

50

[A Delo]

*..] che cosa dovrò soffrire?*  
*Così esclamò la figlia di Ceo che non voleva [... di Zeus*  
*Fatti incredibili per me io temo [...*

45

<sup>121</sup> Restituitoci da «P. Oxy.» 2240 (26, 1961), init. vv. 1-10; «P. Oxy.» 2442 (26, 1961), fin. vv. 1-19, init. vv. 47-57; «P. Oxy.» 841 (5, 1908), vv. 6-52.

*Ma (dicono) che ella si sia gettata in mare e dopo sia riapparsa  
come uno scoglio ben visibile [...]*

*I marinai una volta la chiamavano Ortigia*

*ed essa era stata spostata spesso qua e là per l'Egeo*

*fino a quando colui che è il più potente desiderò unirsi a lei<sup>122</sup>*

50

*e generare una prole armata di arco*

Dalla lettura del *peana* V è possibile notare immediatamente l'identificazione, attuata dal poeta, fra l'isola di Delo e il cosiddetto "corpo di Asteria", ovvero il soprannome che Pindaro attribuisce alla medesima località che, nel *peana* 7b, sarebbe stata nota con l'appellativo di Ortigia e che, soltanto dopo la nascita di Apollo, avrebbe preso il nome di Delo<sup>123</sup>.

A questo punto, se si confrontano gli elementi del mito contenuti in entrambi i testi, si può notare come il primo sia consequenziale al secondo, dove viene fatto cenno all'innamoramento di Zeus per la sorella di Latona. Pertanto è evidente che l'unione tormentata e contrastata con Asteria si collocherebbe in un tempo mitico antecedente alla relazione fra lo stesso Zeus e Latona<sup>124</sup>. Quest'ultima infatti, oramai prossima al parto, costretta a prolungare le doglie per nove giorni, a causa della gelosia di Era, troverà accoglienza soltanto nell'isola di Delo, l'isola che prima di esistere come terraferma, si era stata spostata da un punto all'altro del Mediterraneo, prima di ricevere una definitiva sistemazione in

---

<sup>122</sup> Qui il riferimento è all'unione di Zeus e Latona, sorella di Asteria. Entrambe le due figlie di Ceo e Febe furono infatti amate da Zeus, ma ben diversa la fama e la gloria che toccò in sorte a Latona in confronto ad Asteria. Latona, come è noto, darà alla luce Apollo e Artemide.

<sup>123</sup> L'appellativo rimanda chiaramente all'aggettivo δῆλος (manifesto, visibile). A questo proposito D'ALESSIO 1996, p. 135, rileva che il poeta, in riferimento all'etimologia di Asteria, nel fr. 33c Maehler, inserisce un'altra definizione, da attribuirsi agli dei, che la vedono dall'alto. Così infatti si legge ai vv. 4-6: «(...) ἄν τε βροτοὶ Δᾶλον κικλήσκουσιν, μάκαρες δ' ἐν Ὀλύμπῳ τηλέφαντον κυανέας χθονὸς ἄστρον». Inoltre, è interessante ricordare che, come suggerisce RUTHERFORD 2001, p. 295, «*Asteria is named only here in Pindar; the story of her flight is presupposed*».

<sup>124</sup> Su questo punto si interroga anche il RUTHERFORD 2001, p. 250: «*Why Zeus first pursued one sister and then, rebuffed. Turned to the other is left unexplained; perhaps he knew from a prophecy that he would father a child on daughter of Coeus. On one level the story is an embarrassment for Zeus, but on another it illustrates his providence, because when Leto was pregnant the island was there to receive her*».

mezzo alle Cicladi. Così, Pindaro canta la nascita dell'isola di Delo, ovvero del frutto di una doppia metamorfosi che aveva reso la titanide Asteria, dapprima una quaglia e, successivamente, uno scoglio, destinato, come si è appena detto, a non ricevere subito una collocazione stabile. Sulla scia del precedente frammento, anche il fr. 33d Maehler<sup>125</sup> offre delle informazioni sulla storia di Delo, piccolo isolotto, inizialmente “vagante”, poi fissato in un punto preciso dell'Egeo, solo dopo l'arrivo, sulle sue sponde, di Latona<sup>126</sup>, oramai prossima al parto dei “gemelli divini”, figli di Zeus. Il testo è tramandato da Strabone (X, 5, 2), all'interno di una sezione dedicata alla descrizione delle Cicladi. Dopo aver introdotto la leggenda, secondo la quale sia Apollo che Artemide sarebbero nati lì, riporta i seguenti versi di Pindaro (fr. 33d Maehler):

ἦν γὰρ τὸ πάροιθε φορητὰ  
 κυμάτεσσιν παντοδαπῶν ἀνέμων  
 ῥιπαῖσιν· ἀλλ' ἅ Κοιογενῆς ὀπότ' ὠδί-  
 νεσσι θυίοισ' ἀγχιτόκοις ἐπέβα  
 νιν, δὴ τότε τέσσαρες ὀρθαί 5  
 πρέμων ἀπώρουσαν χθονίων,  
 ἄν δ' ἐπικράνοις σχέθον  
 πέτραν ἀδαμαντοπέδιλοι  
 κίονες, ἔνθα τεκοῖ-  
 σ' εὐδαίμον' ἐπόψατο γένναν. 10  
 .].ισ[

[Dice Pindaro (di Delo)]:

*Prima infatti fu portata  
 sulle onde dall'impeto dei venti di ogni genere.  
 Ma quando la figlia di Ceo, smaniosa  
 per le doglie dell'imminente parto, vi pose piede,  
 allora quattro colonne dritte si sollevarono, 5  
 con delle basi nel terreno,  
 dalla base incrollabile, su dei capitelli trattennero la roccia.  
 Lì, dopo aver partorito, ella ammirò la sua prole beata. 10*

<sup>125</sup> Restituitoci da «PSI» 14. 1391, vv. 7-11.

<sup>126</sup> Anche Aristofane, con evidente ironia, non dimentica di fare un richiamo a questa nota vicenda mitica, all'interno degli *Uccelli* (v. 870-871), in cui il sacerdote preposto al sacrificio per i nuovi dei della nascente *Nubicuculia*, chiama in causa anche: « Λητοῖ Ὀρτυγομήτρα».

Dopo la lettura di questi testi, se confrontiamo i versi di Pindaro con quelli dell'*Inno* omerico *ad Apollo* e con *l'Inno a Delo* di Callimaco, emergono delle interessanti differenze nella narrazione del mito in questione. Se infatti il testo omerico mostra addirittura di ignorare (o di non prendere in considerazione) i legami fra la duplice metamorfosi di Asteria e la nascita di Apollo, come si evince dalla lettura dei seguenti versi, in cui viene salutata la madre di Apollo, Latona, che, secondo l'autore dell'*Inno*, avrebbe partorito Artemide nell'isola di Ortigia e Apollo nell'isola di Delo<sup>127</sup>:

χαῖρε μάκαιρ' ὦ Λητοῖ, ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα  
 Ἄπόλλωνά τ' ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, 15  
 τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῆ ἐνὶ Δήλῳ,  
 κεκλιμένη πρὸς μακρὸν ὄρος καὶ Κύνθιον ὄχθον,  
 ἀγχοτάτῳ φοίνικος ὑπ' Ἴνωποῖο ῥεέθροις

*Salve o Leto beata, poiché hai generato nobili figli:  
 Apollo sovrano e Artemide saettatrice, 15  
 questa in Ortigia, quello nella rocciosa Delo  
 piegandoti presso il grande monte, l'altura del Cinto,  
 vicino alla palma, lungo le correnti dell'Inopo  
 (traduz. di F. Cassola)*

D'altra parte, nella versione Callimachea dei fatti, il nome di Asteria compare invece ben otto volte, così da non lasciare dubbi sulle origini più remote dell'isola.<sup>128</sup> A sua volta però, come nota D'ALESSIO 1996, p. 135, Callimaco sembra non tenere conto della genealogia esiodea (*Theog.* 409)<sup>129</sup>, secondo la

<sup>127</sup> In tal modo verrebbe confermata l'ipotesi che i nomi di Ortigia e di Delo non possano riferirsi ad un medesimo luogo. In riferimento alla difficoltà di identificare quest'isola, chiamata Ortigia, con l'isolotto antistante Siracusa, cfr. LOICQ-BERGER 1967, pp. 80-86.

<sup>128</sup> Si noti tuttavia come il poeta di Cirene paragoni Asteria, nell'atto di lanciarsi nel vuoto, per sottrarsi a Zeus, ad un astro e non ad un volatile. Non si trova alcun riferimento, infatti, alla metamorfosi in quaglia.

<sup>129</sup> Si può altresì ipotizzare che per Callimaco questo dato fosse oramai consolidato e noto al suo pubblico.

quale Asteria è sorella di Latona. Si prendano in considerazione i seguenti versi callimachei, in cui vengono messi in rilievo alcuni dei momenti più significativi della vicenda mitica (Call. *Inno a Delo*, vv. 36-40):

#### EΙΣ ΔΗΛΟΝ

καὶ τὰς μὲν κατὰ βυσσόν, ἴν' ἠπεῖροιο λάθωνται,  
 πρυμνόθεν ἐρρίζωσε· σὲ δ' οὐκ ἔθλιψεν ἀνάγκη, 35  
 ἀλλ' ἄφετος πελάγεσσιν ἐπέπλεες· οὐνομα δ' ἦν τοι  
 Ἄστερήη τὸ παλαιόν, ἐπεὶ βαθὺν ἦλαο τάφρον  
 οὐρανόθεν φεύγουσα Διὸς γάμον ἀστέρι ἴση.  
 τόφρα μὲν οὐπω τοι χρυσέη ἐπεμίσητο Λητώ,  
 τόφρα δ' ἔτ' Ἄστερήη σὺ καὶ οὐδέπω ἔκλεο Δῆλος. 40

#### A DELO

*E le altre sul fondo, perché dimenticassero la terra ferma,  
 alla base radicò. Ma tu non fosti da costrizione oppressa. 35  
 Sbrigliata invece navighi sul mare; ed il tuo nome  
 fu Asteria in antico, perché saltasti nell'abisso profondo,  
 dal cielo sfuggendo l'amplesso di Zeus, simile ad astro.  
 E fino al tempo in cui non ti fu accanto Letò dorata,  
 per quel tempo ancora Asteria tu fosti chiamata e non Delo. 40*  
 (traduz. di G. B. D'Alessio)

Ed ancora è opportuno ricordare anche i vv. 244-248, estrapolati all'interno di un monologo più ampio, attribuito dal poeta di Cirene alla dea Era, che, seppur spinta dal desiderio di vendetta nei confronti di Latona, tuttavia, non mostra altrettanto rancore per Asteria-Delo, l'unico posto sulla terra disposto ad accoglierla:

Call. *Inno a Delo*, vv. 244-248

Ἄστερήη δ' οὐδέν τι βαρύνομαι εἴνεκα τῆσδε  
 ἀμπλακίης, οὐδ' ἔστιν ὅπως ἀποθύμια ἔξω, 245  
 τόσσα δέοι (μάλα γάρ τε κακῶς ἐχαρίσσατο Λητοῖ).  
 ἀλλὰ μιν ἔκπαγλόν τι σεβίζομαι, οὐνεκ' ἐμεῖο  
 δέμνιον οὐκ ἐπάτησε, Διὸς δ' ἀνθείλετο πόντον.'

*Ma con Asteria non mi adiro per questa  
 mancanza, e non posso farle cosa sgradita, 245  
 quanto dovrei (ha fatto male a compiacere Letò):*

*ma ne ho gran rispetto, perché il mio  
giaciglio non calpestò, e preferì il mare a Zeus.*<sup>130</sup>  
(traduz. di G. B. D'Alessio)

La lettura delle testimonianze, fin qui prese in esame, ci permette di aprire una parentesi di tipo narratologico, volta ad individuare un interessante *topos* narrativo che ritorna costantemente nelle diverse varianti, di questo mito di metamorfosi e non solo, come si è visto nei capitoli precedenti, ovvero il rifiuto, da parte della protagonista della vicenda, di una relazione che dia vita ad un legame di tipo coniugale. Rifiuto che, soprattutto nell'episodio di Asteria, spinge la dea preolimpica ad una forma di negazione della propria esistenza. I passi che seguono insistono su questo aspetto della storia e offrono, a loro volta, nuovi elementi per inquadrare questo mito in un'ottica più ampia e completa. Si tratta di tre momenti diversi tratti dalle *Dionisiache* di Nonno, in cui le protagoniste rievocano l'infelice sorte di Asteria nel tentativo di scongiurare il riproporsi di un destino simile per loro.

Il primo monologo è pronunciato da un'amadriade, una ninfa degli alberi, che, depauperata del suo involucro, si rivolge ad un'altra ninfa lamentandosi perché non sa dove fuggire nell'eventualità che qualche dio possa invaghirsi di lei:

Nonno, *Dion.* 2, 121-127

οὐρεα ναιετάω μετὰ δένδρεον, ἦχι καὶ αὐτὴ  
Ἄρτεμις ἀγρώσσει φιλοπάρθενος· ἀλλὰ Κρονίων  
Καλλιστοῦς λάχε λέκτρον ἐς Ἄρτεμιν εἶδος ἀμείψας.

<sup>130</sup> In contrasto con queste affermazioni, che pongono il testo callimacheo in sintonia con la versione più diffusa del mito di Asteria, è interessante confrontare un passo dei *Sofisti a banchetto* (IX, 392e), nel quale Ateneo riporta l'opinione di Eudosso di Cnido, fr. 284a Lasserre, a proposito delle differenti genealogie attribuite ad un eroe, omonimo del più famoso Eracle, figlio di Zeus e Alcmena, ma il cui culto era attestato in Fenicia. Si tratta dell'Ercole Tirio a cui accenna anche Cicerone nel *De natura deorum* (III, 16), figlio di Zeus e Asteria, venerato soprattutto a Tiro: «*Quamquam quem potissimum Herculem colamus scire sane velim; pluris enim tradunt nobis i qui interiores scrutantur et reconditas litteras (...). Quartus Iovis est Asteriae Latonae sororis, qui Tyri maxime colitur (...)*».

ἴξομαι εἰς ἄλὸς οἶδμα· τί μοι γάμος; ἀλλ' ἐνὶ πόντῳ  
Ἄστερίην ἐδίωκε γυναιμανέων Ἐνοσίχθων.

125

*Abiterò in alto sui monti, dove anche lei,  
Artemide, che ha cara la verginità, è dedita alla caccia...  
Ma che dico!*

*Zeus ha diviso il letto con Callisto prendendo l'aspetto di Artemide.  
Me ne andrò verso il mare: cos'ha a che fare con me il matrimonio...  
Ma un momento,*

*nel mare Poseidone pazzo d'amore ha inseguito Asteria!*

125

(traduz. di Daria Gigli Piccardi)

Nella seconda testimonianza, la voce narrante è Calcomeda, giovane vergine legata al culto di Bacco, che disdegna le nozze con Morreo, il principe indiano che si è innamorato perdutamente di lei:

Nonno, *Dion.* 33, 332-341

Μορρέος ἰμείροντος ἀπειρήτην ὕμεναίων,  
ὄφρα νήη Βριτόμαρτις ἐγὼ φυγόμενος ἀκούσω,  
ἦν ποτε πόντος ἔδεκτο καὶ ἔμπαλιν ὤπασε γαίη,  
Κυπριδίων Μίνως ἀφειδήσασαν ἐρώτων.

335

οὐ με διεπτοίησεν ἐρωμανέων Ἐνοσίχθων,  
οἶά περ Ἄστερίην φιλοπάρθενον, ἦν ἐνὶ πόντῳ  
πλαζομένην ἐδίωκε παλίνδρομον, εἰσόκεν αὐτὴν  
ἄστατον ἰπεύουσαν ἀμοιβάδι σύνδρομον αὔρη  
κύμασιν ἀστυφέλικτον ἐνερρίζωσεν Ἀπόλλων.  
δέξο με, δέξο, θάλασσα, φιλοξείνῳ σέο κόλπῳ·

340

*Mi rifiuto di unirmi con Morreo bramoso;  
magari potessi essere chiamata una nuova Britomarti, che fugge le nozze,  
che un giorno le acque hanno accolto e di nuovo reso alla terra,  
mentre aborrisce gli amori carnali di Minosse.*

335

*Non mi spaventerebbe lo Scotiterra folle d'amore,  
come la vergine Asteria, che inseguì su e giù  
mentre vagava nel mare, finché lei,  
mai ferma, che cavalcava le onde insieme ai venti mutevoli,  
Apollo non la radicò incrollabile nelle onde.*

340

(traduz. di G. Agosti)

Infine, nel terzo passo, ci troviamo all'interno della sezione dedicata a Beroe, la ninfa eponima della città. Di lei si sono invaghiti sia Dioniso che Poseidone e da parte di entrambi vengono messe in campo le più raffinate arti della seduzione, ma senza ottenere alcun risultato. Nei versi proposti, Dioniso si rivolge a Beroe e la esorta a rifiutare i doni nuziali di Poseidone, ricordandole a quale infelice sorte sarebbe destinata se cedesse alle lusinghe del dio marino, e a preferire invece la vite e il tirso, che meglio si addicono al suo culto:

Nonno, *Dion.* 42, 409-418

καὶ Σκύλλη παρίαυε καὶ εἰναλίην θέτο πέτρην·  
 Ἄστερίην δ' ἐδίωκε, καὶ ἔπλετο νῆσος ἐρήμη·  
 παρθενικὴν δ' Εὐβοίαν ἐνερρίζωσε θαλάσση. 410

*E ha dormito con Scilla e ne ha fatto uno scoglio di mare;  
 ha inseguito Asteria, e quella è divenuta un'isola deserta;  
 ha radicato nel mare la vergine Eubea.* 410

(traduz. di D. Accorinti)

Come si evince dai primi due passi tratti dalle *Dionisiache*, la ricostruzione dell'episodio, da parte di Nonno, si caratterizza per la presenza del dio Poseidone, in luogo di Zeus, quale inseguitore di Asteria, in preda ad un irrefrenabile desiderio amoroso. Ora, la versione di Nonno, costituisce un *unicum* all'interno del panorama letterario antico, anche se non è raro incontrare il dio dei mari alle prese con tentativi di seduzione verso eroine o divinità di vario genere. Sulla *fortuna* del testo di Nonno fra gli scrittori a lui contemporanei, o successivi, è interessante prendere in considerazione due versi esametrici incompleti, contenuti all'interno di un frammento papiraceo del V sec. (P. Berol. inv. 21139v)<sup>131</sup>, di cui si riporta il testo qui di seguito (vv. 1-2):

<sup>131</sup> Per un'analisi dettagliata del frammento vedi VASSILIADIS 1981, pp. 29-32.

[ - μ - / - ἐ]πὶ γαίαν ἀποπλαγθεῖσα καὶ αὐτὴ / [Ἄστερί]η, μέγαλοιο  
Πορ<ε>ιδάωνος ἀπειλῆ.

Da una prima osservazione dei passi fin qui presi in esame è possibile delineare due tradizioni principali della vicenda che lega indissolubilmente le metamorfosi di Asteria: la comparsa dell'isola di Delo e la nascita di Apollo. Da una parte si osserva che, secondo la maggior parte delle fonti, Asteria, sorella di Latona, dopo essere stata mutata in quaglia (ὄρνυξ), per sfuggire a Zeus che la inseguiva, si sarebbe lanciata in un “folle volo” in mare aperto, nel punto in cui poi sarebbe sorto dalle acque l'isolotto che, dapprima sarebbe stato chiamato Ortigia, dal nome del volatile, successivamente, ovvero dopo l'arrivo di Latona e la nascita dell'illustre figlio divino, avrebbe ricevuto l'appellativo di Delo<sup>132</sup>. Secondo un'altra versione dei fatti, che tuttavia trova meno riscontro nelle fonti antiche, i nomi di Ortigia e di Delo non sarebbero dei toponimi sovrapponibili l'uno all'altro, pertanto indicherebbero due isole completamente diverse, la prima delle quali potrebbe corrispondere all'isoletta di Ortigia, di fronte Siracusa.

Nel solco della prima tradizione, in età ellenistica, si attesta, ad esempio, Licofrone, *Alex.*, ai versi 398-407, in cui si fa riferimento all'isola di Delo, vicino alla quale sorgerà la tomba di Aiace<sup>133</sup>:

τάριχον ἐν μνίοις δὲ καὶ βρύοις σαπρὸν  
κρύψει κατοικτίσασα Νησαίας κάσις,  
Δίσκου μεγίστου τάρροθος Κυναιθέως.  
τύμβος δὲ γείτων ὄρνυγος πετρομένης

401

<sup>132</sup> Su questo punto vedi anche *l'Etimologicum Magnum*, s.v. Δῆλος: «Ἡ ἱέρεια τοῦ Ἀπόλλωνος, εἴρηται ὅτι κρυπτομένην αὐτὴν ἐν τῇ θαλάσῃ ὁ Ζεὺς δῆλην ἐποίησε, καὶ ἀνέδωκεν, ἵνα ἦ Λητώ. Ζεὺς γὰρ ἐρασθεὶς Λητοῦς τῆς Κοίου θυγατρὸς ἐνὸς τῶν Τιτάνων καὶ Φοίβης, ἔγκυον αὐτὴν ἐποίησεν· ἦτις, δεκαμηνιαίου χρόνου διαγενομένου, παρεγένετο διὰ θαλάσσης εἰς Ἀστέριον τὴν νῆσον, μίαν οὖσαν τῶν Κυκλάδων· ἐκεῖ τε ἐλθοῦσα καὶ ἀψαμένη δύο φυτῶν ἐλαίας καὶ φοίνικος, διδύμους ἀπεκύησε παῖδας, Ἄρτεμιν καὶ Ἀπόλλωνα· καὶ τὴν νῆσον ἐκάλεσε Δῆλον, ὅτι ἐξ ἀδήλου βάσσεως ἐρριζώθη».

<sup>133</sup> Come è noto l'eroe greco che si era macchiato di una terribile onta, per aver osato profanare, durante l'assedio di Troia, il tempio di Atena, in cui si era rifugiata Cassandra. Dopo la caduta di Troia, era stato punito da Poseidone, che aveva scatenato una terribile tempesta, interrompendo definitivamente il suo viaggio di ritorno in patria.

τρέμων φυλάξει ρόχθον Αἰγαίας ἄλος.

*Salato e marcio, per compassione  
lo seppellirà tra il muschio e le alghe la dea sorella  
di Nesea che soccorse il dio di pietra,  
il grandissimo dio di Cineta. La tomba,  
vicina alla quaglia pietrificata  
guarderà tremante le onde del mar Egeo*

401

(traduz. di G. Paduano)

Ed anche la spiegazione dello scoliasta<sup>134</sup>, al v. 401, insiste su questo tema, fornendo maggiori dettagli sulla tormentata storia del mito in questione, ma non introducendo elementi di novità rispetto alla *vulgata* del mito. La piena identificazione fra i due luoghi, in cui videro la luce i figli di Latona, si ritrova altresì nella *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro, come leggiamo nel passo qui di seguito riportato (Pseudo-Apoll., *Bibl.* I, 4, 1):

τῶν δὲ Κοίου θυγατέρων Ἀστερία μὲν ὁμοιωθεῖσα  
ὄρτυγι ἑαυτὴν εἰς θάλασσαν ἔρριψε, φεύγουσα τὴν πρὸς  
Δία συνουσίαν καὶ πόλις ἀπ' ἐκείνης Ἀστερία πρότε-  
ρον κληθεῖσα, ὕστερον δὲ Δῆλος. Λητὸν δὲ συνελθοῦσα  
Διὶ κατὰ τὴν γῆν ἄπασαν ὑφ' Ἡρας ἠλαύνετο, μέχρις  
εἰς Δῆλον ἐλθοῦσα γεννᾷ πρώτην Ἄρτεμιν, ὑφ' ἧς  
μαιωθεῖσα ὕστερον Ἀπόλλωνα ἐγέννησεν.

*Delle figlie di Ceo e Asteria, tramutata in quaglia, si gettò  
in mare per evitare di unirsi a Zeus; e la città che poi venne*

<sup>134</sup> Shol. a Lyc., *Alex.*, v. 401 Scheer: «ἡ Λητοῦς ἀδελφὴ Ἀστερία φεύγουσα τὴν τοῦ Διὸς μῖξιν μετέβαλεν ἑαυτὴν εἰς ὄρτυγα καὶ ἤλατο εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐγένετο νῆσος, ἣτις ἐκαλεῖτο ἐκ ταύτης Ὀρτυγία καὶ Ἀστερία ὕστερον δὲ Δῆλος ὠνομάσθη ὑπὸ Λητοῦς ἐκεῖσε τὸν Ἀπόλλωνα τεκούσης.» (*La sorella di Latona, Asteria, per sfuggire all'unione con Zeus, mutò se stessa in una quaglia (e) si lanciò in mare e divenne un'isola che, dal nome del volatile, si chiamò Ortigia e Asteria, e poi fu chiamata Delo, perché lì Latona aveva generato Apollo*). Anche lo schol. ad Apoll. Rhod., I, 308a si sofferma sul nome di Delo, seppur in modo più sintetico, ma non per questo meno chiaro sull'argomento: «Δῆλος μία τῶν Κυκλάδων νήσων, ἱερὰ Ἀπόλλωνος, ἦ πρὶν μὲν ἄδηλος, ὕστερον δὲ Ἀστερία διὰ τὸ σχῆμα, πάλιν δὲ Ὀρτυγία ἀπὸ τῆς ἀδελφῆς τῆς Λητοῦς.» (*Delo è un'isola delle Cicladi, sacra ad Apollo, prima nascosta, successivamente prese il nome di Asteria per la forma, un tempo Ortigia, dal nome della sorella di Latona*).

*chiamata Delo, fu detta, dal suo nome, Asteria. Latona, che si era unita a Zeus, fu inseguita da Era per tutta la terra fino a che giunse a Delo dove dà alla luce per prima Artemide, che poi la aiutò a far nascere Apollo.*

(traduz. di M. Grazia Ciani)

Nel prendere in considerazione invece la seconda variante dei fatti narrati, ritroviamo innanzitutto l'*Inno omerico ad Apollo*, in cui, come abbiamo visto al v. 16, si specifica che la nascita di Artemide avvenne nell'isola di Ortigia<sup>135</sup>, quella di Apollo a Delo, facendo così intendere una differenziazione dei due siti. Persino nell'*Inno Orfico* (XXXV), dedicato a *Leto*, l'isola di Ortigia sarebbe stata teatro della nascita di Artemide, mentre Apollo avrebbe visto la luce a Delo:

(Profumo di Leto)

Λητώ κυανόπεπλε, θεὰ διδυματόκε, σεμνή,  
Κοιαντίς, μεγάθυμε, πολυλλίστη βασίλεια,  
εὐτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδίνα λαχοῦσα,  
γειναμένη Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,  
τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῆι ἐνὶ Δήλωι,  
κλῦθι, θεὰ δέσποινα, καὶ ἴλαον ἦτορ ἔχουσα  
βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν τέλος ἡδὺ φέρουσα.

*Leto dal cupo peplo, dea genitrice di gemelli, augusta,  
figlia di Ceo, magnanima, regina molto pregata,  
che hai ricevuto doglie feconde di bei figli di Zeus,  
avendo generato Febo e Artemide saettatrice,  
l'una a Ortigia, l'altro nella rocciosa Delo<sup>136</sup>,  
ascolta, dea signora, e con cuore propizio  
vieni al rito di tutti gli dèi portando un dolce fine.*

(traduz. di G. Ricciardelli)

---

<sup>135</sup> Come nota CASSOLA 1975, p. 487, a proposito dell'autore dell'*Inno*: «Non è facile comprendere a quale Ortigia egli pensi, dal momento che il toponimo – derivato da ὄρωξ, quaglia – è largamente diffuso. (...) Certo, se l'inno fu eseguito a Siracusa, i Siracusani avranno pensato alla loro Ortigia; ma non per questo si deve ritenere che il toponimo sia stato inserito nel testo solo nella esecuzione siceliota».

<sup>136</sup> Come rileva RICCIARDELLI 2000, p. 375, il v. 5 di questo *Inno orfico* è identico al v. 16 dell'*Inno omerico ad Apollo*, precedentemente citato. L'autore dell'*Inno orfico* dedicato a Leto distingue quindi nettamente Delo da Ortigia, quest'ultima da identificarsi forse con l'omonima isoletta nei pressi di Efeso.

Eppure il testimone più emblematico a riguardo è proprio Pindaro che, diversamente dal contenuto dei *peani* presi in esame precedentemente, nell'*Olimp.* 6, (vv. 84-94), è possibile intravedere un'allusione all'isolotto di Ortigia, prospiciente Siracusa:

(Ant. V)

εἶπον δὲ μεμνᾶσθαι Συρα-  
κοσσᾶν τε καὶ Ὀρτυγίας·  
τὰν Ἱέρων καθαρῶ σκάπτῳ διέπων,  
ἄρτια μηδόμενος, φοινικόπεζαν  
ἄμφεπει Δάματρα λευκίπ- 95  
που τε θυγατρὸς ἑορτάν  
καὶ Ζηνὸς Αἰτναίου κράτος. ἀδύλογοι δέ νιν  
λύραι μολπαί τε γινώσκοντι.

*Dì che ricordino*

*Siracusa e Ortygia:*

*Hiéron la regge con puro scettro*

*e saggi disegni, onorando*

*Deméter dai piedi di porpora e i riti*

*della figlia dai bianchi cavalli* 95

*e la forza di Zeus Aitnaîos. Lire e canti*

*la conoscono, voci soavi.*

(traduz. di L. Lehnus)

Composta in occasione di una vittoria con il carro, l'ode<sup>137</sup> è dedicata al siracusano Hagesias, personaggio illustre, vicino al tiranno Ierone, e che aveva partecipato alla fondazione di Siracusa. Il vincitore poteva inoltre vantare una doppia cittadinanza: a Stinfàlo, in Arcadia, dove presumibilmente fu eseguito il carne e a Siracusa, la città che viene ricordata nei versi selezionati. Come si può notare l'accostamento con Ortigia non sembra dare adito a dubbi o incertezze, da parte del poeta, sulla reale posizione geografica dell'isola. Più interessante la

---

<sup>137</sup> Per la datazione, come sottolinea LEHNUS 2004, p. 84, in base ai riferimenti alla figura del tiranno Ierone e al culto di Zeus *Aitnaîos*, si possono ipotizzare due date: il 472 o il 468 a.C..

citazione successiva, rappresentata dai versi iniziali della seconda *pitica*<sup>138</sup>, dedicata proprio al tiranno Ierone, vincitore nella corsa delle quadrighe, in cui l'associazione Siracusa-Ortigia è rimarcata con forza:

Pind., *Pyth.* 2, 1-13 (Str. I)

A Μεγαλοπόλιες ᾧ Συράκοσαι, βαθυπολέμου  
 τέμενος Ἴαρεος, ἀνδρῶν ἵππων τε σιδαροχαρ-  
 μᾶν δαιμόνιαι τροφοί,  
 ὑμῖν τόδε τᾶν λιπαρᾶν ἀπὸ Θηβᾶν φέρων  
 μέλος ἔρχομαι ἀγγελίαν τετραορίας ἐλελίχθονος,  
 εὐάρματος Ἰέρων ἐν ᾧ κρατέων  
 τηλαυγέσιν ἀνέδησεν Ὀρτυγίαν στεφάνοις,  
 ποταμίας ἕδος Ἄρτεμιδος, ᾧς οὐκ ἄτερ  
 κείνας ἀγαναῖσιν ἐν χερσὶ ποικιλα-  
 νίους ἐδάμασσε πώλους.

5

*O Siracusa grande città,  
 santuario d'Ares  
 immerso nella guerra,  
 divina nutrice d'uomini e cavalli  
 in armature di ferro esultanti,  
 a te dalla fulgida Tebe  
 vengo recando quest'inno, messaggio  
 della quadriga che scuote la terra:  
 grazie ad essa vincendo Ierone,  
 che bei carri possiede, ha cinto Ortigia<sup>139</sup>  
 di lungisplendenti corone,  
 sede d'Artemide fluviale;  
 non senza il suo aiuto  
 egli domò con tenera mano  
 quelle puledre dalle briglie ornate.*

5

(traduz. di B. Gentili)

<sup>138</sup> L'ode, in cui non si fa menzione del luogo della vittoria, presenta diversi problemi di interpretazione, nonché di datazione. Composta di quattro triadi, si apre con un proemio a forma di *inno*, che occupa l'intera strofe (vv. 1-8), all'interno della quale spicca la celebrazione della città di Siracusa, di cui Ortigia costituisce il nucleo abitativo più antico. L'isolotto, collegato alla terraferma, era legato al culto della dea Artemide, associata, in questo contesto, alle vittorie ippiche.

<sup>139</sup> A proposito della collocazione geografica dell'isolotto, chiamato Ortigia, nei pressi di Siracusa, vedi anche Diodoro V, 3, 5, in cui si afferma quanto importante fosse il culto di Artemide in quella località, che la dea avrebbe ricevuto in sorte dagli dei: «τὴν δ' Ἴαρτεμιν τὴν ἐν ταῖς Συρακούσαις νῆσον λαβεῖν παρὰ τῶν θεῶν τὴν ἀπ' ἐκείνης Ὀρτυγίαν ὑπὸ τε τῶν χρησμῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομασθεῖσαν».

Infine, non si può non citare anche l'*incipit* della *Nemea I*, 1-7, (dedicata a Cromio siracusano, vincitore nella gara con i cavalli), in cui Ortigia viene definita *virgulto di Siracusa gloriosa, sede di Artemide e sorella di Delo*<sup>140</sup>:

Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἄλφειοῦ,  
κλεινᾶν Συρακοσσᾶν θάλος Ὀρτυγία,  
δέμνιον Ἀρτέμιδος,  
Δάλου κασιγνήτα, σέθεν ἀδυεπῆς  
ῥυμος ὀρμᾶται θέμεν  
αἶνον ἀελλοπόδων  
μέγαν ἵππων, Ζηνὸς Αἰτναίου χάριν

5

Il testo conferma ancora una volta il legame indissolubile che lega i due siti, sebbene in questo caso venga esplicitato esclusivamente il collegamento fra Artemide e l'isola di Ortigia, in cui sarebbe nata soltanto la sorella gemella di Apollo. Tuttavia, anche in questo caso, il dubbio su una possibile sovrapposizione fra i due luoghi rimane vivo e reale.

Sulla scia di quanto detto fin'ora, se si fa nuovamente un balzo indietro nel tempo e si prendono in esame i poemi omerici, si può notare come anche nell'*Odissea*<sup>141</sup>, dove l'attestazione del nome Ortigia ricorre due volte, non è possibile identificare con sicurezza il sito in questione. Nella prima attestazione (*Od.*, V, 121-124), la voce narrante è Calipso, che, rivolgendosi ad Ermes, esplose in parole aspre contro gli dei che sollecitano l'immediata partenza di Odisseo, a cui ella si è legata profondamente<sup>142</sup>:

---

<sup>140</sup> Su questa definizione si sofferma il BURY 1965, p. 10, che commenta il sintagma Δάλου κασιγνήτα in senso «non literally, but spiritually, as sharing with delos the favour of Artemis».

<sup>141</sup> Vedi *Od.* V, 121-124; XV, 403-404.

<sup>142</sup> In questo contesto narrativo, la citazione di Ortigia è completamente svincolata da qualsiasi legame con la metamorfosi di Asteria, si tratta altresì di uno dei due esempi citati dalla ninfa per supportare la sua invettiva contro quegli dei che si oppongono ai legami sentimentali fra divinità femminili ed esseri umani. Degno di nota risultano invece, sia gli Scolii EV (Dindorf) al v. 123 del canto, sia un passo del Commento di Eustazio riferito sempre al medesimo verso in questione. In entrambi i casi la collocazione dell'isola di Ortigia viene fatta coincidere con l'isola di Delo, all'interno dell'arcipelago delle Cicladi. Lo stesso Eustazio a tal proposito ricorda che anche gli

ὥς μὲν ὅτ' Ὠρίων' ἔλετο ῥοδοδάκτυλος Ἥως,  
τόφρα οἱ ἠγάασθε θεοὶ ῥεῖα ζώντες,  
ἕως μιν ἐν Ὀρτυγίῃ χρυσόθρονος Ἴαρτεμις ἀγνή  
οἷσ' ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιομένη κατέπεφνε.

*Così, quando Aurora dalle rosee dita, scelse Orione:  
glielo invidiaste voi che lietamente vivete,  
finché ad Ortigia la casta Artemide dall'aureo trono  
colpendolo con i suoi miti dardi l'uccise.*

(traduz. di G. Aurelio Privitera)

La seconda attestazione del nome di Ortigia, si inserisce in ben altro contesto: siamo infatti nell'ultima parte del poema, più precisamente all'interno del dialogo fra il porcaro Eumeo e il finto-mendicante Odisseo, oramai giunto ad Itaca. Alla richiesta di notizie, da parte del singolare ospite, sulla sua origine e provenienza, il fedele Eumeo comincia così la lunga rievocazione della sua travagliata storia personale che lo ha portato a trasferirsi nell'isola di Itaca<sup>143</sup>:

(*Od.* XV, 403-409):

νήσός τις Συρία κικλήσκειται, εἴ που ἀκούεις,  
Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἡλίουιο,  
οὐ τι περιπληθῆς λίην τόσον, ἀλλ' ἀγαθὴ μὲν,  
εὖβοος εὖμηλος, οἶνοπληθῆς πολύπυρος.  
πέινη δ' οὐ ποτε δῆμον ἐσέρχεται, οὐδέ τις ἄλλη  
νοῦσος ἐπὶ στυγερῇ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν·

*C'è un'isola che chiamano Siria, se mai ne hai sentito,  
al di sopra di Ortigia, dove sono i solstizi del sole:  
non è troppo abitata, ma è buona  
ricca di pascoli e greggi, di vino e frumento.*

(traduz. di G. Aurelio Privitera)

---

scoliaisti all'opera di Licofrone si erano attestati su questa posizione: «Ὀρτυγία δὲ κατὰ τοὺς πλείονας, ἢ Δῆλος, μία τῶν Κυκλάδων περὶ ἧς φασι καὶ οἱ τοῦ Λυκόφρονος σχολιασταὶ ὡς παρωνυμουμένης ὄρτυγι δαιμονία τινί».

<sup>143</sup> Su questa seconda attestazione omerica del nome di Ortigia, sulla cui definitiva collocazione geografica gli studi in merito mostrano ancora dei dubbi, è opportuno citare la posizione di HOEKSTRA 1984, p. 264, che afferma, in relazione al v. 403: «In Ortigia si è pensato di vedere Delo o l'isolotto della baia di Siracusa, ma di ciò non c'è alcuna prova in Omero».

A conferma della *fortuna*<sup>144</sup> che nel corso dei secoli ebbe questo mito di metamorfosi, qualche anno fa è stato rinvenuto un papiro, nella zona di Ossirinco, che contiene frammenti di storie i cui protagonisti sono vittime di cambiamenti della propria natura umana, come nel caso del P. Oxy. 4711. Si tratta di un codice risalente al VI sec., in cui, al fr. 1, si leggono dei versi elegiaci, piuttosto frammentari, che facevano parte, probabilmente, di una raccolta più ampia di elegie. Si tratta di componimenti che vedevano come protagonisti personaggi della mitologia, legati ad episodi metamorfici, come nel caso di Adone, che occupa i versi 1-6 del suddetto frammento. Subito dopo, invece, ai vv. 7-15, si possono leggere degli stralci del mito di Asteria che, come abbiamo già visto, nelle sembianze di un uccello<sup>145</sup>, si lancia in mare, in preda ad un delirio incontrollato, per sfuggire a Zeus. Si leggano i versi qui di seguito citati:

P. Oxy. 4711. Elegy (*Metamorphoses?*)<sup>146</sup>

Fr. 1 (vv. 7-15)

<sup>144</sup> In relazione alle fonti iconografiche ed archeologiche del personaggio di Asteria, vedi MONTANARI 1958, s.v. *Asteria*. Sebbene la figlia di Ceo e Febe, rappresentata singolarmente, non sia stata un soggetto artistico privilegiato nell'antichità, tuttavia si registra la sua presenza, accanto al personaggio di Febe, all'interno del lato S della gigantomachia dell'altare di Pergamo. Sull'argomento cfr. BRUNEAU, *LIMC* (s.v. *Delos*), il quale nota, in riferimento alle fonti letterarie sull'isola di Delo che «leur principal intérêt est d'attester que l'île était personnifiée au moins depuis l'Hymne homérique à Apollon (...)».

<sup>145</sup> A proposito della metamorfosi in uccello (qui del resto non è specificato di quale tipo si tratti) è utile confrontare un passo delle *Metamorfosi* di Ovidio (VI, 103-109), in cui il cambiamento di forma non investe Asteria ma Zeus in persona, che assume le sembianze di un'aquila, il volatile simbolo indiscusso della potenza e della regalità di Zeus: «*Maeonis elusam designat imagine tauri / Europam: verum taurum, freta vera putares; / ipsa videbatur terras spectare relictas / et comites clamare suas tactumque vereri / adsilientis aquae timidisque reducere plantas. / fecit et Asterien aquila luctante teneri, / fecit olorinis Ledam recubare sub alis*».

<sup>146</sup> Per quanto concerne l'analisi di questo frammento, HENRY 2005, p. 47, sostiene che possa appartenere ad una raccolta più ampia di miti di metamorfosi. Lo studioso ricorda infatti che le seguenti opere: gli *Eteroiumenta* di Nicandro e *Le Metamorfosi* di Nestore di Laranda erano in esametri, così come l'*Alloseis* di Antigono (SH 50) e *Le Metamorfosi* di Didimarco (SH 378A) e di Teodoro (SH 749, 750?). Tuttavia HENRY sarebbe più propenso ad attribuire questi versi alle *Metamorfosi* di Partenio (SH 636-637), «of which the metre, if indeed it was not in prose, is unknown (...)».

[.....]  
 Κοίου καὶ Φοίβης Τιτη[νί]δος ἐκ[γε]γαυία  
 Λητοῦς ἔσκε φίλ[η] σύγγονος Ἄστ[ε]ρίη.  
 Τὴν δε Ζεὺς ποθέεσκεν, ἔφε[υ]γε δε  
 πρῶτα μεν ἠερίων ὄρνις ὑπερ νεφέων, 10  
 δε]ύτερον αὖ μεμαυία μέσσοι ἐνι . [ - ~ ~ πόντωι,  
 ἔ[π]τη δ' ἠύτε νηῦς εν[ . . ] . [ . . ] . . . [ . . . ]  
 καὶ δὴ οἱ ῥεῖ Ζεὺς ὑπ[ε]ρ  
 σ[ὺ]ν Φοίβωι καλὴν Ἄρ[τε]μι  
 . . . . ] . δ' ἀμφιλ . [ . . . . ] 15  
 . . . . . ] . . [ . . . . . ]

[.....]  
*Essendo stata generata da Ceo e dalla Titanide Febe,  
 Asteria era la cara sorella di Latona.  
 Zeus la desiderava, ma lei fuggiva,  
 dapprima come un uccello in alto nell'aria sopra le nuvole, 10  
 poi in preda alla follia, in mezzo al mare  
 volò come nave in [.....]  
 e allora Zeus piove<sup>147</sup> su [.....]  
 con Febo (Apollo) la meravigliosa Artemide  
 [.....]*

A conclusione di questa sezione, si ritiene necessario riprendere e sviluppare un tassello dell'articolato *excursus* sul mito di Asteria, al quale si legano inevitabilmente, come si è visto, le sorti di Latona e della sua prole illustre. Proprio Latona infatti diventa la protagonista, assieme ad Apollo e Artemide, ancora infanti, di una delle storie di metamorfosi, che compongono la raccolta di Antonino Liberale (*Met.* XXV), in cui la sorella di Asteria diventa questa volta l'artefice di una trasformazione che vuole essere una punizione emblematica e solenne nei confronti di quei pastori che avevano osato trattarla senza riguardi, ignari della sua vera identità. La storia costituisce questa volta l'*aition* che spiega le prerogative delle rane, costrette a vivere ai bordi degli dei fiumi e degli stagni:

<sup>147</sup> Al v. 13, secondo HENRY 2005, p. 52, il sintagma ῥεῖ Ζεὺς potrebbe essere una corruzione di ῥίζας, e, a supporto dell'integrazione, cita il v. 53 dell'*Inno a Delo* di Callimaco, in cui il poeta ricorda che l'isola prese il nome di Delo dopo aver assunto una posizione fissa e definitiva nelle acque dell'Egeo: «ἐνὶ πόντου / κύμασιν Αἰγαίου ποδῶν ἐνεθήκαο ῥίζας».

### Βουκόλοι

Λητώ ἐπεὶ ἔτεκεν Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἐν Ἀστερία  
τῇ νήσῳ, ἀφίκετο εἰς Λυκίαν ἐπιφερομένη τοὺς παῖδας ἐπὶ  
τὰ λουτρὰ τοῦ Ξάνθου· καὶ ἐπεὶ τάχιστα ἐγένετο ἐν τῇ γῆ  
ταύτῃ, ἐνέτυχε πρῶτα Μελίτη κρήνη καὶ προεθυμείτο πρὶν  
ἐπὶ τὸν Ξάνθον ἐλθεῖν ἐνταυθοῖ τοὺς παῖδας ἀπολοῦσαι.  
ἐπεὶ δ' αὐτὴν ἐξήλασαν ἄνδρες βουκόλοι, ὅπως ἂν αὐτοῖς  
οἱ βόες ἐκ τῆς κρήνης πίωσιν, ἀπαλλάττεται καταλιποῦσα  
τὴν Μελίτην ἢ Λητώ, λύκοι δὲ συναντόμενοι καὶ σήναντες  
ὕφηγῆσαντο τῆς ὁδοῦ καὶ ἀπήγαγον ἄχρι πρὸς τὸν  
ποταμὸν αὐτὴν τὸν Ξάνθον.

ἡ δὲ πιούσα τοῦ ὕδατος καὶ ἀπολούσασα τοὺς παῖδας  
τὸν μὲν Ξάνθον ἱερὸν ἀπέδειξεν Ἀπόλλωνος,  
τὴν δὲ γῆν Τρεμιλίδα λεγομένην Λυκίαν μετωνόμασεν  
ἀπὸ τῶν καθηγησαμένων λύκων.  
ἐπὶ δὲ τὴν κρήνην αὐτὴς ἐξίκετο δίκην ἐπιβαλοῦσα  
τοῖς ἀπελάσασιν αὐτὴν βουκόλοις· καὶ οἱ μὲν ἀπέλουον[το]  
ἔτι παρὰ τὴν κρήνην τοὺς βοῦς,  
Λητώ δὲ μεταβαλοῦσα πάντας ἐποίησε βατράχους  
καὶ λίθῳ τραχεῖ τύπτουσα τὰ νῶτα καὶ τοὺς ὤμους  
κατέβαλε πάντας εἰς τὴν κρήνην καὶ βίον ἔδωκεν αὐτοῖς  
καθ' ὕδατος, οἱ δ' ἄχρι νῦν παρὰ ποταμοὺς βοῶσι καὶ λίμνας

### I bovari

*Dopo aver messo al mondo Apollo e Artemide, nell'isola di Asteria, Latona giunse in Licia, per condurre i suoi figli presso il fiume Xanto. Arrivata presto nel paese, incontrò sul suo cammino la fontana Melita ed ebbe un gran desiderio di far fare il bagno ai suoi figli prima di arrivare allo Xanto. Ma dei bovari la cacciarono via per far bere i loro buoi alla fontana e Latona lasciò Melita e se ne andò; dei lupi, venendole incontro, le fecero festa e, facendole da guida, la condussero fino al fiume Xanto. La dea bevve dell'acqua e bagnò i suoi figli, poi consacrò il fiume Xanto ad Apollo e, al luogo, che fino ad allora si era chiamato Tremilis, ella diede il nome di Licia, per via dei lupi<sup>148</sup> che le avevano indicato il cammino. Poi ella ritornò sui suoi passi per punire i bovari che l'avevano cacciata; in quel momento essi erano ancora vicino alla fontana per bagnare i loro buoi, Latona li trasformò tutti in rane e, colpendo con una pietra tagliente il dorso e le spalle, le gettò nella fontana e le fece vivere nell'acqua. E ancora oggi esse gracidano ai bordi dei fiumi e degli stagni.*

---

<sup>148</sup> Come ricorda PPATHOMOPOULOS 1968, p. 149: «Le loup est un animal sacré d'Apollon à qui on l'offrait parfois en sacrifice. Sur les monnais on voit souvent le loup associé à Apollon».

Ora, dal confronto delle diverse fonti prese in esame, è emerso un dato importante, ovvero che la tradizione letteraria, fin dalle prime attestazioni del nome Ortigia<sup>149</sup>, non si presenta affatto concorde nell'identificazione di questa piccola isola, all'interno del Mar Mediterraneo. Se infatti la sovrapposizione di questo nome con quello di Delo sembra tutt'altro che ovvio<sup>150</sup>, è pur vero che i testi citati si presentano più "coerenti" nel rimarcare il legame strettissimo fra quest'isola (dovunque la si voglia collocare) e il culto di Artemide. Ora, date queste premesse è interessante ricordare che proprio nell'Ortigia siracusana già Cicerone, nelle Verrine (II, 4, 53), annotava l'esistenza, tra i tanti, di due santuari importanti, dedicati l'uno ad Apollo e l'altro ad Artemide<sup>151</sup>:

Ea tanta est urbs ut ex quattuor urbibus maximis constare dicatur; quarum una est ea quam dixi Insula, quae duobus portibus cincta in utriusque portus ostium aditumque proiecta est; in qua domus est quae Hieronis regis fuit, qua praetores uti solent. In ea sunt aedes sacrae complures, sed duae quae longe ceteris antecellant, Dianae, et altera, quae fuit ante istius adventum ornatissima, Minervae.

<sup>149</sup> Si tengano presente anche le seguenti attestazioni: Hes. fr. 150, v. 26 (P. Oxy. 1358 fr. 2 col. I, (Grenfell-Hunt), tramandato da Erath. *ap.* Strab. I, 2, 14 p. 23 (fr. 65 Rz.); Ibyco fr. 321 (Page), restituito dallo Schol. Pind. *Nem.* I, 1 (III, 7-8 Dr.)

<sup>150</sup> D'altra parte, se si considerano, da un punto di vista geografico, entrambe le isole, quella di Ortigia nei pressi di Siracusa e quella di Delo, nell'arcipelago delle Cicladi, è inevitabile notare le analogie, sia nella forma, che nel caso di Ortigia richiama, seppur vagamente, quella di una quaglia, sia nella superficie, che in entrambe, oscilla fra i due e i tre chilometri quadrati, sebbene Delo sia un po' più estesa. Per un approfondimento sulla morfologia, l'archeologia e la storia dell'isolotto di Ortigia, sito di fronte la città di Siracusa, si rimanda a: CAVALLARI-HOLM 1883, pp. 42-43; PACE 1938, pp. 369-372; BERNABÒ BREA L. 1957, p. 159; Id. 1958, pp. 26, 43.

<sup>151</sup> Il rinvenimento dei resti di due importanti templi ad Ortigia, non ha tuttavia dissolto del tutto i dubbi sulle divinità alle quali erano legati. Se infatti oggi si tende ad attribuire l'uno (sito nella parte alta dell'isola) ad Atena, il secondo, considerato il più antico tra i templi peritteri della Sicilia (circa 570-560 a.C.), sembrerebbe che, fin dalle sue origini, fosse stato dedicato ad Apollo. Tuttavia si potrebbe ritenere che anche la sorella Artemide, in origine, fosse associata al fratello, nel culto, all'interno del medesimo edificio. Per una disamina più approfondita della questione cfr.: CAVALLARI-HOLM 1883, pp. 42-43, che propendevano per considerare l'attuale cattedrale, ritenuta il tempio di Atena, come l'originario santuario di Artemide, poi riedificato successivamente nel punto in cui si trova attualmente; LOICQ-BERGER 1967, p. 83, il quale sosteneva che il tempio di Artemide, citato da Cicerone, fosse proprio il cosiddetto *Apollonion*, «par la suite devenu un Artemision».

Nell'isolotto di Ortigia<sup>152</sup>, dunque, la venerazione per Artemide, la Diana dei romani, affondava le sue radici in un lontano passato. Nel corso dei secoli però, questa divinità, preposta in origine alla caccia, venne associata, a Siracusa, alla tutela della vista e, successivamente, il culto della dea fu assorbito dalla venerazione della martire Lucia, protettrice degli occhi<sup>153</sup>. Pertanto, se si volesse tentare di tracciare un "filo rosso" che accomuni la nascita di Ortigia (emersa dalle acque in seguito alla metamorfosi di Asteria in quaglia) all'associazione Artemide-S. Lucia, si potrebbe ricordare la leggenda che sta all'origine della festa di S. Lucia, patrona di Siracusa, così come tramandato dal PITRÈ 1978, p. 274:

*Narrasi in Siracusa da tempo immemorabile che essendo la Città vittima di una fiera carestia, non sapendo più che fare, nel mese di maggio fu esposta alle preghiere pubbliche la Santa, onde ponesse fine al malore. E narrasi che una grandissima, immensa copia di quaglie venne a cadere sulle banchine della marina e per le vie della città. Cadevano le poverine stanche, inanimate pel lungo viaggio, sì che i Siracusani non avevano che a stendere la mano per prenderle.*

Ora, nel mese di maggio, quasi come appendice alla festa patronale che si svolge a dicembre, nel giorno di S. Lucia, riferisce ancora PITRÈ 1978, pp. 278-279:

*La festa di Dicembre si ripete o ha la sua appendice in Maggio con la "S. Lucia delle quaglie". La Santa è tratta, come sei mesi fa, dalla cappella, riportata sull'altare maggiore, rimessa fuori della Cattedrale, coperta degli eterni "evviva" tradizionali. Tutto viene ripetuto come innanzi: ma c'è un'usanza che è quella appunto onde ha titolo la festa: il getto delle quaglie.*

Se dunque non si è in grado di stabilire con certezza se l'Ortigia del mito di Asteria sia la medesima Ortigia-siracusana, in cui Latona avrebbe partorito soltanto Artemide, è pur vero che la tradizione popolare<sup>154</sup> a Siracusa ha

---

<sup>152</sup> Attuale centro storico della città di Siracusa.

<sup>153</sup> Sull'argomento cfr. CATTABIANI 2000, pp. 348-352.

<sup>154</sup> Significativo a tal riguardo appare la presenza, nella tradizione popolare del dialetto siciliano, di molteplici detti ed espressioni che afferiscono all'aspetto e alle abitudini della quaglia (*quàgghia* in dialetto), volatile molto diffuso sul territorio, ben diverso, per

provveduto ben presto a riempire tutte le lacune che il mito aveva lasciato incolmate.

---

abitudini, dagli altri gallinacci. Si pensi ai seguenti esempi: *èssiri cchiassai rî figghi â quàgghia* (essere una famiglia numerosa); *vulari a quàgghia* (abbandonare la residenza abituale); *figghia quàgghia!* (figliola bella!), «intesa come allocuzione sarcastica rivolta a persona adulta», come spiegano PICCITTO-TROPEA 1990 (s.v. *quàgghia*). Si può notare come si tratti di formule che mettono in risalto delle peculiarità, fisiche e comportamentali, di un volatile che le fonti antiche avevano già contribuito a fissare e tramandare, sotto la veste del linguaggio mitopoietico.

## CAP. 5 - CALLISTO: UN'ORSA TRA GLI ASTRY

La storia di Callisto costituisce un esempio fra i più significativi all'interno dei miti di metamorfosi in cui il coinvolgimento e l'intervento di Zeus sono determinanti per lo scioglimento dell'intreccio. Questo mito racchiude altresì un interessante motivo eziologico nel racconto di trasformazione della protagonista in essere animale, trasformazione che, a sua volta, prelude alla nascita della principale costellazione dello zodiaco, quella dell'Orsa maggiore. Teatro della vicenda è, questa volta, la regione dell'Arcadia<sup>155</sup>, di cui Licaone rappresenta il lontano progenitore e che, secondo la maggior parte delle fonti letterarie, sarebbe il padre di Callisto.

Come narrato da Esiodo (fr. 163 M.-W.)<sup>156</sup>, Licaone era figlio di Pelasgo<sup>157</sup> e di una figlia di Oceano<sup>158</sup> e il suo nome, dal chiaro significato di

---

<sup>155</sup> Regione interna e isolata della Grecia, l'Arcadia avrebbe preso il suo nome proprio da Arcade, figlio nato dall'unione di Zeus e Callisto. Per via della sua collocazione geografica si presentava come scenario ideale per racconti mitici impregnati di ferinità e mistero. Pausania riserva alla descrizione di questa terra il libro VIII della sua *Periegesi* e, al cap. 38, 2, riferisce di una tradizione locale secondo la quale Zeus sarebbe stato allevato proprio in una località dell'Arcadia, chiamata Cretea, e non, come è noto, nell'isola di Creta: « ἐν ἀριστερᾷ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Δεσποίνης τὸ ὄρος ἐστὶ τὸ Λύκαιον· καλοῦσι δὲ αὐτὸ καὶ Ὀλυμπον καὶ Ἱεράν γε ἕτεροι τῶν Ἀρκάδων κορυφὴν. τραφῆναι δὲ τὸν Δία φασὶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ· καὶ χώρα τέ ἐστιν ἐν τῷ Λυκαίῳ Κρητέα καλουμένη—αὕτη δὲ ἡ Κρητέα ἐστὶν ἐξ ἀριστερᾶς Ἀπόλλωνος ἄλσους ἐπίκλησιν Παρρασίου—καὶ τὴν Κρήτην, ἔνθα ὁ Κρητῶν ἔχει λόγος τραφῆναι Δία, τὸ χωρίον τοῦτο εἶναι καὶ οὐ [διὰ] τὴν νῆσον ἀμφισβητοῦσιν οἱ Ἀρκάδες» *Alla sinistra del santuario della Despoina, c'è il monte Liceo, che alcuni Arcadi chiamano anche Olimpo e cima Sacra. Raccontano che Zeus fu allevato su questo monte. Sul Liceo c'è anche una località che si chiama Cretea - questa è ubicata alla sinistra del bosco sacro di Apollo denominato Parrasio -; e gli Arcadi pretendono che la Creta dove la tradizione dei Cretesi afferma che fu allevato Zeus sia questa località e non l'isola (traduz. di M. Moggi).* Su questo argomento cfr. l'*Inno a Zeus* di Callimaco, v. 10, in cui la nascita della divinità più importante del *pantheon* olimpico viene collocata per l'appunto in Arcadia, sul monte Parrasio: «ἐν δέ σε Παρρασίη Πείη τέκεν, (...)».

<sup>156</sup> Il testo esiodico del fr. 163 M.-W., su cui torneremo successivamente, è restituito dallo Ps.-Eratostene, nel primo capitolo dei *Catasterismi*, e si presenta in duplice veste, ovvero in due versioni sinottiche, simili fra loro per quanto concerne il nucleo essenziale della trama, ma divergenti in alcuni punti dell'intreccio.

uomo-lupo<sup>159</sup>, affonda la sua origine in una macabra vicenda di cannibalismo, in cui si trova coinvolto lo stesso Zeus, e che pone le premesse per una prima importante metamorfosi all'interno della stirpe dei Pelasgidi. La vicenda viene sintetizzata ancora una volta dallo Ps.-Apollodoro, *Bibl.* III, 8, 1, in cui si legge che Licaone ebbe cinquanta figli, tutti maschi tranne una sola femmina, Callisto. Ora la sua progenie era tristemente nota per l'arroganza e l'efferatezza delle azioni, pertanto Zeus aveva deciso di metterli alla prova:

(Ps.-Apollodoro, *Bibl.* III, 8, 1)

Ζεὺς δὲ αὐτῶν βουλόμενος τὴν ἀσέβειαν πειρᾶσαι εἰκασθεῖς ἀνδρὶ χερνήτῃ παραγίνεται. οἱ δὲ αὐτὸν ἐπὶ ξενίᾳ καλέσαντες, σφάξαντες ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα, τοῖς ἱεροῖς τὰ τούτου σπλάγγνα συναναμίξαντες παρέθεσαν, συμβουλεύσαντος τοῦ πρεσβυτέρου ἀδελφοῦ Μαινάλου. Ζεὺς δὲ <μυσαχθεῖς> τὴν μὲν τράπεζαν ἀνέτρεψεν, ἔνθα νῦν Τραπεζοῦς καλεῖται ὁ τόπος, Λυκάονα δὲ καὶ τοὺς τούτου παῖδας ἐκεραύνωσε, χωρὶς τοῦ νεωτάτου Νυκτίμου· φθάσασα γὰρ ἡ Γῆ καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διὸς ἐφαψαμένη τὴν ὀργὴν κατέπαυσε.

*Per mettere alla prova queta empietà, Zeus si reca da loro in veste di mendicante. Essi lo invitarono a pranzo, uccisero un fanciullo del luogo, mescolarono le sue viscere a quelle delle vittime e gliele offrirono, su istigazione del più vecchio dei fratelli, Menalo. <Inorridito>, Zeus rovesciò la tavola – quel luogo ora si chiama appunto Trapezunte – e fulminò Licaone e i suoi figli, tranne il più giovane, Nittimo: Gea infatti lo prevenne afferrandogli la mano destra e frenò la sua collera.*

(traduz. di M. Grazia Ciani)

---

<sup>157</sup> Nel fr. 160 M.-W., all'interno della sezione, del *Catalogo delle donne*, dedicata alla *Pelasgi Progenies*, Esiodo ci informa sull'origine di questo eroe arcade. Il frammento, tramandato dallo Ps.-Apollodoro (II, 2, 1, 1) dice che, secondo Esiodo, «τὸν Πελασγὸν ἀτόχθονά φησιν εἶναι». Altre fonti però riportano differenti genealogie, come ad esempio lo storico di Argo, Acusilao, *FgrHist* 2 F 25b (presso Ps.-Apollod., III, 8, 1), secondo il quale Licaone era figlio di Zeus e di Niobe.

<sup>158</sup> Tuttavia, sempre nella *Biblioteca*, veniamo messi al corrente di altre ipotesi sulla discendenza di Licaone, che sarebbe invece figlio di Pelasgo e di Melibea (figlia di Oceano) o della ninfa Cillene, come tramandato da Ferecide, *FgrHist* 3 F 156, riportato sia dallo Ps.-Apollodoro (III, 8, 1) sia dallo schol. a Licofrone, *Alex.*, v. 481: «Πελασγὸς ἦν παῖς τοῦ Διὸς καὶ Νιόβης, ᾧ Λυκάων παῖς ἐκ Μελιβόιας κόρης εἴτ' οὖν Κυλλήνης, ὧς φασιν ἄλλοι.»

<sup>159</sup> Sulla metafora dell'uomo-lupo quale “sottinteso” punto di partenza della metamorfosi, si veda PIANEZZOLA 1992, p. LXI.

Il resto della vicenda si trova in Pausania (VIII, 4, 2), dal quale apprendiamo che Licaone «αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου»<sup>160</sup>; dunque la tradizione più accreditata non lasciava dubbi circa l'emblematica e solenne punizione che Zeus avrebbe inflitto all'uomo capace di compiere un gesto così empio. Eppure, come nota PICCALUGA 1968, p. 38-39, la presenza e il ruolo che riveste Zeus in questa storia, sarebbero spia di una collocazione temporale dei fatti nell'ambito di un tempo mitico molto antico e primitivo, quello della Gigantomachia, in cui anche il padre degli dei non aveva fissato con fermezza la sua autorità e il potere sull'intero universo. Anche il rapporto con i mortali è ambiguo, in quanto «circola sulla terra e interviene direttamente nelle vicende dei mortali, mentre, d'altra parte, è commensale di alcuni di questi». Tuttavia, nel momento in cui distrugge la mensa di Licaone e lo trasforma in lupo, il suo gesto assume una valenza inequivocabile: agli uomini e agli dei non è lecito sedere al medesimo banchetto. Inoltre, come evidenzia ancora PICCALUGA 1968, p. 53, il nuovo *status* ferino che investe Licaone, «pone questo personaggio al di fuori della storia, almeno come re ed essere umano, per quanto mitico, per entrare in un'esistenza ferina»<sup>161</sup>. Pertanto è possibile affermare che il processo

---

<sup>160</sup> In ambito latino anche Igino, nella sua raccolta di *Fabulae* (CLXXVI), fornisce una propria versione dei fatti, in cui però gli artefici dell'inganno a Zeus sono i figli di Licaone e la collera divina si scaglierà infatti su di loro e non sul padre: «Ad Lycaonem Pelasgi filium Iouis in hospitium uenisse dicitur et filiam eius Callisto compressisse, ex quo natus est Arcas qui ex suo nomine terrae nomen indidit. sed Lycaonis filii Iouem tentare uoluerunt, deusne esset; carnem humanam cum cetera carne commiscuerunt idque in epulo ei apposuerunt. qui postquam sensit, iratus mensam euertit, Lycaonis filios fulmine necauit. eo loco postea Arcas oppidum communiuit, quod Trapezos nominatur. patrem Iuppiter in lupi figuram mutauit». Per quanto riguarda invece la selezione di racconti mitici di età più tarda, nota con il nome di *Mythographi Vaticani*, la sintesi della storia (II, 78) ci consegna un'immagine di Licaone abituato a mettere alla prova gli ospiti e ad ucciderli senza esitazione alcuna. L'incontro con Giove, sospettato di aver sedotto la figlia, si concluderà con la condanna ad una nuova esistenza sotto forma di lupo: «Licaon autem cum susceptos hospicio hospites interimere solitus esset, stuprate in super filie dolore commotus Ioue hospicio suscepto cum uellet esplorare an uerus iuppiter esset, ut expertum hominem polputo hospitalitatis iure citius eum interimeret, humanam ei carnem uescendam apposuit. Unde commotus Iuppiter domum eius incendit ipsumque mutans in lupum docuit hospicii iura non polluenda».

<sup>161</sup> L'epilogo drammatico e inquietante del destino di Licaone sembra già prefigurare la successiva metamorfosi in orsa, che investirà di lì a poco, l'unica figlia femmina, Callisto, condannata a restare per lungo tempo, (ma non per sempre!) una bestia selvatica e a vivere lontano dal consorzio umano e dal figlio Arcade. La trasformazione in costellazione però segnerà una svolta diversa per la sua esistenza, e le consegnerà una

metamorfico, in questo contesto, abbia un ruolo pacificatore e consenta di ristabilire un equilibrio fra la sfera mortale e quella celeste, destinata, quest'ultima, a prevalere indiscriminatamente sulla prima<sup>162</sup>. Sulla scia di tali fatti si inserisce il successivo segmento mitico che vede come principale attrice la giovane Callisto<sup>163</sup>. Prendiamo quindi in esame la testimonianza più antica, quella del fr. 163 di Esiodo (M.-W.), tramandato in due versioni differenti, entrambe riconducibili all'autore dei *Catasterismi*, ovvero lo Ps.-Eratostene. Cominciamo con il testo che corrisponde alla cosiddetta *Epitome*:

Ἄρκτου μεγάλης

Ταύτην Ἡσίοδος φησι Λυκάονος θυγατέρα ἐν Ἄρκαδία οἰκεῖν, ἐλέσθαι δὲ μετὰ Ἀρτέμιδος τὴν περὶ τὰς θήρας ἀγωγὴν ἐν τοῖς ὕρεσι ποιεῖσθαι· φθαρεῖσαν δὲ ὑπὸ Διὸς ἐμμεῖναι λανθάνουσαν τὴν θεόν· φωραθῆναι δὲ ὕστερον ἐπίτοκον ἤδη οὖσαν ὀφθεῖσαν ὑπ' αὐτῆς λουομένην· ἐφ' ᾧ ὀργισθεῖσαν τὴν θεὸν ἀποθηριῶσαι αὐτήν· καὶ οὕτως τεκεῖν ἄρκτον γενομένην τὸν κληθέντα Ἄρκάδα· οὖσαν δ' ἐν τῷ ὄρει θηρευθῆναι ὑπὸ αἰπόλων τινῶν καὶ παραδοθῆναι μετὰ τοῦ βρέφους τῷ Λυκάονι· μετὰ χρόνον δὲ τινα δόξαι εἰσελθεῖν εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄβατον [ἱερὸν] ἀγνοήσασαν τὸν νόμον· ὑπὸ δὲ τοῦ ἰδίου υἱοῦ διωκομένην καὶ τῶν Ἄρκάδων, καὶ ἀναιρεῖσθαι μέλλουσαν διὰ τὸν εἰρημένον νόμον, ὃ Ζεὺς διὰ τὴν συγγένειαν αὐτὴν ἐξείλετο καὶ ἐν τοῖς ἄστροις αὐτὴν ἔθηκεν· Ἄρκτον δὲ αὐτὴν ὠνό-

---

fama imperitura. Sul motivo per cui Licaone venga punito con la metamorfosi in lupo (probabilmente molto diffuso in Arcadia) e non in un altro animale cfr. PICCALUGA 1968, pp. 56-57. A proposito delle attestazioni storiche di sacrifici umani, legati al culto di Zeus, vedi anche un passo della *Repubblica* (565d) di Platone, in cui si fa riferimento ad alcune usanze sacrificali che implicavano il cambiamento della persona da uomo in lupo, dopo aver mangiato carne umana: «Ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγχχνου, ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἑνὸς ἐγκατατετμημένου, ἀνάγκη δὴ τοῦτω λύκῳ γενέσθαι. ἢ οὐκ ἀκήκοας τὸν λόγον; Ἔγωγε». Su questo passo e sulle implicazioni di natura antropologica e culturale, nonché sul confronto con il mito di Prometeo, cfr. BREMMER 1987, pp. 68-69.

<sup>162</sup> Inoltre, se appare evidente che dietro questo mito sia sottesa una tradizione, storicamente attestata nelle società più arcaiche, quella cioè del sacrificio umano, tuttavia è anche possibile scorgere un timido tentativo, sancito dalla metamorfosi-punitiva, volto a inibire tali usanze e a sollecitare un nuovo modo di vivere il culto delle divinità.

<sup>163</sup> È interessante anticipare fin da ora che si tratta di un personaggio mitico che, a partire da Esiodo, ha goduto di una notevole *fortuna* letteraria, ed è stata oggetto di continue rivisitazioni e citazioni in opere diverse per genere e forma.

μασε διὰ τὸ συμβεβηκὸς αὐτῇ σύμπτωμα.

### Orsa Maggiore

*Esiodo dice che questa era la figlia di Licaone, viveva in Arcadia, e aveva scelto di condurre una vita in mezzo alle fiere in compagnia di Artemide, fra i monti. Dopo essere stata sedotta da Zeus si tenne nascosta dalla vista della dea, ma, oramai prossima al parto, fu scoperta, essendo stata vista mentre faceva il bagno, dalla dea in persona. Adiratasi a causa di ciò, la dea la trasformò in un animale e, dopo, essendo diventata ormai un'orsa, diede alla luce il figlio, che prese il nome di Arcade. Mentre si trovava sui monti fu cacciata da alcuni pastori e fu consegnata con il piccolo, a Licaone. Dopo qualche tempo, ella si reca in un tempio sacro a Zeus, senza conoscere la legge; e, dal momento che viene inseguita dal proprio figlio e dagli arcadi, proprio mentre stava per essere uccisa, perché così prescrivevano le norme, Zeus, in virtù del legame di parentela, la salvò, la pose fra gli astri e le diede il nome di Orsa, per via della sorte che le era toccata.*

Passiamo adesso al secondo testo tramandato sempre sotto il nome di Ps.-Eratostene, nella raccolta nota come *Catast. Fragmenta Vaticana*, ed. Rehm, (Ansbach 1899), p. 2:

### Περὶ τοῦ Βοώτου τοῦ καὶ Ἄρκτοφύλακος

Περὶ τούτου λέγεται, ὅτι Ἄρκας ἐστὶν ὁ Καλλιστοῦς καὶ Διὸς γεγονῶς· ὠίκησε δὲ περὶ τὸ Λύκαιον. φθείραντος αὐτὴν Διὸς οὐ προσποιησάμενος ὁ Λυκάων τὸν Δία ἐξένιζεν, ὡς φησὶν Ἡσίοδος, καὶ τὸ βρέφος κατακόψας παρέθηκεν ἐπὶ τὴν τράπεζαν· ὅθεν ἐκείνην μὲν ἀνατρέπει, ἀφ' οὗ ἡ Τραπεζοῦς καλεῖται πόλις, τὴν δὲ οἰκίαν ἐκεραύνωσε. τὸν δὲ Λυκάονα ἀπεθηρίωσε καὶ αὐτὸν λύκον ἐποίησε· τὸν δὲ Ἄρκάδα πάλιν ἀναπλάσας ἔθηκεν ἄρτιον· καὶ ἐτρέφη παρ' αἰπόλοι. νεανίσκος δ' ὢν ἤδη δοκεῖ καταδραμεῖν εἰς τὸ Λύκαιον καὶ ἀγνοήσας τὴν μητέρα Ἰγγῆμαι· οἱ δὲ κατοικοῦντες τὸν τόπον ἀμφοτέρους κατὰ νόμον θύειν ἔμελλον· ὁ δὲ Ζεὺς ἐξελόμενος αὐτοὺς διὰ τὴν συγγένειαν εἰς τὰ ἄστρα ἀνήγαγεν.

### La costellazione di Boote, detta anche Artofilace (lett.: custode dell'Orsa):

*Su questa costellazione si dice che Arcade sia figlio di Callisto e di Zeus; costui visse presso Licaone; dal momento che Zeus aveva sedotto Callisto, Licaone finse di non averlo capito e accolse come un ospite Zeus, come dice Esiodo, e, dopo aver fatto a pezzi il fanciullo, lo servì a tavola, motivo per cui (Zeus) distrusse quella mensa, dalla quale la città prende il nome di Trapezunte; poi fulminò la*

*sua casa, avendo provato ribrezzo per tale ferocia. In seguito trasformò Licaone in un animale e lo rese un lupo; dopo plasmò nuovamente Arcade e lo rifece completamente perfetto e lo affidò alle cure di un capraio. Diventato oramai un ragazzo, sembra che, dopo essersi recato nel tempio di Zeus Liceo, senza saperlo sposasse la madre<sup>164</sup>; ma quando gli abitanti del luogo si stavano accingendo a sacrificare entrambi, secondo la legge, Zeus li mise in salvo, per via del legame di parentela e li pose fra gli astri.*

Come si evince dal confronto fra i due testi, una delle differenze principali risiede nella descrizione della “rinascita” di Arcade che, dopo essere stato ucciso dal nonno Licaone, per mettere alla prova i poteri di Zeus, viene plasmato nuovamente dallo stesso Zeus che gli ridà la vita. Il *catasterismo* finale, invece, rimane invariato in entrambe i testi. A questo punto sembra opportuno prendere in esame la versione dello Ps.-Apollodoro (III, 8, 1), che, sulla base delle diverse fonti raccolte, propone una sintesi significativa delle varianti esistenti:

Εὐμηλος δὲ καὶ τινες ἕτεροι λέγουσι Λυκάονι καὶ θυγατέρα Καλλιστῶ γενέσθαι· Ἡσίδος μὲν γὰρ αὐτὴν μίαν εἶναι τῶν νυμφῶν λέγει, Ἄσιος δὲ Νυκτέως, Φερεκύδης δὲ Κητέως. αὕτη σύνθηρος Ἄρτεμιδος οὔσα, τὴν αὐτὴν ἐκείνη στολὴν φοροῦσα, ὤμοσεν αὐτῇ μείναι παρθένος. Ζεὺς δὲ ἔρασθεις ἀκούσῃ συνευνάζεται, εἰκασθεῖς, ὡς μὲν ἔνιοι λέγουσιν, Ἄρτεμιδι, ὡς δὲ ἔνιοι, Ἀπόλλωνι. βουλόμενος δὲ Ἥραν λαθεῖν εἰς ἄρκτον μετεμόρφωσεν αὐτὴν. Ἥρα δὲ ἔπεισεν Ἄρτεμιν ὡς ἄγριον θηρίον κατατοξεῦσαι. εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες ὡς Ἄρτεμις αὐτὴν κατετόξευσεν ὅτι τὴν παρθενίαν οὐκ ἐφύλαξεν. ἀπολομένης δὲ Καλλιστοῦς Ζεὺς τὸ βρέφος ἀρπάσας ἐν Ἀρκαδίᾳ δίδωσιν ἀνατρέφειν Μαίᾳ, προσαγορεύσας Ἀρκάδα· τὴν δὲ Καλλιστῶ καταστερίσας ἐκάλεσεν ἄρκτον.

*Eumelo e alcuni altri dicono che Licaone ebbe anche una figlia, Callisto; secondo Esiodo era una ninfa, secondo Asio era figlia di Nitteo, secondo Ferecide, di Ceteo. Callisto era compagna di caccia di Artemide, portava abiti uguali a quelli della dea e le aveva giurato di rimanere vergine. Ma Zeus si innamora di lei e a lei si unisce contro la sua volontà, assumendo le sembianze di Artemide, secondo alcuni, di Apollo, secondo altri. Perché Era non la scoprisse, tramutò la fanciulla in orsa. Ma Era persuase Artemide a colpirla con le sue frecce come fosse una belva feroce. C'è chi dice che Artemide la uccise perché non aveva conservato la sua verginità. Quando Callisto morì, Zeus prese il suo bambino: lo affida a Maia*

---

<sup>164</sup> Il termine γῆμαι sembra essere un'interpolazione posteriore al testo tradito. Si tratta dell'unica fonte che faccia riferimento all'unione incestuosa fra madre e figlio.

*perché lo allevi in Arcadia e gli dà il nome di Arcade. Poi trasformò Callisto in una costellazione e la chiamò Orsa Maggiore.*

(traduz. di M. Grazia Ciani)

Come si può rilevare, da una prima lettura del passo, nella *Biblioteca* si pone l'accento sulla vita di castità<sup>165</sup>, promessa da Callisto alla dea della caccia, così come si fa cenno ad un'ulteriore variante della vicenda, secondo la quale Zeus avrebbe preso le sembianze di Apollo<sup>166</sup> e non di Artemide, per circuire la giovane. Infine, proprio nella parte iniziale, si specificano le diverse possibilità sulla genealogia di Callisto che, secondo Esiodo, sarebbe semplicemente una ninfa. Inoltre, sempre su questo punto, mettendo a confronto il testo della *Biblioteca* con la duplice testimonianza che va sotto il nome di Ps.-Eratostene, WEST 1985, p. 92, si interroga sulla possibilità che «two different poems are in question. Apollodorus will be referring to the *Catalogue*, the catasterismographers to the *Astronomy*». <sup>167</sup> Come abbiamo visto quindi, la genealogia e la natura di Callisto rappresentano un elemento controverso nel panorama delle fonti letterarie del mito. Anche Ovidio, ad esempio, ne *I Fasti* (II, v. 155) presenta la giovane

---

<sup>165</sup> Su questo elemento narrativo cfr. SALE 1965, pp. 26-35, in cui si avanzano dei dubbi sulla certezza che il nucleo originario della storia contenesse la metamorfosi finale in orsa, come punizione per la perdita della verginità da parte di Callisto. Si tratterebbe infatti di un tentativo, da parte di interpolazioni successive, di “desacralizzare” questo animale che probabilmente godeva invece di notevole considerazione nel culto della dea Artemide in Arcadia. Dunque il SALE conclude dicendo che, nonostante Callisto venga trasformata in orsa, non è plausibile considerare o usare questo mito per privare Artemide della propria castità e attribuirle la prerogativa della maternità, ponendola come “controfigura” di Callisto.

<sup>166</sup> Su questo punto vedi anche Scolio a Licofrone, *Alex.*, v. 480 [Tzez. In Lycophron. 480 (2. 172 Scheer)]: «Ἀρκὰς ὁ Διὸς ἢ Ἀπόλλωνος παῖς καὶ Καλλιστοῦς τῆς Λυκάωνος θυγατρὸς».

<sup>167</sup> Probabilmente quindi le ninfe avevano un ruolo importante nella sezione esiodea del *Catalogo*, riservata alla stirpe di Pelasgo. Questi probabilmente aveva sposato una di loro, così come può essere accaduto anche allo stesso Licaone. Sull'argomento vedi anche SALE 1962, pp. 135-141, in cui viene messa in risalto l'incompatibilità fra le due fonti in questione, riconducibili verosimilmente ad Esiodo, ovvero la versione restituita dallo Ps.-Apollodoro e quella tramandata, in duplice veste, dallo Pseudo-Eratostene. Pertanto lo studioso suppone che entrambi i personaggi, Callisto e Licaone, comparissero due volte all'interno del *Corpus* esiodeo. Su questo punto ritorna ancora una volta SALE 1965, p. 22, sostenendo che «the form of the myth in which Callisto was simply one of the nymphs is the earliest form, and that her various fathers are a later accretion».

come una ninfa, seguace fedele e devota di Artemide, dedita alla caccia e alla vita agreste. Si legga l'intero passo in questione (II, vv. 153-192):

Tertia nox veniat, Custodem protinus Ursae  
 aspicias geminos exseruisse pedes.  
 inter hamadryadas iaculatricemque Dianam 155  
 Callisto sacri pars fuit una chori.  
 illa, deae tangens arcus, 'quos tangimus arcus,  
 este meae testes virginitatis' ait.  
 Cynthia laudavit, 'promissa' que 'foedera serva,  
 et comitum princeps tu mihi' dixit 'eris.' 160  
 foedera servasset, si non formosa fuisset:  
 cavit mortales, de Iove crimen habet.  
 mille feras Phoebe silvis venata redibat  
 aut plus aut medium sole tenente diem;  
 ut tetigit lucum (densa niger ilice lucus, 165  
 in medio gelidae fons erat altus aquae),  
 'hic' ait 'in silva, virgo Tegeaea, lavemur';  
 erubuit falso virginis illa sono.  
 dixerat et nymphis. nymphae velamina ponunt;  
 hanc pudet, et tardae dat mala signa morae. 170  
 exuerat tunicas; uteri manifesta tumore.  
 proditur indicio ponderis ipsa suo.  
 cui dea 'virgineos, periura Lycaoni, coetus  
 desere, nec castas pollue' dixit 'aquas.'  
 luna novum decies implebat cornibus orbem: 175  
 quae fuerat virgo credita, mater erat.  
 laesa furit Iuno, formam mutatque puellae:  
 quid facis? invito est pectore passa Iovem.  
 utque ferae vidit turpes in paelice voltus,  
 'huius in amplexus, Iuppiter,' inquit 'eas.' 180  
 ursa per incultos errabat squalida montes  
 quae fuerat summo nuper amata Iovi.  
 iam tria lustra puer furto conceptus agebat,  
 cum mater nato est obvia facta suo.  
 illa quidem, tamquam cognosceret, adstitit amens, 185  
 et gemit: gemitus verba parentis erant.  
 hanc puer ignarus iaculo fixisset acuto  
 ni foret in superas raptus uterque domos.  
 signa propinqua micant: prior est, quam dicimus Arcton,  
 Arctophylax formam terga sequentis habet. 190  
 saevit adhuc canamque rogat Saturnia Tethyn  
 Maenaliam tactis ne lavet Arcton aquis.

*Venga la terza notte e vedrai il Guardiano dell'Orsa  
 mettere fuori d'improvviso ambedue i piedi.  
 Frammista alle Amadriadi e alla cacciatrice Diana,* 155

*la ninfa Callisto faceva parte del sacro coro.  
 Ella, toccando l'arco della dea, disse: «Arco  
 che tocco, sii tu testimone della mia verginità».  
 La dea del Cinto la elogia, e dice: «Serba fede  
 alla promessa, e sarai la prima delle mie compagne»* 160  
*E alla promessa avrebbe serbato fede, se non fosse stata bella:  
 riuscì a guardarsi dai mortali, ma accolse da Giove la colpa.  
 Dopo aver cacciato mille fiere nella foresta, Febe  
 tornava: il sole era a metà del giorno o poco oltre.  
 Come toccò il bosco – oscuro bosco di foschi* 165  
*lecci, e al suo mezzo una profonda sorgiva di fresche acque –  
 le disse: «In questa selva ci bagneremo, o vergine Tegea».  
 Quella arrossì al falso nome di vergine.  
 L'invito era anche per le ninfe. E le ninfe si spogliano delle vesti.  
 Lei si vergogna e offre il cattivo indizio del suo lento* 170  
*attardarsi. Si spoglia delle tuniche, ma scoperta è tradita  
 dal ventre rigonfio, indizio del peso che porta in grembo.  
 E la dea disse: «Spergiura figlia di Licaone,  
 lascia i cori virginei, non macchiare le caste acque!»  
 La luna aveva riformato dieci volte con le corna il suo disco,* 175  
*e colei che era stata ritenuta vergine, diviene madre.  
 Infuria Giunone ferita, e le muta l'aspetto di fanciulla.  
 Ma che fai? Ella ha patito Giove contro la sua volontà?  
 E come nell'adultera vide le brutte forme di bestia,  
 disse: «Vai ora Giove a cercarne gli amplessi!»* 180  
*Orrida orsa errava per selvagge montagne  
 che poc'anzi era amata dal sommo Giove.  
 Ormai contava tre lustri il figli concepito  
 da amore clandestino, quando la madre lo incontra.  
 Ella, quasi lo riconoscesse, si fermò trasognata* 185  
*e gemette: i suoi gemiti erano parole di madre.  
 Il ragazzo ignaro l'avrebbe trafitta con aguzzo dardo,  
 se non fossero stati rapiti entrambi nelle dimore celesti.  
 Le due stelle risplendono vicine: la prima chiamiamo Orsa,  
 Artofilace ha l'aspetto di chi segue a tergo.* 190  
*La Saturnia incrudelisce ancora e chiede alla candida Teti  
 di impedire all'Orsa menalia di toccare le sue acque e di bagnarvisi.*  
 (traduz. di L. Canali)

Come si evince dalla lettura del passo, l'autore de *I Fasti* non si sofferma affatto sull'incontro fra Zeus e Callisto, diversamente da quanto avviene nel testo delle *Metamorfosi*, (di cui si parlerà più avanti). La prima parte della vicenda viene sintetizzata per dare invece maggior rilievo al tema della gelosia e dell'odio di

Giunone per la rivale in amore. Sulla tradizione che vede Callisto come una ninfa si esprime FONTENROSE 1981, p. 70, affermando che la definizione di ninfa possa implicare la discendenza della fanciulla da un dio fluviale, così come nel caso dei padri di Dafne e Siringa. Tuttavia, prosegue ancora il FONTENROSE, «νόμφη and παρθένος seem interchangeable terms for any companion of Artemis».

Un'altra testimonianza significativa sull'identità di Callisto è costituita dal fr. 334 75 J di Istro (III a.C.)<sup>168</sup>, restituitoci da Stefano di Bisanzio, 120 Mein.:

Ἄρκας. ... Ἴστρος δέ φησιν, ὅτι  
Θεμιστοῦς καὶ Διὸς ὁ Ἄρκας ἐγένετο. (...).

Secondo questo frammento Arcade sarebbe figlio di Temisto e di Zeus, ovvero appartenerrebbe alla dinastia degli Inachidi, dal momento che Temisto è una figlia del dio-fluviale Inaco. Tuttavia, a tal proposito FONTENROSE 1981, p. 80, afferma che Temisto «may be another name for Callisto», e sarebbe pertanto una sorella di Io, con la quale condividerebbe un destino simile, pieno di sofferenze, per essere stata oggetto del desiderio di Zeus.<sup>169</sup> A proposito del rapporto fra la storia di Io e quella di Callisto, è interessante citare la posizione di FORBES IRVING 1980, p. 72, secondo cui le analogie non sarebbero così significative, infatti «Callisto belongs to a wider group of women who choose to become wild huntresses, and it is interesting to note that almost none of them settle down to an orderly marriage and home»; inoltre la sua appartenenza al corteggio di Artemide metterebbe Callisto in una dimensione ben diversa «from the passive isolation of the priestess or the girl in her parthenon»<sup>170</sup>. Ed inoltre, sebbene entrambe siano

---

<sup>168</sup> Continuatori dell'opera di Callimaco, Istro e Filostefano di Cirene furono attivi nel campo dell'antiquaria.

<sup>169</sup> Su questo tema si sofferma anche PICCALUGA 1974, p. 21, secondo la quale «risulterebbe che è proprio il contatto sessuale con una divinità a rivelarsi dannoso per l'essere umano». Ancora una volta quindi ci troviamo di fronte a due miti di metamorfosi analoghi, le cui protagoniste apparterebbero ad una medesima stirpe.

<sup>170</sup> Tuttavia, come ricorda ARENA 1979, p. 7, il nome di Καλλιστώ compare in un frammento di Ellanico (*FgrHist* 4 F 21c Jacoby) quale nome di sacerdotessa.

accomunate dalla metamorfosi ferina, tuttavia, prosegue ancora FORBES IRVING, «the bear is the animal to be hunted and killed; the cow becomes a wife and mother»<sup>171</sup>. Di certo comunque entrambe le fanciulle dovevano distinguersi per una bellezza al di sopra del comune, come del resto il nome “parlante” di Callisto lascia supporre. Proprio su questo aspetto insiste il passo di Esichio, alla voce “Καλλιστώ”: «γυναικεία θεὸς ἔρωτική, διὰ τὸ κάλλος κληθεῖσα οὕτως».

La spiegazione del lemma, tuttavia, lascia intravedere una certa inclinazione al desiderio amoroso, insito nel nome stesso, come se, inevitabilmente, colei che porta questo nome sia destinata a farsi travolgere da sentimenti intensi e ricchi di passione.

Al centro di svariati studi e approfondimenti, il rapporto fra Callisto e il culto della dea Artemide<sup>172</sup> è stato anche messo in relazione alle feste Brauronie, che si svolgevano ad Atene, sotto il patrocinio di Artemide, per celebrare dei riti misterici femminili, «risalenti ad antichissima data», come sottolinea ARENA 1979, p. 12, il quale ricorda che, fra le prove iniziatiche richieste alle giovani neofite, spiccava quella di sottostare ad un isolamento forzato lontano dalla città, assumendo simbolicamente la veste di “orse”<sup>173</sup>. A proposito dell’associazione fra

---

<sup>171</sup> Ai miti di Licaone, Io e Callisto, è possibile accostare anche quello di Atteone, la cui trasformazione finale in animale (secondo alcune varianti del mito), ribadisce FORBES IRVING 1990, p. 62, «is a part of a wider disruption of order. It is very often associated with madness or pollution (...)». A proposito delle fonti letterarie ed iconografiche del mito di Atteone vedi: CIRIO 1977, pp. 44-60; RENNER 1978, pp. 277-287.

<sup>172</sup> Su questo argomento cfr. SALE 1965, p. 26, il quale prendendo spunto dall’analisi di alcune delle principali attestazioni del mito di Callisto, a partire da Esiodo, si sofferma sul legame che si stabilisce fra la dea Artemide e la giovane cacciatrice. Lo studioso giunge alla conclusione che «In the original myth, Callisto became a bear solely because the bear was sacred to Artemis, not because (as Hesiod has it) Artemis was angry because of Callisto’s lost of virginity».

<sup>173</sup> Aggiunge a tal proposito ARENA 1979, p. 13: «Il che significherebbe tra l’altro che, nell’*arkteia*, non si trattava di una semplice imitazione, ma di un sentirsi “orse”; con ciò si attuava la morte iniziatica e la rinascita (...)». Sul tema in questione si veda anche BRELICH 1969, p. 263, in cui l’istituzione dell’*arkteia* viene posta in relazione con il mito attico di Ifigenia, che, da fanciulla, si “trasforma” in orsa. Sul significato simbolico e religioso sotteso alla metamorfosi in orsa cfr. ADLER, *RE*, s.v. *Callisto*, col. 1729, secondo il quale questo tipo di trasformazione ci rimanda ad una dea teriomorfa, espressione dell’immaginario totemistico dei primi popoli primitivi: «Die Verwandlung in eine Bärin deutet zurück auf eine theriomorphe Göttin, der Artemis, bei der ähnliche Spuren sich zeigen, verwandt».

il personaggio di Callisto e il culto di Artemide, molto critica si presenta invece la posizione di FORBES IRVING 1980, p. 45, secondo il quale «There is no real evidence that Artemis ever was a bear-goddess. In no myth does she take the form of a bear, not do any of her epithets or any representations of her in art suggests that she had ever been imagined in bear form».

Come si evince da quanto detto precedentemente si può notare come il personaggio di Callisto si presti a molteplici spunti di analisi e di riflessione, sotto diverse angolature. Se prendiamo infatti in considerazione semplicemente il nome proprio, è possibile riscontrarne la presenza in contesti letterari diversificati e distanti fra loro per epoche e genere. Si veda ad esempio il frammento seguente, tratto dalla commedia intitolata *Callisto*, attribuita al poeta comico Alceo (fr. 17 K.-A.), tramandato da Ateneo ne *I Sofisti a banchetto* (IX, 399f):

(A.) κορίαννον ἵνα τί λεπτόν; (B.) ἵνα τοὺς δασύποδας  
οὗς ἂν λάβωμεν ἄλσι διαπάττειν ἔχῃς.

*A che cosa serve il coriandolo tritato finemente?  
Perché tu possa cospargere di sale le lepri che catturiamo*

La citazione di questi versi si colloca all'interno di una sezione dedicata ai diversi tipi di pietanze e di cacciagione da servire a tavola, durante la cena.<sup>174</sup> Ora, volendo attribuire un'identità ben precisa al titolo di questa commedia, si possono ricordare le ipotesi del Meineke 1840, p. 829, secondo il quale si tratterebbe o della figlia di Licaone o di una prostituta.<sup>175</sup> Per avere una visione più completa delle fonti letterarie che hanno trattato più o meno direttamente il mito in questione è opportuno prendere in esame le testimonianze fornite dal teatro classico, a cominciare dal fr. 98 Radt, intitolato *Callisto* e attribuito ad Eschilo:

---

<sup>174</sup> Il frammento in questione viene riportato, da Ateneo, in contrapposizione al passo del commediografo Nausicrate, che, nella *Donna di Persia* (fr. 2 K.-A.) affermava la rarità delle lepri in Attica.

<sup>175</sup> Per questa seconda ipotesi cfr. Machon fr. 18 (Gow), v. 433: «Καλλιστίου δὲ τῆς ὕδης καλουμένης». Sempre in Ateneo IV, 158d, nella sezione dedicata alla sobrietà del cibo, si ritrova un'altra citazione del nome Callisto, attribuito, questa volta, alla sorella di Odisseo.

«Πανίας βήσσας»

*Le valli di Pan (?)*

Restituitoci da Hesych. (π 354 Latte), si tratterebbe dell'unico frammento superstite di una tragedia che sviluppava la vicenda della giovane cacciatrice arcade, amata da Zeus e trasformata in orsa. In età ellenistica ritroviamo dei riferimenti al mito di Callisto in alcuni frammenti di Callimaco, quale ad esempio, il fr. 632 Pf., restituitoci dallo Scholio A ad Hom. *Il.* 18, 487:

Ζεὺς Καλλιστοῦς τῆς Λυκάονος ἐρασθεὶς ἐμίσγετο αὐτῇ λανθάνων Ἑραν. Ἐπιγνοῦσα δὲ ἡ θεὸς μετέβαλεν αὐτὴν εἰς ἄρκτον, καὶ ὡς θηρίον Ἄρτεμιδι προσέταξε τοξεύσαι. Ζεὺς δὲ εἰς οὐρανὸν αὐτὴν ἀναγαγὼν πρώτην κατηστέρισεν. ἡ ἱστορία παρὰ Καλλιμάχῳ

*Zeus, essendosi innamorato di Callisto, figlia di Licaone, si unì a lei, di nascosto da Era. La dea, avendolo scoperto, la trasformò in un'orsa, e ordinò ad Artemide di colpirla con una freccia. Zeus, dopo averla condotta in cielo, la fissò (per) prima fra gli astri. La storia si trova in Callimaco.*

La trattazione del mito in ambito latino passa attraverso i versi ovidiani, sia, come abbiamo visto, all'interno dei *Fasti*, sia nelle *Metamorfosi* (II, vv 401-530)<sup>176</sup>, di cui si riportano i seguenti versi:

*Met.*, II, (vv 417-440)

Ulterius medio spatium sol altus habebat,  
cum subit illa nemus, quod nulla ceciderat aetas;  
exuit hic umero pharetram lentosque retendit  
arcus inque solo, quod texerat herba, iacebat 420  
et pictam posita pharetram cervice premebat.  
Iuppiter ut vidit fessam et custode vacantem,  
'hoc certe furtum coniunx mea nesciet' inquit,  
'aut si rescierit, sunt, o sunt iurgia tanti!'  
protinus induitur faciem cultumque Dianae 425  
atque ait: 'o comitum, virgo, pars una mearum,

<sup>176</sup> Sulla ripresa e la manipolazione di questa storia in età medievale e rinascimentale si rimanda al saggio della WALL 1988. pp. 26-46.

in quibus es venata iugis?' de caespite virgo  
 se levat et 'salve numen, me iudice' dixit,  
 'audiat ipse licet, maius Iove.' ridet et audit  
 et sibi praeferri se gaudet et oscula iungit, 430  
 nec moderata satis nec sic a virgine danda.  
 qua venata foret silva, narrare parantem  
 inpedit amplexu nec se sine crimine prodit.  
 illa quidem contra, quantum modo femina posset  
 (adspiceres utinam, Saturnia, mitior esses), 435  
 illa quidem pugnat, sed quem superare puella,  
 quisve Iovem poterat? superum petit aethera victor  
 Iuppiter: huic odio nemus est et conscia silva;  
 unde pedem referens paene est oblita pharetram  
 tollere cum telis et quem suspenderat arcum. 440

*Il sole era alto, già oltre metà del suo corso,  
 quando lei si infilò dentro un bosco intoccato nei secoli.  
 Dalla spalla sfilò la faretra, allentò l'arco molle  
 e si stese sull'erba che copriva il terreno 420  
 appoggiando all'indietro la nuca sulla faretra a colori.  
 Basta che Giove la veda, spossata e indifesa,  
 per dirsi: «Mia moglie non verrà certo a conoscerlo,  
 quest'intrigo, e se poi lo saprà, ah, vale bene un litigio!».  
 Subito indossa figura e attributi di Diana 425  
 e chiede: «Ragazza, diletta fra tutto il mio seguito,  
 per quali gole hai cacciato?». La ragazza si leva dal prato  
 e: «Salute», risponde, «dea a mio parere più grande  
 (dovesse pure sentirmi) di Giove». Lui ascolta e sorride:  
 lo diverte sentirsi anteposto a se stesso, e le bacia la bocca 430  
 senza il ritegno dovuto, e non come bacia una vergine.  
 Lei si prepara a narrargli in che boschi ha cacciato;  
 lui l'interrompe abbracciandola, e in pieno stupro si svela.  
 Lei certo, resiste, quanto almeno può farlo una donna  
 (vorrei che tu la vedessi, figlia di Saturno: saresti più tenera), 435  
 lei certo combatte; ma contro un uomo può farcela  
 una ragazza, o chi contro Giove? Trionfante risale nell'alto etere  
 Giove; ma lei prova orrore per il bosco e la selva a lui complice,  
 e sappia di là, scordandosi qui di prendere  
 la faretra e le frecce, oltre all'arco attaccato a un albero. 440  
 (.....)*

*Met. II, (vv. 453-488)*

orbe resurgebant lunaria cornua nono,  
 cum de venatu fraternis languida flammis,  
 nacta nemus gelidum dea, quo cum murmure labens 455  
 ibat et attritas versabat rivus harenas.

ut loca laudavit, summas pede contigit undas;  
 his quoque laudatis 'procul est' ait 'arbiter omnis:  
 nuda superfusis tinguamus corpora lymphis!' 460  
 Parrhasis erubuit; cunctae velamina ponunt;  
 una moras quaerit: dubitanti vestis adempta est,  
 qua posita nudo patuit cum corpore crimen.  
 attonitae manibusque uterum celare volenti  
 'i procul hinc' dixit 'nec sacros pollue fontis!' 465  
 Cynthia deque suo iussit secedere coetu.

Senserat hoc olim magni matrona Tonantis  
 distuleratque graves in idonea tempora poenas.  
 causa morae nulla est, et iam puer Arcas (id ipsum  
 indoluit Iuno) fuerat de paelice natus.  
 quo simul obvertit saevam cum lumine mentem, 470  
 'scilicet hoc etiam restabat, adultera' dixit,  
 'ut fecunda fores, fieretque iniuria partu  
 nota, Iovisque mei testatum dedecus esset.  
 haud inpune feres: adimam tibi namque figuram,  
 qua tibi, quaque places nostro, inportuna, marito.' 475  
 dixit et adversam prensis a fronte capillis  
 stravit humi pronam. tendebat bracchia supplex:  
 bracchia coeperunt nigris horrescere villis  
 curvarique manus et aduncos crescere in unguis  
 officioque pedum fungi laudataque quondam 480  
 ora Iovi lato fieri deformia rictu.  
 neve preces animos et verba precantia flectant,  
 posse loqui eripitur: vox iracunda minaxque  
 plenaque terroris rauco de gutture fertur;  
 mens antiqua tamen facta quoque mansit in ursa, 485  
 adsiduoque suos gemitu testata dolores  
 qualescumque manus ad caelum et sidera tollit  
 ingratumque Iovem, nequeat cum dicere, sentit.

*Nove volte rinacque dalla falce il disco lunare,  
 e cacciando la dea, affaticata dal fuoco fraterno,  
 raggiunse un bosco freschissimo, dove scorreva un ruscello,  
 gorgogliando e portando con sé le sue morbide sabbie. 455  
 Le andò a genio il paesaggio: sfiorò col piede il pelo dell'acqua  
 che le andò anch'essa a genio, e chiamò: «Non ci guarda nessuno;  
 spogliamoci nude e immergiamoci tutte nell'acqua».*

*Arrossì la ragazza Parrasia: si tolgono tutte le vesti,  
 indugia lei sola, e non vuole, ma le altre la spogliano  
 e levandole l'abito compaiono a nudo il corpo e lo stupro. 460  
 Sgomenta, cerca con le mani di nascondersi il ventre;  
 ma «Vattene via, non sporcare questa santa sorgente»,  
 grida Cinzia, e la caccia via dalla congrega d'imperio. 465  
 La cosa era nota da molto tempo alla moglie del grande Tonante,  
 che aveva rimesso al momento opportuno una crudele vendetta.*

*Non c'è più ragione di attendere; alla rivale è già nato  
 (ed è questo a far male a Giunone) un maschio, Arcade.  
 Bastò che al bambino volgesse gli occhi e la rabbia dell'anima: 470  
 «Non ci mancava che questo, adultera», disse  
 «che tu fossi incinta e il tuo parto annunciasse dovunque  
 l'offesa a me e confermasse la vergogna di Giove, che è mio.  
 La pagherai: saprò strappartela io, la bellezza  
 che incanta te e incanta, spudorata, mio marito».  
 L'affrontò, dicendo così, e tirandole sulla fronte i capelli 475  
 la stese per terra bocconi. Lei tese implorante le braccia:  
 e le braccia le presero a farsi irte di peli neri,  
 a farsi adunche le mani, allungate da unghioni ricurvi,  
 e a servirle da piedi: la bocca, un tempo amata da Giove, 480  
 si deforma e si allarga in orribili fauci.  
 Per non muovere i cuori a pietà con suppliche e frasi imploranti,  
 la parola viene strappata: dalla gola arrochita non esce  
 che un rantolo pieno di rabbia, minaccioso, che mette terrore.  
 Pure cambiata in un'orsa, la coscienza rimane la stessa<sup>177</sup> 485  
 e prova il suo strazio con un urlo incessante:  
 al cielo e alle stelle protende le mani, o quanto ne resta,  
 e soffre, incapace a parlarne, dell'abbandono di Giove.  
 (.....)*

*Met. II (521-528)*

*esse hominem vetui: facta est dea! sic ego poenas  
 sontibus inpono, sic est mea magna potestas!  
 vindicet antiquam faciem vultusque ferinos  
 detrahat, Argolica quod in ante Phoronide fecit  
 cur non et pulsa ducit Iunone meoque 525  
 conlocat in thalamo socerumque Lycaona sumit?  
 at vos si laesae tangit contemptus alumnae,  
 gurgite caeruleo septem prohibete Triones*

*Non voglio che resti fra gli uomini, e diventa una dea. Ecco il castigo  
 che impongo ai colpevoli, ecco là quel mio immenso potere.  
 Perché non dovrebbe ridarle l'antica bellezza, spogliandola  
 del suo pelo di belva, come già l'ha ridata all'Argiva,  
 la nipote di Foroneo? Che aspetta a scacciare Giunone 525  
 e a infilarla nel letto al mio posto, prendendosi Licaone per suocero?  
 Ma se vi tocca l'insulto a me, vostra figlia adottiva,*

<sup>177</sup> Sul confronto fra il differente uso di perifrasi, da parte di Ovidio, per descrivere la perdita della voce, sia nell'episodio di Licaone, sia in quello della figlia Callisto, si rimanda all'articolo di WINNICZUK 1967/1968, p. 122. La studiosa insiste sulla varietà di termini e di formule che il poeta riuscirebbe a mettere in campo per narrare momenti simili del processo di metamorfosi in essere animale.

*tenete lontane dai baratri azzurri le stelle dell'Orsa,*  
(....)

(traduz. di Ludovica Koch)

Dalla lettura dei passi selezionati è possibile notare come la versione ovidiana presenti degli elementi interessanti per la comprensione del mito in questione: innanzitutto la storia narrata funge da motivo eziologico per spiegare il perché la costellazione dell'Orsa Maggiore non tramonta mai; in secondo luogo nel testo viene messa in risalto la causa della "contaminazione" dei luoghi sacri alla dea della caccia, di cui sarebbe artefice Callisto, ovvero lo stato avanzato della sua gravidanza, non tanto l'avvenuta perdita della verginità<sup>178</sup>. Per la giovane cacciatrice non è dunque possibile alcun riscatto, né al cospetto di Diana, né dinanzi alla rabbia di Giunone. Come sottolinea O'BRYHIM 1990, p. 79, «She is cut off from society until she is purified. Juno's intervention obviates any possibility for purification». In definitiva, il divieto di bagnarsi nel mare, impedisce a Callisto, oramai diventata una costellazione, qualunque tipo di riscatto, al cospetto degli uomini e degli dei. Ella è destinata pertanto a restare per l'eternità una «polluted outcast among the stars».

A questo punto si ritiene opportuno tracciare un profilo della vicenda mitica, che tenga conto delle principali varianti tramandate nel corso dei secoli dalle molteplici fonti letterarie. Diversi infatti i generi e gli ambiti di interesse che hanno riservato, alla storia di Callisto, uno spazio più o meno grande o significativo. Sulla base della classificazione operata da FONTENROSE 1981, pp. 70-71, è possibile pertanto, in relazione ai punti nodali dell'intreccio (quali l'incontro con Zeus e la metamorfosi in orsa della protagonista), individuare quattro principali varianti del racconto in questione:

- Secondo una prima esposizione dell'intreccio, è proprio lo stesso Zeus l'artefice della trasformazione in orsa di Callisto, per proteggerla dalla gelosia di Era,

---

<sup>178</sup> Su questo argomento vedi anche O'BRYHIM 1990, p.77-78, in cui si mette in evidenza l'analogia fra le vicissitudini toccate in sorte a Latona e a Callisto, per via della gelosia di Giunone.

sperando in tal modo che la consorte non riconosca la fanciulla. Il suo piano è presto vanificato dall'intervento della madre degli dei che dopo aver scoperto l'inganno riesce persino a convincere Artemide ad uccidere la malcapitata. Segue il catasterismo finale.

- In un secondo motivo narrativo invece la metamorfosi è opera della dea Era e sempre quest'ultima persuade Artemide ad uccidere la giovane-orso.

- Secondo un'altra versione della storia, Callisto, una delle giovani cacciatrici al seguito di Artemide, viene sorpresa da Zeus, che la costringe ad unirsi a lui. In seguito la giovane, rimasta incinta, viene punita dalla dea, artefice, in questo caso, della trasformazione in orso. Proprio in questa nuova condizione ferina Callisto partorisce il figlio Arcade e, successivamente, Zeus li pone entrambi fra le costellazioni. All'interno di questa sequenza narrativa, emerge un dettaglio interessante della vicenda: prima di sedurre la giovane, Zeus prende le sembianze di Artemide e, approfittando della totale dedizione di Callisto alla sua dea preferita, riesce facilmente a soddisfare i suoi capricci.

- La quarta variante, che si potrebbe definire "ovidiana", insiste molto su quella che si potrebbe definire la componente "omoerotica" della vicenda. In questo caso, la protagonista, dopo essere stata cacciata via dalla compagnia di Artemide, per punizione viene trasformata in orso da Era. In questa forma ella vive nei boschi in solitudine. In seguito, trascorsi quindici anni dalla nascita del figlio, quest'ultimo, mentre sta cacciando, la incontra e non la riconosce. Proprio nel momento in cui sta per ucciderla Zeus interviene e trasforma entrambi in astri. Non paga di ciò, Era, desiderosa di vendicarsi ulteriormente dell'affronto subito, chiede a Teti di non permettere che l'Orso sprofondi nelle acque di Oceano. All'interno di quest'ultimo impianto narrativo, SALE 1965, p 26, individua un elemento-chiave, che costituirebbe, a suo parere, il nucleo originario della versione arcade. La morte di Callisto, per mano di Artemide, sarebbe imputabile principalmente al comportamento inadeguato, da parte della fanciulla, incapace di preservare la propria verginità. Tuttavia, come abbiamo detto prima, SALE era

propenso a negare che, nella versione originaria della storia, vi fosse qualche trasformazione in orsa. Tale metamorfosi sarebbe stata aggiunta per creare un legame forte fra il nome Arcade e la parola ἄρκτος. Secondo FONTENROSE 1981, p. 73, è possibile che nella forma più antica il mito vedeva Callisto nelle sembianze di un'orsa o di una leonessa, nel momento in cui Zeus si unisce a lei.

A sostegno di tale argomentazione si può prendere in esame il passo dell'*Elena* di Euripide (vv. 375-380)<sup>179</sup>:

ὦ μάκαρ Ἀρκαδίαι ποτὲ παρθένε  
Καλλιστοῖ, Διὸς ἃ λεχέων ἀπέ-  
βας τετραβάμοσι γυίοις,  
ὡς πολὺ κηρὸς ἐμᾶς ἔλαχες πλέον,  
ἃ μορφᾷ θηρῶν λαχνογυίων  
ὄμματι λάβρωι σχῆμα λεαίνης<sup>180</sup>  
ἔξαλλάξασ' ἄχθεα λύπας·

---

<sup>179</sup> Come rileva FUSILLO 1997, pp. 78-79: «L'allusione di Euripide si concentra sulla metamorfosi come liberazione dal peso della bellezza e creando un contrasto con la storia della madre di Elena, Leda». Questo parallelo, introdotto da Elena, al termine del suo lungo e intenso confronto con il Coro, prima dell'arrivo di Menelao sulla scena, permette di aprire una parentesi che ci riporta alla storia del cigno di Leda e dell'uovo di Nemese. Viene da chiedersi infatti in che senso, a detta di Elena, la sorte toccata a Callisto sarebbe stata migliore rispetto a quella della madre Leda. Alla luce di quanto appreso fino a questo momento, il destino della giovane arcade sembra di gran lunga più tormentato e sofferto, almeno nella prima parte della storia, alla quale segue un epilogo di riscatto per via della metamorfosi definitiva in astro. Cfr. Ps.-Clem. *Hom.* 5, 13, 1-5: «Ἀλκμήνη τε τῇ Ἀμφιτρώωνος γυναικὶ συνέρχεται, ὁμοιωθεὶς Ἀμφιτρώωνι τῷ γεγαμηκότι, ἐξ ἧς Ἡρακλῆς ἐγένετο. καὶ Αἰγίνη τῇ Ἀσωποῦ πλησιάζει, γενόμενος αἰετός, ἐξ ἧς Αἰακὸς τίκτεται. Ἀμαλθεία δὲ τῇ Φώκου ὁμοιωθεὶς ἄρκτω συνευνάζεται. καὶ Δανάη τῇ Ἀκρισίου χρυσὸς ἐπερρύη, ἐξ ἧς Περσεὺς ἀνέπτῃ. Καλλιστοῖ τῇ Λυκάωνος ἠγριώθη λέων, καὶ ἄλλον τίκτει Ἀρκάδα. Εὐρώπη τῇ Φοίνικος διὰ ταύρου συνήλθεν, ἐξ ἧς Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Σαρπηδῶν ἐξέφυσαν». Il passo citato è tratto dalla raccolta di *Omēlie*, che convenzionalmente si attribuiscono a Clemente, vescovo di Roma, vissuto fra il I-II d.C. Nell'ambito di una dissertazione volta a mettere in rilievo la lascivia e la sregolatezza degli dei tradizionali, il religioso si sofferma ad elencare una nutrita schiera di relazioni illegittime, compiute da Zeus, sotto diverse forme, sia del mondo animale che inanimato. Proprio nel caso di Callisto egli avrebbe preso le fattezze di un leone, lasciando così presupporre una precedente metamorfosi della donna in questo animale o comunque di poco anteriore all'incontro con Zeus.

<sup>180</sup> A proposito dell'aggettivo λεαίνης cfr. DALE 1960, pp. 194-195. Lo studioso si sofferma sul valore simbolico e funzionale alla scenografia della rappresentazione scenica, che assume questo aggettivo, sia nel passo selezionato dell'*Elena* di Euripide, sia nei versi superstiti dell'*Inachus* di Sofocle, dei quali si è parlato precedentemente.

*O vergine felice, Callisto di Arcadia,  
che sei scesa dal letto di Zeus con un corpo di animale,  
hai avuto una sorte molto migliore di quella di mia madre:  
hai l'aspetto di fiera villosa, occhio selvaggio, figura di leonessa,  
ti sei liberata del peso dell'angoscia.*

(traduz. di M. Fusillo)

Come si è cercato di evidenziare nelle pagine precedenti, il mito trattato, pur nelle sue molteplici forme e varianti testuali, ha mantenuto intatto il suo nucleo fondante, basato per l'appunto, sul teriomorfismo della donna protagonista. La storia di Callisto, soprattutto nella versione tramandata da Ovidio, è stata oggetto, nel corso dei secoli a diverse rivisitazioni e traduzioni<sup>181</sup>, fra le quali si ricordano, in età medievale e rinascimentale, quelle di Gorge Sandys, di Arthur Golding e di William Caxton, in ambiente anglosassone. In questi due testi si mettono in risalto, come rileva WALL 1988, pp. 26-27, sia l'atteggiamento di compassione, da parte degli autori, nei confronti di Callisto e della sua vittimizzazione, sia l'abbandono di una dimensione divina e soprannaturale della storia per riappropriarsi dei caratteri propriamente umani della vicenda. Infine è interessante aprire una parentesi sulle fonti iconografiche più antiche di questo mito, a testimonianza della fortuna di cui questo mito ha goduto fin dalle sue prime attestazioni letterarie. Già Pausania<sup>182</sup> (VIII, 35, 8) annotava la presenza di

---

<sup>181</sup> Non si può fare a meno di rilevare che nel XXV canto del Purgatorio (vv. 130-132), Dante rievoca brevemente la storia di Callisto (chiamata con il nome meno comune della ninfa), che, per aver ceduto alla passione amorosa per Zeus, aveva rinunciato alla castità eterna, promessa ad Artemide: «*Finitolo, anco gridavano: "Al bosco / si tenne Diana, ed Elice caccionne / che di Venere avea sentito il tòsco*». L'episodio, che risente del modello ovidiano, si colloca all'interno del girone dei lussuriosi, che peccarono per eccesso di sensualità e passione. Insistendo dunque sul motivo della seduzione e non della violenza, da parte di Zeus, Dante mette in risalto la coerenza di Artemide, in contrapposizione all'incoerenza della sua ninfa prediletta. Per un commento più dettagliato del passo, vedi DI SALVO 1985, p. 451; BUTI-BERTAGNI, *ED* (s.v. *Elice*).

<sup>182</sup> Pausania VIII, 35, 8: «*Τρικολώνων δέ ἐστιν ἐν δεξιᾷ πρῶτα μὲν ἀνάτης ὁδὸς ἐπὶ πηγὴν καλουμένους Κρουνοῦς· σταδίου δὲ ὡς τριάκοντα καταβάντι ἐκ Κρουνῶν τάφος ἐστὶ Καλλιστοῦς, χώμα γῆς ὑψηλόν, δένδρα ἔχον πολλὰ μὲν τῶν ἀκάρπων, πολλὰ δὲ καὶ ἡμερα. ἐπὶ δὲ ἄκρῳ τῷ χώματι ἱερόν ἐστιν Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Καλλίστης* » (*Sulla destra di Tricoloni, in primo luogo, c'è una strada ripida che porta a una sorgente chiamata Cruni; dopo una discesa di circa trenta stadi da Cruni c'è la tomba di Callisto,*

una tomba di Callisto, situata su una collina in cima alla quale si trovava un santuario dedicato ad Artemide Calliste, probabilmente uno degli epiteti della dea, nei pressi di Tricoloni, in Arcadia, quasi a confermare la diffusione, in Grecia, fin dai tempi più antichi, di leggende legate a questa ninfa, figlia di Licaone (secondo la tradizione più diffusa), amata da Zeus e trasformata in orsa<sup>183</sup>. Tuttavia fino alla scoperta dell'*oinochoe* (Getty Museum di Malibu) e del *cratere* di Cremona (Collezione Dordoni del Museo Civico di Cremona) non si era riusciti ad identificare con certezza il mito di Callisto nella produzione artistica precedente. Prendiamo in considerazione il cratere apulo, conservato a Cremona, vediamo che tra i personaggi rappresentati spicca sulla sinistra Ermes (ERMAS) con il piccolo Arcade (ARKAS), avvolto in un drappo a guisa di culla; dall'altra parte si nota Callisto (KALLISTO), ritratta nell'atto di impugnare una lancia con la mano destra, mentre con la sinistra solleva un pezzo del suo mantello come se volesse difendersi dall'ira di Lissa (LISA ?), che si trova sopra di lei. Come sottolinea TRENDALL 1977, p. 100, «The moment here represented must be that immediately before the transformation takes place, since Callisto does not have the animal's ears, claws or fur»<sup>184</sup>. Ben più aderente alle principali fonti letterarie a noi note, appare invece il disegno raffigurato nell'*oinochoe*, conservata nel Getty Museum di Malibu. Qui la ninfa è raffigurata nel momento in cui si sta compiendo la metamorfosi in orsa, così come testimoniato dalla presenza delle zampe e dalle orecchie appuntite. Si tratta comunque, in entrambi i casi, di due testimonianze di provenienza apula, databili all'incirca nella seconda metà del IV sec. a.C., e probabilmente, come sottolinea il TRENDALL (1977, p.101), questo interesse per la vicenda mitica di Callisto sarebbe legato alla «formation of the

---

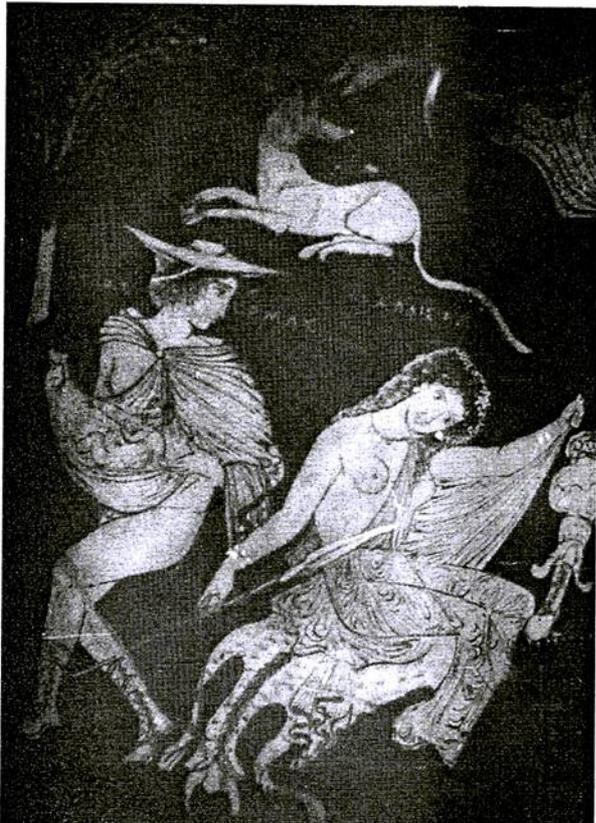
*un tumulo di terra elevato, con molti alberi sia infruttiferi sia coltivati; sulla cima del tumulo c'è un santuario di Artemide, denominata Kalliste).*

<sup>183</sup> Interessante a tal proposito ricordare la presenza, anche in ambiente romano, della figura di Callisto, all'interno del mosaico rinvenuto all'interno di una villa nobile, sita nel complesso archeologico di Italica, in Spagna, denominata *Casa de la Condesa de Lebrija*. Si tratta di uno dei medaglioni che costellano il mosaico intitolato «Los amores de Zeus», all'interno del quale spiccano anche le raffigurazioni di Danae e di Io. Per maggiori approfondimenti cfr.: FERRERO BLANCO 1978, pp. 13-27.

<sup>184</sup> TRENDALL 1977, p. 100, nota inoltre che la presenza di Lyssa in questa raffigurazione vascolare è unica nel suo genere, tuttavia questa figura appare sovente in altri vasi apuli, specialmente in scene dal forte impatto drammatico.

Arcadian League in 371 B. C., an event which might well have inspired a great painting depicting its eponymous hero Arcas or even a drama based upon the myth».

## Appendice iconografica



*Cratere apulo* (360 a.C. ca)  
Cremona, Museo Civico



*Oinochoe apula* (370 a.C. ca.)  
Malibu, Getty Museum



(Callisto)  
*Oinochoe apula* (370 a.C. ca.)  
Malibu, Getty Museum

## CAP. 6 - METAMORFOSI DI ZEUS E DIVINITÀ CTONIE

Nel ripercorrere le storie di trasformazioni degli dei greci in esseri animali è possibile attingere sia alle fonti cosiddette ‘tradizionali’, ovvero a testi letterari appartenenti ai diversi generi letterari, sia ai cosiddetti *poemi orfici*. Per questi ultimi si intende una serie di composizioni, dai contorni meno definiti e certi, attribuite al mitico poeta Orfeo, noto per le sue doti prodigiose di cantore e musicista. Si tratta degli *Inni Orfici*, delle *Argonautiche orfiche* e dei *Lithica*, a cui vanno aggiunti numerosi frammenti di argomento vario, in cui predomina la componente teogonica e cosmogonica<sup>185</sup>. E proprio su quest’ultimo elemento si inserisce la ripartizione in tre differenti *teogonie orfiche*, di cui è stato possibile ricostruire il contenuto: l’eudemea, la ieronimiana, la rapsodica.<sup>186</sup>

Ecco qui di seguito sintetizzato il contenuto di una delle teogonie elencate, quella rapsodica, così come narrato in RICCIARDELLI 2000, pp. XVI-XXI: tutto comincia direttamente col Tempo (Χρόνος), dalla forma di serpente alato. Tempo (Χρόνος) si unisce a necessità (Ἀνάγκη), e genera Etere e Caos. Dall’unione di Tempo ed Etere viene alla luce un uovo splendente, dal quale viene fuori un dio dai molti nomi, quali ad esempio: Fanes, Meti, e Protogono. Questo dio ha ali d’oro, testa di ariete, toro, leone e serpente. Fanes passa lo scettro alla Notte, che a sua volta lo consegna al figlio Cielo. Crono, uno dei figli di Cielo, spodesta il padre e diventa un re tiranno che ingoia i propri figli. Rea-Demetra, la moglie, riesce a mettere in salvo soltanto uno dei suoi figli, di nome Zeus. Ben presto Zeus viene a conoscenza di una profezia che lo vede quinto re degli dei. Dopo essere riuscito ad evirare il padre, Zeus ingoia Fanes, e, a questo punto egli

---

<sup>185</sup> Sull’epoca della composizione dei testi appartenenti alla cosiddetta *letteratura orfica* vedi RICCIARDELLI 2000, pp. XIII-XXI, in cui si fa riferimento anche al contenuto del papiro di Derveni, il quale, dal 1962, ha contribuito ad accrescere la mole delle testimonianze che, secondo la tradizione, risponderrebbero al nome di Orfeo.

<sup>186</sup> WEST 1983, p. 69, ipotizza, oltre queste quattro teogonie, anche una «teogonia di Protogono», della quale la teogonia di Derveni sarebbe una riduzione, e un’altra teogonia che si trovava all’inizio del ciclo epico.

possiede ogni cosa dentro di sé (fr. 167 e 169 K): «tutti gli dèi e le dee, quanti sono già nati e quanti debbono ancora nascere». Zeus riporta tutto alla luce, divenendo egli stesso l'intero universo e genera molti figli da diverse dee. Insegue la madre Rea/Demetra, alla quale si unisce, intrecciandosi entrambi in forma di serpenti, e genera Persefone/Core. Anche a Persefone Zeus si unisce sotto forma di serpente<sup>187</sup>, dando vita al primo Dioniso, sovente associato al nome di Zagreo<sup>188</sup>. All'interno di questa teogonia si trova quindi il racconto di una duplice metamorfosi divina, che investe ancora una volta Zeus, con finalità erotiche. La descrizione di questo mito è contenuta nel fr. 58 (Kern), restituitoci da Atenagora, *Suppl. pro Christian.* 20 p. 22, 10 Schw. Nella parte iniziale del frammento, a proposito della prima unione incestuosa di Zeus con la madre Demetra, viene descritto l'aspetto mostruoso e semiferino del frutto della loro unione, ovvero la giovane Persefone, della quale si diceva che avesse:

«δύο μὲν κατὰ φύσιν [εἶπον] ἔχειν ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπὶ τῷ μετώπῳ δύο καὶ προτομήν κατὰ τὸ ὄπισθεν τοῦ τραχήλου μέρος, ἔχειν δὲ καὶ κέρατα, διὸ καὶ τὴν Ῥεάν φοβηθεῖσαν τὸ τῆς παιδὸς τέρας φυγεῖν οὐκ ἐφείσαν αὐτῇ τὴν θηλήν, ἔνθεν μυστικῶς μὲν Ἀθηλαῖ κοινῶς δὲ Φερσεφόνη καὶ Κόρη κέκληται»

*due occhi secondo natura, due occhi sulla fronte e il busto tagliato lungo la parte posteriore del collo ed anche le corna, pertanto anche Rea, inorridita, (si diceva) che fuggisse via e si rifiutasse di allattarla, motivo per cui, in modo mistico, era stata chiamata Atela, allo stesso tempo Persefone ed anche Kore.*

<sup>187</sup> In relazione all'aspetto mostruoso e ripugnante, attribuito alla figlia di Zeus e Demetra, così come descritto in questo frammento orfico, si interroga WEST 1983, pp. 220-221, che ammette di non «explain why Kore should be given such an abnormal physique». Di certo la madre non riuscì a reggere l'impatto con tale mostruosa visione e si rifiutò di allattarla, allontanandosi velocemente da lei. Al contrario, suo padre Zeus: «did not share Rhea's abhorrence of their daughter, and soon it was her turn to submit his sinuous attentions. Dionysus was born as a result».

<sup>188</sup> Sulle ipotesi avanzate dagli studiosi per identificare con certezza questa divinità "ctonia" si veda *infra*. Per quanto concerne le principali spiegazioni dell'etimologia, cfr. CHANTRAINE (s.v. Ζαγρεύς), il quale propende per un'origine asiatica dell'appellativo, da ricondurre al nome di una montagna (Ζάγρος); secondo il LSJ, il nome sarebbe da mettere in relazione con Ζάγρη (= fossa, buca usata come trappola per animali), con una probabile allusione alla spiegazione data dai commentatori antichi che identificavano questa divinità come "il grande cacciatore". Vedi ad esempio *l'Et. Gud.*, s.v.: «ὁ μέγας ἀγρεύων». Per un quadro più completo delle diverse ipotesi sull'etimologia del nome si rimanda a FAUTH, *RE*, s.v. *Zagreus*, coll. 2222-2223.

Se si prosegue nella lettura del frammento si viene a conoscenza del tipo di metamorfosi che investe sia la madre Rea o Demetra, sia la figlia Persefone o Kore, con la quale il padre Zeus volle unirsi, non disdegnando né la sua deformità fisica, né il vincolo di sangue che lo legava ad essa:

καὶ πρὸς Τιτᾶνας περὶ τῆς ἀρχῆς ἐπολέμησεν καὶ  
ὅτι τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσιν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε,  
δρακαίνης δ' αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν  
συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτικῷ ἄμματι ἐμίγη (τοῦ  
σχήματος τῆς μίξεως σύμβολον ἢ τοῦ Ἑρμοῦ ῥάβδος), εἶθ' ὅτι  
Φερσεφόνη τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν δράκοντος  
σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ·

*(Zeus) combattè anche contro i Titani per il potere e, dal momento che la madre Rea si era opposta alla sua (di Zeus) unione con lei, Zeus la inseguì e, avendo assunto lei stessa le sembianze di un serpente, ed anche lui mutatosi in un serpente, dopo averla afferrata in un attorcigliamento detto “alla maniera di Eracle”, si unì a lei. Anche alla figlia Persefone si unì, avendola costretta con la forza, anche questa volta dopo aver assunto le sembianze di un serpente e, dalla loro unione, nacque Dioniso (...)*

Dunque, ci troviamo di fronte ad una singolare vicenda mitica, all'insegna della trasformazione in serpente, da parte delle divinità coinvolte: da una parte Zeus e la madre Demetra<sup>189</sup>, dall'altra il medesimo Zeus e la figlia Persefone. In seguito, dall'unione di Zeus e di Persefone, nascerà il dio dell'ebbrezza e dell'estasi, Dioniso, destinato però ad essere ucciso dai Titani<sup>190</sup> e a nascere una seconda

---

<sup>189</sup> A proposito della presenza del serpente nell'ambito dei riti religiosi e del culto di Demetra, si leggano le parole del FARNELL 1907, p. 220: «The pig and the serpent, her peculiar animals and most frequent companions, belonged to her as a divinity of the nether world. For in literature, ritual, and art both aspects of her, the chthonian and the vegetative, were inextricably blended and, as it appears, were coeval in development».

<sup>190</sup> Secondo la tradizione più accreditata, dopo essere stato smembrato dai Titani, Atena riuscì a mettere in salvo il cuore ancora pulsante di Dioniso e lo consegnò a Zeus. Qui di seguito viene riportato l'incipit del fr. 35 Kern, secondo la testimonianza di Clem. Alex., *Protr.* II 18, 1.2 (I 14, 16 Staeh.): «Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς ἐκ τοῦ πάλλιν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη»; cfr. fr. 283 F (Bernabé), restituito da Diod. 5, 75, 4: «τοῦτον δὲ τὸν θεὸν (sc. Διόνυσον) γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς

volta, dal medesimo padre immortale, ma da madre mortale<sup>191</sup>. La singolare vicenda mitica di questo giovane rampollo di Zeus”, caratterizzata da un destino di “morte” e “rinascita”, si prestava dunque a diventare un orizzonte di riferimento comune a tutta la tradizione orfica<sup>192</sup>, giunta a noi, attraverso la testimonianza di alcuni filosofi neo-platonici (come Proclo) e di molti autori cristiani (come Atenagora e Clemente Alessandrino). Proprio questi ultimi non esitarono a mettere in risalto, come abbiamo visto, gli aspetti più repellenti e inverosimili di questi culti, così come sottolinea SOREL 1994, p. 86: «Les Orphiques se plaisaient à décrire ces divinités revêtues de formes monstrueuses pour accomplir leurs relations coupables». Ed ancora, prosegue SOREL 1994, p. 87, a proposito della testimonianza di Atenagora (*Pro Christianis*, 20, p. 22, 10 Schw. = fr. 58 Kern): «Le chrétien d’Athènes n’y voyait qu’une accumulation d’absurdités. En fait, une sorte de pulsion tératologique hante un pan de la conception orphique de l’humanité. L’impératif de la purification en sera la contropartie».

La letteratura orfica quindi offriva la versione più antica della nascita di Dioniso<sup>193</sup>, la divinità più complessa e affascinante dell’intero *pantheon* greco. Ora, come nota WEST 1983, p. 220, il perché l’autore dell’inno si soffermi con tale cura nella descrizione del modello di accoppiamento, fra Zeus e Demetra, non

---

παρέδωκε διασπόμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων». Per una rassegna più completa delle fonti antiche e degli studi su questo episodio mitico, vedi BERNABÉ 2004, pp. 50-56.

<sup>191</sup> Il nuovo Dioniso o Bacco sarà concepito infatti da Zeus e dalla figlia di Cadmo e Armonia, Semele. Innamoratosi di lei, il Cronide scatenerà ancora una volta le ire della consorte Era, che non esiterà a vendicarsi nei confronti del nascituro. Come è noto infatti, dopo aver ingannato la giovane Semele, causandone indirettamente la morte, il piccolo Dioniso, ancora nel ventre materno, viene tratto in salvo dal padre e poi cucito sulla propria coscia, dove rimane fino al termine della gestazione. Come è noto, i momenti salienti di questa vicenda erano già presenti nell’*Inno omerico a Dioniso (I)*, vv. 1-4.

<sup>192</sup> Se non vi sono dubbi sul fatto che la tradizione orfica si interessa principalmente al figlio di Zeus e Persefone, tuttavia, come ricorda CHUVIN 1992, p. 17, «le nom qui désigne ce Dionysos fils de Perséphone varie». Tra le attestazioni più diffuse spiccano infatti i nomi di Sabazio, Iaccho, Zagreo ed Eubuleo. Proprio quest’ultimo appellativo, sottolinea ancora CHUVIN 1992, pp. 18-19, è di gran lunga il più attestato nei testi orfici. Sulle attestazioni epigrafiche (rinvenute in diverse località della Magna Grecia alla fine dell’Ottocento), contenenti il nome di Eubuleo, cfr. OLIVIERI 1915, pp. 4-11.

<sup>193</sup> Su questo tema ricorda BURKERT 2005, p. 61, come «Nelle trattazioni moderne dell’orfismo il mito di Dioniso ctonio, con l’antropogonia e l’antropologia pessimista, è stato considerato il vero centro della dottrina e del messaggio orfico».

è chiaro, a meno che «it corresponded to a holy symbol recognized by the religious society for whose edification the narrative was composed». Ed ancora prosegue il WEST, «it was prefigured, I have suggested, by the entwined pair Chronos and Ananke at the start of the cosmogony».

Se si prende inoltre in esame l'animale, protagonista di questo mitoteriomorfo, è possibile affermare che ci troviamo di fronte ad uno degli esempi più significativi ed emblematici. Infatti, a proposito del rinnovamento della pelle, a cui sono soggetti questi rettili, LUCIFORA 2004, p. 104, mette in risalto come «questo mutamento della pelle era il simbolo stesso della metamorfosi. Il serpente, al pari della cicala, muta le spoglie, infatti, in una palingenesi del ciclo vitale». Sul simbolismo fallico, che ben presto viene associato al serpente, fin dall'antichità, si sofferma invece LA BARRE 1962, p. 54, secondo il quale «in the ancient eastern Mediterranean world, centering geographically, at least, in Egypt, phallus and serpent were symbolically equated in religion so explicitly as not to be denied; that attributes which belong properly only to the phallus were repeatedly projected onto serpents»<sup>194</sup>.

A proposito dello stretto legame che intercorreva fra Dioniso e la dea-madre, Gea, altrimenti detta Rea o Demetra, si veda il fr. 3 (Bernabé), conservato nell'*Et. Gud.* s.v. Ζαγρεύς, del poema epico *Alcmeonide*, attribuito ad uno sconosciuto autore: « πόντια Γῆ, Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων». Come si può notare dal breve frammento, la divinità indicata con il nome di Zagreo, non solo viene associata alla principale e primordiale divinità femminile, ma viene persino soprannominato il *supremo*, ovvero il più importante fra tutte le divinità oggetto di culto.

---

<sup>194</sup> LA BARRE 1962, p. 54, prosegue affermando altresì che questo simbolismo fallico, attribuito al serpente, si fosse diffuso progressivamente dall'Egitto verso l'Africa e successivamente anche in Asia Minore, per poi approdare anche in America. Sembra in questa sede superfluo ricordare quanto negativa fosse la connotazione del serpente, protagonista del noto episodio biblico della Genesi (III, 1-24). A tal proposito aggiunge LA BARRE: « the serpent, an older god, the old Devil, is a constant rebel against God (as cthonic snake deities in Greece even threatened the sky-god, Olympian Zeus». Eppure, nonostante questa fama poco lusinghiera, il serpente viene sovente associato a figure dotate di un certo prestigio sociale come i saggi, i medici e gli sciamani. Sull'argomento vedi anche HEICHELHEIM, *RE*, s.v. *Tierdämonen*, col. 897, che ricorda come dai tempi più antichi, presso i Greci, soprattutto serpenti e cavalli fossero le forme di apparizione preferite delle anime dei morti.

Sulla paternità di Zagreo<sup>195</sup> tuttavia la tradizione non era concorde nell'indicare la figura di Zeus, come si evince dal fr. 228 (Radt), attribuito ad Eschilo, probabilmente appartenente ad una tragedia intitolata *Sisifo*, della quale sono rimasti pochi versi. Ecco qui di seguito riportato il testo del fr. 228 (Radt), tramandato dall'*Et. Gud.* 227, 39 (Sturz):

<ΣΙΣ.> 'Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένωι <πατρὶ>  
χαίρειν < >'

Dalla lettura del passo non risulta chiaro il vincolo di paternità che legherebbe il dio del vino al padre degli dei, qui indicato con l'appellativo di *colui che protegge, che accoglie molti ospiti*, ovvero *padre dai molti ospiti*. È possibile infatti che si alluda invece ad Ade, a quel Plutone che, proprio in quanto sovrano indiscusso del regno degli Inferi, è in grado di accogliere una molteplicità infinita di ospiti, all'interno della sua dimora. Del resto, secondo la versione più diffusa e accreditata dell'antichità, essendo Ade lo sposo legittimo di Persefone, appare evidente come la relazione con Zeus, imprevista e frutto di un capriccio improvviso, non permetteva di stabilire con certezza quale fosse la legittima paternità del figlio nato successivamente, ovvero Dioniso, detto anche Zagreo nell'ambito principalmente della letteratura orfica. E proprio sulla connessione, che ben presto dovette comunque fissarsi, fra *orfismo, letteratura orfica* e culto di Zeus olimpico, è utile prendere in esame il fr. 472 (Kannicht)<sup>196</sup>, attribuito alla tragedia di Euripide, intitolata *I Cretesi*<sup>197</sup>. La tragedia prende il nome dai personaggi che componevano il Coro, formato appunto da sacerdoti (μύσται)

<sup>195</sup> Come rileva DEL CORNO 1997, p. 273, «la figura di Zagreo è evanescente e contraddittoria. Poche e frammentarie le fonti antiche su di lui (...)».

<sup>196</sup> Il frammento è restituito da Porph. *De abstin.* 4, 19. Il trattato, composto da quattro libri, si riproponeva di difendere e sostenere le motivazioni che lo spingevano a difendere le pratiche vegetariane; il quarto libro, come sottolineano PATILLON-SEGONDS 1995, p. VIII, «est une collection d'exemples d'une pratique communautaire ou individuelle de l'abstinence de viande». All'interno di questa rassegna si colloca la citazione del frammento euripideo, tratto dalla tragedia intitolata *I Cretesi*, quale testimonianza de «la vie pure et l'abstinente des prophètes de Zeus».

<sup>197</sup> Per una disamina accurata della cronologia del dramma, nonché dell'analisi delle *dramatis personae*, si rimanda a COZZOLI 2001, pp. 9-18.

Cretesi, radunati alla corte del leggendario re Minosse, figlio di Zeus ed Europa, nonché sposo di Pasifae. Il dramma doveva incentrarsi proprio attorno l'abominevole relazione fra la moglie di Minosse e il toro venuto dal mare e che il re di Creta aveva promesso in sacrificio a Poseidone, per poi trasgredire alla parola data, rifiutandosi di offrirlo al dio dei mari. Per vendetta Poseidone aveva quindi istillato in Pasifae un desiderio perverso nei confronti di quell'animale, al quale si era unita e da cui era nato il famoso Minotauro. L'orrore per i fatti avvenuti si diffonde per la corte del sovrano di Creta, appunto Minosse, che aveva deciso di convocare i saggi cretesi per interpellarli, sottolinea COZZOLI 2001, p. 11, «sulla prodigiosa nascita del Minotauro, che ha diffuso terrore e apprensione in tutta Creta». Ecco qui di seguito il testo del primo frammento superstite della tragedia:

Κρήτες

Φοινικογενοῦς (παῖ τῆς Τυρίας) τέκνον Εὐρώπης καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός, ἀνάστων Κρήτης ἑκατομπολιέθρου, ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών, οἷς αὐθιγενῆς τμηθεῖσα δοκὸς	5
Χαλύβω πελέκει στεγανοὺς παρέχει καὶ ταυροδέτω κόλλη κραθεῖσ' ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπαρίσσου. ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ	10
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, καὶ {μῆ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς τὰς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας «μητρὶ τ' ὀρεῖα δῶδας ἀνασχῶν «καὶ Κοιρήτων βλάκχος» ἐκλήθην ὄσιωθεῖς.	15
πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας < > οὐ χριμπτόμενος, τήν τ' ἐμψύχων βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαί.	20

Cretesi

*O figlio di Europa, prole di Fenice,  
e del grande Zeus, o tu che regni  
su Creta dalle cento città !*

<i>Io qui giungo lasciati i sacri templi, a cui la trave indigena di cipresso, tagliata da scure dei Calibi e unita con colla di toro, offre precise giunture di copertura. Pura vita conduco da quando divenni iniziato di Zeus Ideo e avendo celebrato i tuoni di Zagreo vagante nella notte e i banchetti di carne cruda e avendo sollevato le fiaccole in onore della Madre Montana, essendomi così santificato fui chiamato Bacco dei Cureti.</i>	5
<i>Indossando vesti tutte bianche, dei mortali fuggo le nascite e le sepolture &lt; &gt; non accostandomi, e mi astengo dal cibarmi di esseri animati</i>	10
	15
	20

(testo e traduz. di A.-T. Cozzoli)

Nel passo citato è evidente il richiamo al culto segreto e notturno di entrambe le divinità misteriche per antonomasia: Dioniso Zagreo e la dea Madre<sup>198</sup>, altrimenti detta Cibele o Demetra.<sup>199</sup> Ora, come abbiamo visto in precedenza, sull'identificazione del nome Zagreo con Dioniso, le fonti e le testimonianze antiche presentano non poche ambiguità. Innanzitutto emerge subito una difficoltà

<sup>198</sup> In merito all'accostamento di Demetra a Dioniso, quali principali divinità oggetto di culti "misterici", o comunque slegati dalla cosiddetta religione "ufficiale", è possibile intravedere dei richiami già nei cosiddetti Ἴόβοκχοι, attribuiti allo Pseudo-Archiloco. Si tratta del fr. 322 (West), tramandato da Hephaest. *Ench.* XV 16 C («Δήμητρος ἄγνῆς καὶ Κόρης / τὴν πανήγυριν σέβων»), e del fr. 323 (West), testimoniato da Steph. Byz. 166, 11 M. («χρυσοέθειρ»). Entrambi i frammenti sono da connettere al culto di Dioniso, in particolar modo, nel fr. 322, Demetra viene invocata con l'epiteto di ἄγνῆς, da mettere a confronto con l'«ἀγνὸν δὲ βίον τείνων» del v. 9, contenuto nel passo de *I Cretesi* di cui si è riferito sopra. Per un'analisi accurata dell'aggettivo «ἀγνός» all'interno del fr. 322, cfr. CASADIO 1996, pp. 61-66. Lo studioso propende per l'attribuzione ad Archiloco soltanto del fr. 323, mostra invece dei dubbi sulla possibilità che il «sincretismo culturale», presente nel fr. 322, sia «plausibile già in Archiloco».

<sup>199</sup> Molteplici i commenti e le interpretazioni di questo frammento euripideo, soprattutto nell'ambito degli studi storico-religiosi del mondo classico. Si è notato infatti un sincretismo religioso fra religione orfica e culto di Zeus Ideo. Per una rassegna bibliografica sull'argomento si rimanda a: CANTARELLA 1963, pp. 66-69; PATILLON-SEGONDS 1995, pp. XLIII-XLVI. Per uno studio più approfondito sulla presenza a Creta, di una triade divina, risalente forse già al II millennio a.C., rappresentata dal culto di Zeus Ideo-Dioniso/Zagreo-Madre Montana (triade da mettere in relazione con la già nota triade lesbica), vedi COZZOLI 2001, pp. 18-19.

iniziale, ovvero la difficoltà di stabilire di quale Dioniso si tratti, se il figlio di Zeus e Semele, o se si tratti del figlio nato dall'unione di Zeus e Persefone, così come narrato dalla tradizione Orfica. Come scrive COLLI 1977, pp. 391-392, «fino al terzo secolo a.C. non vi sono fonti che identifichino esplicitamente Zagreo con Dioniso<sup>200</sup>. Il punto fermo rimane l'origine cretese di Zagreo: è invece aperto il problema di stabilire se fin dal principio fosse collegato a Dioniso, oppure se l'identificazione sia avvenuta soltanto più tardi, e probabilmente per influenza orfica». Tuttavia, se Creta riveste un ruolo significativo per la ricostruzione del mito di Zagreo-Dioniso (?), per quanto riguarda invece i luoghi principali legati al mito del suo *avatar*, il figlio di Semele e Zeus, secondo alcune fonti antiche, nell'isola di Delfi<sup>201</sup> sembra che il dio del vino fosse oggetto di un culto non meno importante di quello tributato ad Apollo, ed inoltre era attestata la presenza della sua tomba<sup>202</sup>. Ma non è tutto, infatti è possibile ancora aggiungere un altro elemento che rende il quadro della questione ancora più complesso ed articolato: gli studiosi infatti si sono interrogati sui reali o presunti legami fra il culto di Zagreo (alias Dioniso?), così come descritto da Euripide ne *I Cretesi*, e i rituali attestati nei culti misterici sia orfici sia di Iside e Osiride. Fino a che punto infatti si può dare per certa la recenziarietà dei culti misterici praticati a Creta,

<sup>200</sup> Si ricorda a questo proposito che negli *Inni orfici* non compare mai il nome Zagreo.

<sup>201</sup> Plutarco rappresenta a riguardo una fonte imprescindibile per una documentazione accurata dell'argomento; si prenda in considerazione il passo seguente, tratto dal dialogo *De E apud Delph.* 388e: «ἐὰν οὖν ἔρηται τις, τί ταῦτα πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα, φήσομεν οὐχὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν Διόνυσον, ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἦττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν».

<sup>202</sup> Cfr. Philoc. *FgrHist.* 328 F 7 (restituitoci da Malal. *Chron.* II p. 44, 21 Bonn): «ὁ σοφώτατος Φιλόχορος τὰ ἀντὰ συνεγράψατο, ἐν ᾗ ἐκθέσει εἶπε περὶ τοῦ ἀντοῦ Διονύσου «ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν· βάθρον δέ τι εἶναι ὑπονοεῖται ἢ σορός, ἐν ᾧ γράφεται· Ἐνθάδε κεῖται θανάων Διόνυσος ἐκ Σεμέλης'». Sull'esistenza della tomba di Dioniso a Delfi, SOREL (1994, p. 74) sottolinea come per la coscienza greca non vi fosse alcuna contraddizione nel fatto di mostrare la tomba del dio a Delfi e nello stesso tempo di raffigurare la sua rinascita in numerosi monumenti. Ed inoltre la credenza che vi fosse la tomba del dio costituiva un monito per gli iniziati che potevano riconoscersi proprio in quel Dioniso (figlio di Persefone e Zeus) che era disceso nell'Ade «à cause de sa mise à mort (initiation), et non vivant tel le Dionysos fils de Sémélé». Su questo tema cfr. *Inno a Zeus* di Callimaco, vv. 8-9, in cui si fa riferimento ad una tradizione che voleva l'isola di Creta quale luogo di nascita e della presunta morte di Zeus. L'autore dell'inno si schiera invece fra coloro che collocano la sua terra natale in Arcadia e ne professa l'immortalità. Sulle testimonianze antiche dell'esistenza di un monumento funebre di Zeus a Creta, vedi COOK 1925, pp. 940-943.

rispetto alle testimonianze della religione egizia? Del resto, come rileva WEST 1983, p. 170, «Euripides cannot, of course, be taken as a reliable reporter of what went on in Cretan or any other cult. All we can say is that the picture he has constructed must have seemed plausible to his Athenian audience». Se si ammette però l'esistenza di un filo rosso che lega fra loro i culti di Zagreo-Dioniso, Orfeo, Iside e Osiride, allora la testimonianza di Diodoro Siculo (I, 96, 4-5) acquista una certa rilevanza:

Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῆ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῆ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων·

*Orfeo invero portò indietro dagli Egizi la maggior parte delle iniziazioni mistiche, i riti segreti intorno alle sue proprie peregrinazioni e l'invenzione dei miti riguardanti l'Ade. Infatti il rito di iniziazione di Osiride è lo stesso di quello di Dioniso, mentre quello di Iside risulta quasi identico a quello di Demetra, e soltanto i nomi sono scambiati.*

(traduz. di G. Colli)

In Arcadia, comunque, secondo la testimonianza di Pausania (VIII, 25, 5-7), la dea Demetra appare legata ad un'altra importante divinità olimpica, il dio delle acque Poseidone, che, nel tentativo di sedurla mentre vagava alla ricerca della figlia, fu costretto ad assumere le sembianze equine per unirsi a lei:

πλανωμένη γὰρ τῆ Δήμητρι, ἠνίκα τὴν παῖδα ἐζήτει, λέγουσιν ἔπεσθαί οἱ τὸν Ποσειδῶνα ἐπιθυμοῦντα αὐτῆ μιχθῆναι, καὶ τὴν μὲν ἐς ἵππον μεταβαλοῦσαν ὁμοῦ ταῖς ἵπποις νέμεσθαι ταῖς Ὀγκίου, Ποσειδῶν δὲ συνέησεν ἀπατώμενος καὶ συγγίνεται τῆ Δήμητρι ἄρσενι ἵπῳ καὶ αὐτὸς εἰκασθεῖς.

*Quando andava errando in cerca della figlia, Demetra – dicono – fu seguita da Poseidone, che desiderava unirsi a lei; mutatasi, allora, in cavalla, si mise a pascolare insieme alle cavalle di Oncio, ma Poseidone comprese di essere stato ingannato e si unì a Demetra dopo aver assunto, anche lui, l'aspetto di un cavallo maschio.*

τὸ μὲν δὴ παραντίκα τὴν Δήμητρα ἐπὶ τῷ συμβάντι ἔχειν ὀργίλως, χρόνῳ δὲ ὕστερον τοῦ τε θυμοῦ παύσασθαι καὶ τῷ Λάδωνι ἐθειλῆσαι φασιν αὐτὴν λούσασθαι· ἐπὶ τούτῳ καὶ ἐπικλήσεις τῇ θεῷ γεγόνασι, τοῦ μηνίματος μὲν ἔνεκα Ἐρινύς, ὅτι τὸ θυμῷ χρῆσθαι καλοῦσιν ἐρινύειν οἱ Ἀρκάδες, Λουσία δὲ ἐπὶ τῷ λούσασθαι τῷ Λάδωνι.

(...)

*In un primo momento Demetra si infuriò per l'accaduto, ma in seguito depose l'ira e – secondo quanto raccontano – volle fare un bagno nel Ladone. Per questo la dea ebbe due epiteti: Erinni a causa dell'ira, poiché gli Arcadi definiscono ἐρινύειν l'essere in preda all'ira; e Lousia per aver fatto il bagno nel Ladone.*

(...)

τὴν δὲ Δήμητρα τεκεῖν φασιν ἐκ τοῦ Ποσειδῶνος θυγατέρα, ἧς τὸ ὄνομα ἐς ἀτελέστους λέγειν οὐ νομίζουσι, καὶ ἵππον τὸν Ἀρείονα· ἐπὶ τούτῳ δὲ παρὰ σφίσις Ἀρκάδων πρώτοις Ἴππιον Ποσειδῶνα ὀνομασθήναι.

*Dicono che Demetra partorì da Poseidone una figlia, il cui nome essi non ritengono di rivelare ai non iniziati, e il cavallo Arione; per questo motivo essi furono i primi fra gli Arcadi a chiamare Hippios Poseidone.*

(traduz. di M. Moggi)

Dunque, dalla lettura del testo di Pausania, MOGGI-OSANNA 2003, p. 406, rilevano che in questa storia «si sovrappongono tradizioni differenti, che risalgono certo a un substrato molto arcaico, come del resto estremamente arcaica risulta la figura divina, con il suo aspetto teriomorfo e la sua associazione con divinità del *pantheon* miceneo, come Erinni (*e-ri-nu* è attestata su tavolette in lineare B di Cnosso) e Poseidone (una delle divinità più rilevanti del mondo miceneo)». Sulla base di quanto detto, è possibile affermare che le prerogative della dea-terra, la dea madre per eccellenza, prerogative presenti sia in questo episodio mitico, sia nel racconto “orfico”, presentato poco prima, connotano la cifra di questa divinità primordiale e vivificatrice, emblema della fertilità e della maternità. Ancora una volta quindi, come nel caso della dea Nemesi, anch'essa inseguita e amata da Zeus, la metamorfosi che investe i protagonisti della vicenda si colloca in uno stadio primitivo e ancestrale della storia del mito greco.

Per ritornare, comunque, allo stretto legame esistente fra Dioniso-Zagreo e Zeus, vediamo come, in età ellenistica, Callimaco offra a riguardo la testimonianza più antica dell'identificazione fra Dioniso e Zagreo<sup>203</sup>, proprio all'interno del fr. 43 (v. 117) Pf. (del II libro degli *Aitia*), in cui si legge che:

υῖα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη (?)

*...avendo generato il figlio Dioniso Zagreo*  
(traduz. di G. Battista D'Alessio)

Il frammento viene tramandato dall'Etym. Gen. B (= Etym. M. p. 406, 46), che così introduce il passo callimacheo:

Ζαγρεύς, ὁ Διώνυσος παρὰ ποιηταῖς δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ  
Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διώνυσος ·  
Καλλίμαχος

υῖα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη.

*Zagreo è il Dioniso presso i poeti: pare infatti che Zeus si sia unito a Persefone, dalla quale nacque il Dioniso ctonio.*

*Callimaco dice:*

*... la figlia che generò Dioniso Zagreus.*  
(traduz. di G. Colli)

Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un riferimento esplicito alla paternità di Zeus, in quanto il participio γειναμένη si riferirebbe proprio a

---

<sup>203</sup> Tra le fonti successive, in cui è possibile riscontrare questa identificazione, si citano i seguenti passi: Plut., *De E apud Delph.*, 389a: «Διώνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἴσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι (sc. οἱ θεολογοὶ)»; Schol. in Lyc. *Alex.*, v. 355: «(...) Διώνυσον γὰρ τὸν καὶ Ζαγρέα καλούμενον υἷὸν Διὸς καὶ Περσεφόνῃς ὑπάρχοντα ». Tra gli autori cristiani infine si ricorda la testimonianza di Nonn. Abbas. *in orat. II contra Iulian.*, 35 (Migne 36, 1053): «Περσεφόνῃ γεννᾷ τὸν Ζαγραῖον Διώνυσον (...)». Sull'argomento si segnala anche il commento di CASSOLA 1975, pp. 10-11, il quale si mostra scettico sulla possibilità di utilizzare tali fonti per sostenere la sovrapposizione delle due figure in un'unica persona.

Persefone, la figlia con cui Zeus avrebbe concepito il dio di nome Zagreo<sup>204</sup>. Questi era oggetto di un culto particolare nell'isola che lo aveva accolto appena nato e in cui era stato allevato, cioè Creta<sup>205</sup>. Nella seconda parte del fr. 43 Pf. infatti il poeta “si trasferisce” dalla Sicilia alla Beozia, regione resa famosa del personaggio di Cadmo, per poi gettare un “ponte” di collegamento con Creta, isola legata al re Minosse, figlio di Zeus appunto ed Europa.

In seguito, le testimonianze sulla nascita e le origini del primo Dioniso confluiscono nella sintesi effettuata, nel I sec. a.C., da Diodoro Siculo e da Cicerone. Nel seguente passo, tratto dal *De natura deorum* (III, 58), Cicerone elenca per l'appunto una serie composta da ben cinque divinità con il medesimo nome di Dioniso che la tradizione mitica avrebbe consegnato ai lettori:

Dionysos multos habemus, primum Iove et Proserpina natum, secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse, tertium Cabiro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta, quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici, quintum Nyso natum et Thyone, a quo trieterides constitutae putantur.

---

<sup>204</sup> A riguardo si veda la posizione di ZUNTZ 1971, p. 81, il quale sottolinea come la tradizione “orfica” sulla nascita di questa divinità ctonia, sia il risultato della «combination and systematization of variants of popular myths current in different regions. Dionysos is, essentially, the offspring of Zeus and a goddess of the Earth». Sull'identificazione poi di questa dea-madre con Semele piuttosto che con Demetra o Persefone, le varianti mitiche si dividono e, a volte, si sovrappongono. Per lo studioso, tuttavia, un dato rimane certo, ovvero che il matrimonio fra Persefone e Ade fosse rimasto sterile e che «never is Hades said to be the begetter of this (or any other form of) Dionysos». Sempre su questo tema cfr. GANTZ 1993, p. 119, per il quale si arriva alla conclusione che «the fusion of Zagreus with Dionysos-as-dismembered-child is a secondary development, and that originally he may well have been a son of Hades and Persephone». In questo caso però si ammette la possibilità che l'unione del sovrano degli Inferi con la giovane figlia di Demetra possa essere stato non infecundo. Si confronti quest'ultima affermazione con il testo del fr. 228 (Radt) di Eschilo, a cui si è fatto cenno prima.

<sup>205</sup> Sulla presenza di un culto di Dioniso “ctonio” a Creta, osserva CASADIO 1994, pp. 171-173, come «le testimonianze sul culto di Dioniso a Creta si riferiscono principalmente a un Dioniso in odore di orfismo (...). Si profila dunque uno sfondo cretese – o eventualmente egeo-anatolico – su cui innestare gli incunaboli della mistica greca di tradizione orfica? Il problema resta aperto». Tuttavia, poche righe dopo lo studioso propende per l'esistenza, in area cretese, di pratiche omofagiche, appartenenti ad uno strato primitivo delle pratiche religiose attestate nell'isola.

Ebbene, anche per l'arpinate non vi sono dubbi sulle origini del primo Dioniso, presentato appunto come il figlio di Zeus e Proserpina.

Più critica verso le testimonianze antiche, e soprattutto nei confronti della fantasia dei mitografi, la versione di Diodoro Siculo (III, 62, 2-3) mostra una punta di sarcasmo verso i molteplici racconti sulla nascita e le vicende di Dioniso:

τῶν δὲ παλαιῶν μυθογράφων καὶ ποιητῶν περὶ Διονύσου γεγραφότων ἀλλήλοις ἀσύμφωνα καὶ πολλοὺς καὶ τερατώδεις λόγους καταβεβλημένων, δυσχερὲς ἔστιν ὑπὲρ τῆς γενέσεως τοῦ θεοῦ τούτου καὶ τῶν πράξεων καθαρῶς εἰπεῖν. οἱ μὲν γὰρ ἓνα Διόνυσον, οἱ δὲ τρεῖς γεγονέναι παραδεδώκασιν, εἰσὶ δ' οἱ γένεσιν μὲν τούτου ἀνθρωπόμορφον μὴ γεγονέναι τὸ παράπαν ἀποφαινόμενοι, τὴν δὲ τοῦ οἴνου δόσιν Διόνυσον εἶναι νομίζοντες. διόπερ ἡμεῖς τῶν παρ' ἑκάστοις λεγομένων τὰ κεφάλαια πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν.

*Poiché, però, gli antichi mitografi e poeti che hanno scritto su Dioniso hanno accreditato molti racconti mostruosi e discordi tra loro, è difficile parlare della nascita di questo dio e delle sue imprese in modo chiaro.*

*Infatti alcuni hanno tramandato che vi fu un solo Dioniso, altri tre, e c'è chi dichiara che questo dio non sia assolutamente esistito in forma umana, e pensa che Dioniso significhi "dono del vino". Perciò, per quanto ci riguarda, cercheremo di dare una breve scorsa per sommi capi a quanto dicono gli uni e gli altri.*

(traduz. di Giuseppe Cordiano e Marta Zorat)

Ma proprio nel tentativo di offrire un repertorio quanto più completo delle diverse tradizioni sulla nascita di Dioniso, poco più avanti viene riportata un'altra variante, secondo la quale il dio del vino sarebbe nato dall'unione di Zeus e Demetra, non dalla relazione incestuosa con la figlia Persefone. Siamo sempre all'interno di un orizzonte di riferimento che ci conduce al filone cosiddetto "orfico" di questa nascita divina, eppure Diodoro offre un'ulteriore ipotesi ancora più suggestiva, se si tiene conto del fatto che sia Demetra, sia Dioniso venivano sovente accomunati nell'ambito dei culti misterici, ad essi collegati. Ad ogni modo nel testo della *Biblioteca Storica* non si fa cenno alla metamorfosi in serpente, sia di Zeus che di Demetra, limitandosi solamente ad una presentazione essenziale e sintetica di una delle molteplici ipotesi sulla genesi del dio:

Diod., *Bibl.* III, 62, 7:

Διὸς μὲν γὰρ καὶ Δήμητρος αὐτὸν λέγεσθαι διὰ τὸ τὴν ἄμπελον ἔκ τε γῆς καὶ ὕμβρων λαμβάνουσιν τὴν αὔξησιν καρποφορεῖν τὸν ἐκ τοῦ βότρυος ἀποθλιβόμενον οἶνον· τὸ δ' ὑπὸ τῶν γηγενῶν νέον ὄντα διασπασθῆναι δηλοῦν τὴν ὑπὸ τῶν γεωργῶν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν, [διὰ τὸ τοὺς ἀνθρώπους τὴν γῆν Δήμητραν νομίζειν·] τὴν δὲ καθέψησιν τῶν μελῶν μεμυθοποιῆσθαι διὰ τὸ τοὺς πλείστους ἔψειν τὸν οἶνον καὶ μίσγοντας εὐωδεστέραν αὐτοῦ καὶ βελτίονα τὴν φύσιν κατασκευάζειν·

*Si dice che egli nacque da Zeus e Demetra per il fatto che la vite, cominciando a crescere dalla terra e per azione delle piogge, produce vino dai grappoli spremuti; il fatto che quando era giovane fu dilaniato dai figli di Ge indica la raccolta dei frutti da parte degli agricoltori; la bollitura delle membra è la rappresentazione mitica del fatto che la maggior parte degli uomini fanno bollire il vino e mescolandolo ne rendono più profumata e migliore la qualità. (...)*

(traduz. di Giuseppe Cordiano e Marta Zorat)

La versione riportata, in questo passo, da Diodoro tuttavia appare piuttosto isolata, nel panorama letterario, se si pensa che persino il Lessico di Esichio, sotto la voce Ζαργεύς, non si discosta dalla versione “orfica” secondo la quale sarebbe appunto Persefone e non Demetra, la madre del primo Dioniso, ovvero Zagreo:

Ζαργεύς· Διόνυσος <παρὰ ποιηταῖς> ..... δοκεῖ γὰρ <ὁ Ζεὺς>

μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος Διόνυσος

*Zagreo: Dioniso presso i poeti.....sembra infatti che Zeus si sia unito a Persefone, dalla quale sia nato Dioniso ctonio*

Persino Diodoro, all'interno del IV libro (3, 4), mostra comunque un certo interesse verso questa tradizione, mettendo in risalto anche un altro aspetto legato a questa divinità:

Μυθολογοῦσι δὲ τινες καὶ ἕτερον Διόνυσον γεγονέναι πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου. φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι

τὸν ὑπὸ τινῶν Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, οὗ τὴν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολουθοῦσαν. λέγουσι δ' αὐτὸν ἀγχινοῖα διενεγκεῖν, καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς ζευγνύειν καὶ διὰ τούτων τὸν σπόρον τῶν καρπῶν ἐπιτελεῖν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ κερατίαν αὐτὸν παρεισάγουσι.

*Alcuni, comunque, narrano che vi fosse un altro Dioniso, nato molto tempo prima dell'altro. Dicono infatti che sia nato da Zeus e da Persefone un Dioniso che da alcuni veniva chiamato Sabazio, del quale la nascita, i sacrifici e gli onori venivano celebrati di notte e in segreto, a causa dell'ignominia che proveniva dal comportamento tenuto dai seguaci. Dicono anche che eccellesse in perspicacia, e che per primo abbia tentato di aggiogare dei buoi e che grazie al loro aiuto abbia eseguito la semina del grano; per questa ragione lo rappresentano anche con delle corna.*

Nel passo riportato si può notare come la divinità, nata dall'unione di Zeus e Persefone, sarebbe conosciuta anche con l'appellativo di Sabazio e sarebbe stata oggetto di un culto notturno, segreto, all'insegna della sregolatezza e della trasgressione. L'epiteto Sabazio<sup>206</sup>, sarebbe passato quindi con una certa facilità, dal dio-ariete frigio, a cui si riferirebbe inizialmente la definizione, sia al dio ctonio Dioniso-Zagreo, figlio di Persefone (o Demetra)<sup>207</sup> e Zeus, sia a quest'ultimo, che si sarebbe trasformato in serpente prima di unirsi alla figlia (o alla madre) Come ricordava COOK 1914, p. 400, infine, « Zeus *Sábazios* came to

---

<sup>206</sup> Sull'argomento si veda già COOK 1914, pp. 390-403, secondo cui ci sarebbero evidenti analogie fra il culto del dio frigio soprannominato Sabazio e Zeus, il dio greco della tradizione orfica, padre del dio ctonio Dioniso Zagreo. Sebbene originariamente questa divinità apparisse come un dio-ariete, successivamente però, afferma sempre COOK 1914, p. 396: «it was the snake not the ram that characterised him in the eyes of the multitude. Agreeably with this, the ram figures in the relations of Zeus *Sabázios* to the older goddess Deo or Demeter, the snake in his relations to the younger goddess Kore or Pherephatta. Behind both goddesses looms the venerable form of the earth-mother, from whom they were alike differentiated».

<sup>207</sup> Sui forti legami esistenti fra il dio della vite e la dea del grano e delle messi, si leggano ad esempio i seguenti versi tratti dall'*Inno a Demetra* di Callimaco (v. 70): « τὸσσα Διώνυσον γὰρ ἅ καὶ Δάματρα χαλέπτει.» (*tutto quello che affligge anche Demetra affligge infatti Dioniso*). Si vedano anche il v. 12 dell'*Inno orfico a Demetra*: «σὺ χθονία, σὺ δὲ φαινομένη, σὺ δε πᾶσι προσηγής» (*tu ctonia, tu che appari, tu favorevole a tutti*).

be identified with the sun». <sup>208</sup> Se si prende in esame inoltre l’Inno Orfico n. 48, (*Profumo di Sabazio*), l’identificazione fra Sabazio e Zeus <sup>209</sup> non lascia spazio ad altre ipotesi:

Σαβαζίου, θυμίαμα ἄρώματα.  
Κλυθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον,  
ὄς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην,  
μηρῶι ἐγκατέραψας, ὅπως τετελεσμένος ἔλθῃ  
Τμῶλον ἐς ἠγάθεον παρ<ὰ> Ἴπταν καλλιπάρηιον.  
ἀλλά, μάκαρ, Φρυγίης μεδέων, βασιλεύτατε πάντων,  
εὐμενέων ἐπαρωγὸς ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν.

*Ascolta, padre, figlio di Crono, Sabazio, demone glorioso,  
che Bacco Dioniso, dal suono rimbombante, Eirafiotè,  
hai cucito nella coscia, affinché portato a termine andasse  
al sacro Tmolo presso Ipta dalle belle guance.  
Ma, beato, protettore della Frigia, re supremo di tutto,  
benevolo vieni soccorritore a coloro che celebrano i misteri.*  
(traduz. di G. Ricciardelli)

Pertanto, la sovrapposizione di questa divinità - e dell’epiteto Sabazio - con il Dioniso ctonio, della tradizione orfica, sarebbe frutto di una proiezione più recente delle caratteristiche del primo sul secondo. Per tornare poi alla stretta connessione fra questa divinità, conosciuta con il nome di Sabazio, e il serpente, si prendano in considerazione, ad esempio, come ricorda RICCIARDELLI 2000, p. 419, i seguenti testi: dapprima il cap. XXVII dei *Caratteri* di Teofrasto, subito dopo un passo del *Protreptico*, o *Esortazione ai Greci* (2, 16, 2), del famoso apologeta ateniese, Clemente Alessandrino <sup>210</sup>. Da una parte infatti, l’allievo di

---

<sup>208</sup> Ed ancora, prosegue COOK 1914, p. 401, «it follows that was no small resemblance between Zeus *Ammon* and Zeus *Sabazios*. In both cases a ram-god developed into a sun-god. In both the deity became a snake».

<sup>209</sup> Come sottolinea RICCIARDELLI 2000, p. 419: «Qui Sabazio, protettore della Frigia, è identificato con Zeus: è infatti figlio di Crono (v. 1) e cuce nella propria coscia Dioniso (vv. 2-3), nato prematuramente».

<sup>210</sup> Ai testi selezionati è possibile aggiungere anche un passo tratto dal trattato apologetico di Arnobio, *Adversus Nationes* 5, 21, 109, in cui si fa un riferimento esplicito all’unione incestuosa fra Zeus, mutatosi in serpente, e la figlia Persefone: «(Iuppiter) redit ad priores actus, et quia nefarium videbatur satis patrem cum filia comminus uxoria coniugatione misceri, in draconis terribilem formam migrat (...)».

Aristotele, mentre si scaglia in chiave ironica contro i creduloni e i superstiziosi, si fa beffa persino dei seguaci del dio Sabazio, considerato protettore dei serpenti, rettili oggetto di culto durante i suoi riti misterici:

(Teofrasto, *Char.* XVI, 1-4)

#### ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ ΙΖ

Ἄμέλει ἡ δεισιδαιμονία δόξειεν <ἄν> εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον, ὃ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις, οἷος ἐπιτυχῶν ἐκφορᾶ ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ δάφνην εἰς τὸ στόμα λαβὼν οὕτω τὴν ἡμέραν περιπατεῖν. καὶ τὴν ὁδὸν ἐὰν ὑπερδράμη γαλῆ, μὴ πρότερον πορευθῆναι, ἕως διεξέλθῃ τις ἢ λίθους τρεῖς ὑπὲρ τῆς ὁδοῦ διαβάλλῃ.

καὶ ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν, ἐὰν δὲ ἱερόν, ἐνταῦθα ἠρώον εὐθὺς ἰδρύσασθαι. (...)

#### LA SUPERSTIZIONE

*La superstizione parrebbe evidentemente essere viltà di fronte agli spiriti, e il superstizioso suppergiù un tale che per evitare ogni contaminazione si lava le mani e si spruzza tutto di acqua santa, e, ficcatasi in bocca una foglia d' alloro, gira così tutto il giorno. E se una donnola gli attraversa la via, non va oltre prima che un altro sia passato di là, o egli stesso abbia gettato tre sassi oltre quel tratto di strada. E, se in casa vede una serpe, se è un παρείας, invoca Sabazio, se è un serpente sacro, erige subito in quel posto un tabernacolo di eroe. (...)*

(traduz. di G. Pasquali)

Nel tentativo di mettere in risalto la vanità del paganesimo e, nello stesso tempo, di celebrare la grandezza e la superiorità del Cristianesimo, il passo di Clemente Alessandrino, invece, si sofferma sugli aspetti più scabrosi e abominevoli dei riti misterici di Zeus-Sabazio, tralasciando volutamente ogni possibile lettura di carattere simbolico o metaforico, ma limitandosi ad un'interpretazione letterale dei fatti narrati<sup>211</sup>:

---

<sup>211</sup> In relazione all'uso e al tipo di esegesi dei miti orfici, da parte della patristica antica, si rimanda al saggio di NALDINI 1993, pp. 331-338, in cui vengono analizzati alcuni aspetti chiave dell'argomento. Tra gli autori cristiani presi in esame spicca proprio l'esempio di Clemente Alessandrino, definito come uno dei «più impegnati nella

(Clemente Alessandrino, *Protr.* 2, 16, 2)

Ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; Οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;  
Τί δ' εἰ καὶ τὰ ἐπίλοιπα προσθείη; Κυεῖ μὲν ἡ  
Δημήτηρ, ἀνατρέφεται δὲ ἡ Κόρη, μίγνυται δ' αἰθεὶς ὁ  
γεννήσας οὐτοσὶ Ζεὺς τῇ Φερεφάττη, τῇ ἰδίᾳ θυγατρὶ, μετὰ  
τὴν μητέρα τὴν Δηώ, ἐκλαθόμενος τοῦ προτέρου μύσου,  
πατὴρ καὶ φθορεὺς κόρης ὁ Ζεὺς, καὶ μίγνυται δράκων  
γενόμενος, ὃς ἦν ἐλεγχθεὶς. Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων  
σύμβολον τοῖς μυουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ  
ἐστὶν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων,  
ἐλεγχος ἀκρασίας Διός.

*Questi segni dunque non sono tracotanza? Questi misteri non sono un inganno?  
E che dire inoltre, se anche aggiungessi il resto? Da una parte Demetra rimane  
incinta, dall'altra Kore cresce; di nuovo Zeus in persona si unisce, dopo averla  
generata, a Ferefatta, la propria figlia, dopo essersi unito alla madre, Deo,  
dimenticandosi della precedente vergogna, Zeus, padre e stupratore della figlia,  
ed anche, divenendo un serpente, si unisce a lei (Persefone), proprio lui che era  
stato dichiarato colpevole. Di certo si tratta di un presagio, per gli iniziati, dei  
misteri del dio Sabazio, il dio che viene alla luce da un utero: serpente in verità è  
questi, tirato su dal seno degli iniziati, vergogna della dissolutezza di Zeus.*

La singolarità di questa metamorfosi divina, comunque, non era sfuggita neanche ad Ovidio, che introduce, ne *Le Metamorfosi*, un richiamo a questo episodio. Ci troviamo nel VI libro, all'interno della sezione dedicata al mito di Aracne, la fanciulla, originaria della Lidia, che aveva osato sfidare Atena nell'arte della tessitura. Nel tentativo di dimostrare la propria superiorità tecnica, Aracne cerca di rappresentare, nel suo mantello, il maggior numero di storie e fatti prodigiosi e illustri, sulla vita e gli amori di Zeus e di altre divinità del *pantheon* greco, ma al termine della sfida, il suo destino sarà inesorabilmente segnato: ella sarà costretta a tessere all'infinito, dopo essere stata trasformata in ragno. Ecco qui di seguito riportato il passo in cui vengono descritti alcuni degli amori più famosi del padre degli dei, fra i quali viene inserita anche l'unione con Persefone, sotto l'aspetto di un serpente:

---

presentazione del mistero cristiano con concetti e linguaggio propri della cultura ellenistica».

Ovidio *Met.* VI, 103-114:

Maeonis elusam designat imagine tauri  
Europam: verum taurum, freta vera putares; 105  
ipsa videbatur terras spectare relictas  
et comites clamare suas tactumque vereri  
adsilientis aquae timidisque reducere plantas.  
fecit et Asterien aquila luctante teneri,  
fecit olorinis Ledam recubare sub alis;  
addidit, ut satyri celatus imagine pulchram 110  
Iuppiter inplerit gemino Nycteida fetu,  
Amphitryon fuerit, cum te, Tirynthia, cepit,  
aureus ut Danaen, Asopida luserit ignis,  
Mnemosynen pastor, varius Deoida serpens.

*Dal canto suo la donna di Meonia delinea la vicenda  
di Europa ingannata dal falso toro: il toro lo crederesti vivo, vero il mare.  
E la fanciulla sembra proprio volger gli occhi alla terra che ha abbandonato 105  
e invocare le sue compagne mentre, temendo gli spruzzi dell'acqua,  
ritrae con paura i piedi.*

*Aracne rappresenta poi Asterie afferrata dall'aquila che la aggredisce,  
e Leda sdraiata sotto le ali del cigno;  
aggiunge al quadro episodi che riguardano Giove: 110  
come sotto le spoglie di un satiro abbia ingravidato di due gemelli  
la figlia di Nictèo;  
come abbia assunto l'aspetto di Anfitrione per prendere te, donna di Tirinto;  
come abbia ingannato Danae sotto forma d'oro e la figlia di Asopo  
sotto forma di fuoco;  
e ancora Mnemosine come pastore e la figlia di Deo come variegato serpente.  
(traduz. di G. Faranda Villa)*

Ora, durante la tarda età imperiale, Nonno di Panopoli diventa un ulteriore testimone dell' unione divina all'insegna della metamorfosi in serpente, fra Zeus e Persefone, da cui nascerà il primo Dioniso, detto anche Zagreo<sup>212</sup>. Nel V libro delle *Dionisiache*, infatti, ai vv. 563-574, si legge, :

---

<sup>212</sup> Si può constatare come le due tradizioni sulla nascita del primo (Zagreo) e del secondo Dioniso, seppur appartenenti ad ambiti letterari diversi fra loro, confluiscono, mescolandosi reciprocamente, nella redazione delle *Dionisiache*. Il primo Dioniso, infatti, noto con l'appellativo di Zagreo, sarebbe figlio dell'unione incestuosa di Zeus e Persefone, il secondo Dioniso, invece, sarebbe figlio di Zeus e Semele.

ἤδη γὰρ μενέαινε νέον Διόνυσον ἀέξειν,  
ταυροφυῆς μίμημα παλαιγενέος Διονύσου,  
αἰνομόρου Ζαγρήος ἔχων πόθον ὑψιμέδων Ζεὺς, 565  
ὄν τέκε Περσεφόνεια δρακοντεῖη Διὸς εὐνή  
σύγγαμος οὐδαίιο μελαγχαίνου βασιλῆος,  
Ζεὺς ὅτε πουλυέλικτος, ἔχων ψευδήμονα μορφήν,  
μείλιχος ἡμερόεντι δράκων κυκλούμενος ὄλκῳ  
Περσεφόνης σύλησεν ἀνυμφεύτιο κορείην 570  
κευθομένης, ὅτε πάντες, ὅσοι ναετήρες Ὀλύμπου,  
παιδὶ μιῇ θέλγοντο καὶ ἀγχιγάμου περὶ κούρης  
Κυπριδίην ἔριν εἶχον ἀσυλήτων ὑμεναίων  
δωροφόροι· (...)

*Ormai infatti Zeus altissimo desiderava di far nascere  
un nuovo Dioniso, immagine taurina del più antico Dioniso,  
per il rimpianto dello sventurato Zagreo 565  
che Persefone aveva generato nel letto di Zeus serpente,  
unendosi al re sotterraneo dal nero mantello.  
Accadde quando Zeus, con l'aspetto fallace di un tenero serpente  
che si attorciglia nelle sue spire come un atto d'amore,  
rubò la verginità a Persefone nel suo nascondiglio 570  
senza sposarla; a quel tempo tutti gli abitanti dell'Olimpo  
erano affascinati da questa sola fanciulla e poiché era in età di nozze,  
rivaleggiavano per avere il suo amore, portando doni per un matrimonio  
legittimo; (...)*

(traduz. di Daria Gigli Piccardi)

Come si può notare, in questo caso, l'unione fra Zeus e Persefone non assume i contorni di un incesto. La giovane infatti viene presentata essenzialmente come figlia di Demetra, una splendida fanciulla, nel fiore degli anni, contesa, per la sua bellezza, da molte divinità illustri. Fra queste, però, soltanto Zeus avrà l'onore di averla, seppur con l'inganno della trasformazione in serpente. Ecco qui di seguito riportato il passo in questione (*Dion.* 6, 155-168):

παρθένη Περσεφόνεια, σὺ δ' οὐ γάμον εἶρες ἀλύξαι, 155  
ἀλλὰ δρακοντείοισιν ἐνυμφεύθης ὑμεναίοις,  
Ζεὺς ὅτε πουλυέλικτος ἀμειβομένοιο προσώπου  
νυμφίος ἡμερόεντι δράκων κυκλούμενος ὄλκῳ  
εἰς μυχὸν ὀρφναίοιο διέστιχε παρθενεῶνος,

σείων δαυλὰ γένεια· παρισταμένων δὲ θυρέτρῳ 160  
 εὔνασεν ἰσοτύπων πεφοβημένον ὄμμα δρακόντων ....  
 καὶ γαμίαις γενύεσσι δέμας λιχμάζετο κούρης  
 μείλιχος. αἰθερίων δὲ δρακοντείων ὑμεναίων  
 Περσεφόνης γονόεντι τόκῳ κυμαίνετο γαστήρ,  
 Ζαγρέα γειναμένη, κερόεν βρέφος, ὃς Διὸς ἔδρης 165  
 μόνος ἐπουρανίης ἐπεβήσατο, χειρὶ δὲ βαίῃ  
 ἄστεροπὴν ἐλέλιξε· νεηγενέος δὲ φορήος  
 νηπιάχοις παλάμησιν ἐλαφρίζοντο κεραυνοί.

*Vergine Persefone, non hai potuto evitare le nozze,* 155  
*ma è ad un serpente che ti sei dovuta unire in matrimonio!*  
*Ecco infatti che Zeus, mutatosi in un serpente sinuoso*  
*avvolto in amoroze spire, come uno sposo*  
*penetra nei bui recessi della tua camera verginale,*  
*agitandole mascelle squamose; quanto ai dragoni suoi simili* 160  
*che sono di guardia alla porta, nel passare li addormenta.*  
*E dolcemente lecca il corpo della fanciulla*  
*con la sua bocca di sposo. Per l'unione con il serpente celeste*  
*il ventre di Persefone si gonfia d'un frutto fecondo*  
*e genera Zagreo, bambino munito di corna, che sale, lui solo,* 165  
*sul trono celeste di Zeus; con la sua piccola mano*  
*vibra il fulmine, è nelle mani puerili*  
*di un neonato che si librano le saette.*

(traduz. di Daria Gigli Piccardi)

Dalla lettura di questi versi emerge innanzitutto che al piccolo Zagreo viene attribuito un aspetto taurino, contrassegnato dalla presenza delle corna sul capo, nonché dei privilegi che lo rendono un 'prescelto' fra tutte le altre divinità, generate da Zeus. Egli solo infatti può impugnare il fulmine regale del padre e può sedere sul suo trono. Si tratta però di un privilegio effimero, destinato a finire di lì a poco. Infatti, come nota GIGLI PICCARDI 2003, p. 459, «il senso di tutto l'episodio è di rappresentare in Zagreo un precursore imperfetto di Dioniso, una divinità che commette l'errore di voler maneggiare il fulmine che diviene per lui lo scettro del potere, laddove Dioniso sarà più prudente e lasciato il fulmine a Zeus, prenderà su di sé soltanto l'onore della vite».

La morte di Zagreo, tuttavia, così come narrata da Nonno, si caratterizza per la molteplicità delle forme che la divinità assume, prima di soccombere alla violenza dei Titani. Questi, infatti, istigati da Era, colma di rabbia per aver subito

l'ennesimo oltraggio alla sua dignità, uccidono il figlio di Zeus con un pugnale.  
Eppure, proprio mentre le sue membra sono dilaniate dal ferro:

Nonn. *Dion.* 6, (175-198)

τέρμα βίου Διόνυσος ἔχων παλινάγρετον ἀρχὴν	175
ἄλλοφυῆς μορφοῦτο πολυσπερὲς εἶδος ἀμείβων,	
πῆ μὲν ἄτε Κρονίδης δόλιος νέος αἰγίδα σείων,	
πῆ δὲ γέρων βαρύγουνος ἄτε Κρόνος ὄμβρον ἰάλλων·	
ἄλλοτε ποικιλόμορφον ἔην βρέφος, ἄλλοτε κούρω	
εἵκελος οἰστροθέντι, νέον δέ οἱ ἄνθος ἰούλων	180
ἀκροκελαινιόωντα κατέγραφε κύκλα προσώπου·	
πῆ δὲ χόλω δασπλήτι λέων μιμηλὸς ἰάλλων	
φρικαλέον βρύχημα σεσηρότι μαίνετο λαϊμῶ,	
ὀρθώσας πυκινῆσι κατάσκιον ἀνχένα χαίταις,	
ἀμφελελιζομένη λασιότριχος ὑπόθι νώτου	185
αὐτομάτη μᾶστιγι περιστίζων δέμας οὐρῆ.	
ἔνθα λεοντείοιο λιπὼν ἴνδαλμα προσώπου	
ὑψιλόφω χρεμετισμὸν ὁμοίον ἔβρεμεν ἵππῳ	
ἄζυγι, γαῦρον ὀδόντα μετοχμάζοντι χαλινού,	
καὶ πολὶῶ λεύκαινε περιτρίβων γένυν ἀφρῶ·	190
ἄλλοτε ροιζήεντα χέων συριγμὸν ὑπήνης	
ἀμφιλαφῆς φολίδεσσι δράκων ἐλέλικτο κεράσσης,	
γλῶσσαν ἔχων προβλήτα κεχηνότος ἀνθερεῶνος,	
καὶ βλοσυρῶ Τιτήνος ἐπεσκίρτησε καρῆνω	
ὄρμον ἐχιδνήεντα περίπλοκον ἀνχένι δήσας·	195
καὶ δέμας ἐρπηστήρος ἀειδίνητον ἑάσσας	
τίγρις ἔην, στίξας δέμας αἰόλον· ἄλλοτε τάρῳ	
ἰσοφυῆς, στομάτων δὲ νόθον μυκηθμὸν ἰάλλων	

*Dioniso, facendo della fine della vita un nuovo inizio,  
cambia natura e si trasforma in molti esseri diversi:  
ora come il Cronide, giovane uso agli inganni, scuote l'egida;  
ora come Crono, vecchio appesantito sulle ginocchia, scaglia la pioggia;  
talvolta in queste trasformazioni è un neonato, talvolta assomiglia  
ad un adolescente in amore, a cui la prima barba  
adombra con i suoi segni i contorni del volto. 180*

*Ora imita un leone che in preda ad una rabbia tremenda  
spalanca la bocca e incute terrore con i suoi folli ruggiti;  
drizzato il collo a cui fa ombra una folta criniera,  
segna il corpo con quella frusta animata che è la coda, 185*

*che si muove da una parte e dall'altra della schiena villosa.  
Lasciato poi l'aspetto del leone,  
fa sentire un nitrito – è simile ora ad un cavallo indomito  
dall'alta criniera – che tenta di rimuovere il dente del morso prepotente;  
e a forza di morsicarlo, imbratta la mascella di una bava biancastra. 190*

*A volte emettendo dalla gorgia un sibilo stridente,*

*dragone cornigero ricoperto di scaglie si attorciglia,  
dardeggiando la lingua dalla bocca spalancata;  
si slancia allora sulla testa terribile di un Titano,  
legandogli attorno al collo una soffocante collana sterpigna.  
Lascia poi l'aspetto del serpente e i suoi contorcimenti  
per diventare una tigre con il corpo maculato; a volte simile  
ad un toro colpisce i Titani con le corna appuntite,  
mentre manda dalla bocca un falso muggito.*

195

(traduz. di Daria Gigli Piccardi)

Dopo l'orribile fine inflitta al figlio di Persefone, Zeus punirà severamente i Titani, fulminandoli, ristabilendo, in questo modo, l'ordine cosmico preconstituito, nel quale il suo potere sovrastava tutte le altre entità divine, olimpiche e non.

Questo episodio, singolare ed unico per contenuto ed impostazione, ci permette di aprire un confronto con il modello multiforme per eccellenza: il dio marino Proteo. Invocato nel proemio delle *Dionisiache*, questa divinità, già presente nell'Odissea (IV, 349-570), costituisce l'orizzonte di riferimento per definire le prerogative del primo Dioniso, che appare come l'emblema delle forze primigenie della natura, dotato di poteri metamorfici e di slanci vitali irrefrenabili. Come evidenzia GIGLI PICCARDI 2003, p. 485, «Il vero significato delle metamorfosi sta nel loro manifestarsi subito dopo la morte di Zagreo; Nonno vuole evocare il tema della sopravvivenza come metamorfosi, tema dionisiaco per eccellenza»<sup>213</sup>. In seguito, nei capitoli successivi del poema nonniano, sulla scia del primo, il secondo Dioniso, il figlio di Semele e Zeus, condividerà con il suo precursore il possesso di sorprendenti capacità metamorfiche.

Gli sviluppi di questa storia di metamorfosi ci hanno condotto, come abbiamo visto, lungo il percorso della genesi misteriosofica del mito. Si è intravisto infatti, nella metamorfosi del padre degli dei in serpente, nonché

---

<sup>213</sup> Per un approfondimento sugli elementi del cult odi Zagreo, vicini al misticismo cristiano, si rimanda allo studio di MACCHIORO 1920, pp. 254-255; lo studioso mette in luce, nella figura di Zagreo, la presenza, a suo parere, di quei tratti che più di ogni altra divinità misterica, lo avvicinano al Cristo, figlio di Dio e destinato ad ottenere il regno del Padre, dopo la morte. Pertanto, prosegue ancora MACCHIORO 1920, p. 259: «la mistica cristiana (...) ha riscontri perfetti nell'orfismo».

nell'incesto plurimo con le divinità della terra, la simbologia delle forze ctonie, primigenie, generatrici dell'universo e dei viventi, espressione di una primitiva religiosità, che si oppone ad una più recente, legata al culto delle divinità celesti. Questo mito del resto, così biasimato dalla patristica cristiana per l'immoralità delle performance divine, presenti in esso, ha come protagonista, ancora una volta Zeus che, per far sopravvivere e consolidare il suo potere, deve unirsi a due divinità della terra: Demetra e Persefone, rispettivamente la madre di tutti i viventi e la signora degli Inferi, divinità, quest'ultima, che rimanda alla sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Solo la metamorfosi di entrambe in serpente, chiaramente simbolo di vitalità, di istintualità e di erotismo, può permettere l'unione di divinità, così diverse fra loro, ed anzi opposte. In questo mito orfico, dunque, la nascita di Dioniso, si avvale di una duplice genitorialità divina: siamo alla presenza di un elemento che si allontana dalla tradizione più diffusa della sua origine semidivina, in cui la madre, Semele, era una mortale, seppur appartenente ad una famiglia reale.

Questi miti, infine, in cui spicca la presenza di esseri mostruosi e di divinità teriomorfe e ctonie, ci rimandano dunque nell'ambito delle religioni misteriosofiche, in cui le divinità della terra si oppongono a quelle della luce, generando dei miti nei quali i protagonisti, nelle varie mitologie, simboleggiano la vicenda di liberazione e di ascesi dell'adepto, ovvero il percorso che l'iniziato deve percorrere per salvarsi dal male. Nel mito trattato si può anche ipotizzare la presenza di un cammino, che nelle religioni di salvezza deve compiere l'adepto all'inizio, verso la degradazione, attraverso l'incesto e la violenza. Successivamente sarebbe stato pronto ad affrontare un percorso inverso di ascesi, dalle tenebre della "mostruosità" alla divinizzazione di tali forze indistinte, primigenie e caotiche. In tale contesto, la figura di Dioniso e i suoi riti, legittimavano tutto quello che di istintuale, amorfo e caotico si trovava in natura o che veniva tacciato di abnorme e mostruoso.

## CONCLUSIONI

Al termine di questo lavoro appare chiaro come il discorso letterario-linguistico, ossia la matrice poetica dei miti di metamorfosi, sia inseparabile dai riflessi interpretativi, eziologici, culturali e religiosi che questi stessi miti sottendono<sup>214</sup>. Quindi si può affermare che la metamorfosi in generale, ma soprattutto la trasformazione in essere animale, rappresenta il desiderio di uscire dalla propria condizione, il voler ritornare alle origini della propria umanità o la volontà di liberarsi di un'esistenza oppressiva che spinge a sognare un cambiamento alla propria vita, a volte consapevolmente, altre volte incosciamente. La metamorfosi in essere animale spesso infatti non rimanda ad immagini mitologiche o ad archetipi, ma esprime presenze e realtà inaccessibili alla razionalità, dimensioni che travalicano la corporeità, collocando anche il linguaggio e soprattutto quest'ultimo ai confini dell'inesprimibile. È il piacere ludico-letterario della creazione *tout court*, il piacere di immergersi nei racconti che si auto-generano nel fluire della narrazione, propria delle storie di metamorfosi, il cui linguaggio non ha niente di definito. Ci siamo così immersi in un fluire ininterrotto di sequenze narrative, di racconti al limite del fiabesco<sup>215</sup> e del fantastico, che coinvolgono il lettore, senza lasciargli intravedere né l'origine né una fine. Tali racconti non hanno una materialità ma si nutrono del

---

<sup>214</sup> Tali nessi sono ben argomentati da BRUNEL 2004, pp. 21-41, il quale prende in considerazione la *fortuna* (*fortleben*), che nel corso dei secoli hanno avuto i racconti di teriomorfismo della tradizione classica. Fra i testi, sia antichi che moderni, presi in esame dallo scrittore, spiccano tra gli altri *Le Metamorfosi* (o *L'Asino d'oro*) di Apuleio e *La metamorfosi* di F. Kafka. Si tratta di due romanzi, appartenenti ad epoche molto distanti fra loro, ma accomunati dal medesimo nucleo centrale della vicenda: il cambiamento di stato del protagonista, da uomo ad animale. Nel saggio si mettono altresì in evidenza alcune metafore, che afferiscono al regno animale e che ci rimandano alle nostre pulsioni e ai nostri desideri più segreti, quali: «être comme un poisson dans l'eau» (*essere come un pesce nell'acqua, essere a proprio agio*), «mener une vie de chien» (*menare una vita da cani*), oppure «être comme un coq en pâte» (*vivere da pascià*).

<sup>215</sup> Non senza fondamento KERÉNY 1939, p. 172, considerava la storia mitica di Nemesi, così come tramandata dai *Cypria*, come «die älteste Form eines Märchens».

meraviglioso, scintillante e liberatorio susseguirsi di immagini e metafore che sono unite dal tenue ma resistente filo della narrazione poetica<sup>216</sup>.

Nelle storie presentate ciascuno di noi può ritrovare istintivamente delle proiezioni del vissuto quotidiano fatto di sentimenti contrastanti, paure, frustrazioni e desideri inespressi. Queste metafore si trasformano in racconti che hanno una propria vita e una propria autonomia. La magia della metafora dilata l'orizzonte del mito e ci introduce in una nuova interpretazione ed analisi, quella delle relazioni umane. In effetti, in tutti i miti presi in esame, l'unione sessuale, il σύμπλεγμα, tra esseri umani o tra uomini e divinità, diventa paradigma dei rapporti in cui la diversità è il tema principale<sup>217</sup>. Inoltre sarebbe poi riduttivo considerare le metamorfosi quali trasformazioni di una specie in un'altra o trasformazioni di un regno in un altro. Nei miti trattati si è riscontrato infatti un'antichissima espressione di religiosità pre-teologica del mondo mediterraneo pre-ellenico, dove alcune scene rituali non sono rappresentazioni delle divinità, bensì, puntualizza UNTERSTEINER 1972, p. 22, delle «materializzazioni figurate» di un potere invisibile, facilmente riconducibile al polisimbolismo che influenzò soprattutto la religiosità greca. La Πότνια, la *Dea Madre*, e la *dea Iside* invocata dagli iniziati, la padrona che governa i monti e le foreste e tutte le creature viventi, sono espressione di una natura che veniva concepita come unità. La figura della *Grande Dea*, del resto, nella quale convergeva il ciclico nascere e rinnovarsi della natura, ci rimanda inequivocabilmente ai miti di morte e rinascita in cui la varie divinità giocano il ruolo di amanti e figli, che talora si manifestano in teofanie maschili, femminili o animali, metamorfosi del molteplice nell'unità immutata del divino. A riguardo prosegue ancora UNTERSTEINER 1972, p. 31:

---

<sup>216</sup> Del resto, come suggerisce BRUNEL 2004, p. 157, la metamorfosi di per se stessa potrebbe definirsi come un'allegoria della letteratura. Ad un tipo di interpretazione linguistica, archetipica, psicologica o psicoanalitica, lo scrittore oppone una definizione di metamorfosi come creazione allo stesso tempo genesiaca ed escatologica e ad un tempo mito di crescita e mito di degradazione. In alcuni dei personaggi letterari, scelti dallo scrittore, quali modelli di analisi, come Lucio e Gregor Samsa, sono evidenti delle pulsioni contrastanti che mettono insieme alterità e identità e ci immettono nel campo d'azione dell'animale che si vuole essere ma scoprendo nello stesso tempo l'animale che si è.

<sup>217</sup> Su questo tema cfr. MARZARI 2006, p. 251, che sottolinea come «l'union mythique entre un dieu et une mortelle se traduit dans le paradigme de toute copulation humaine, mixte par sa nature»

«tutti i miti ellenici che raccontano di metamorfosi divine, per esempio di Zeus in toro, di Demetra in cavalla, di Posidone in stallone, di Dafne in alloro, di Proteo e Teti nei molteplici aspetti della natura, risalgono all'antichissima comunione mediterranea fra il mondo divino, il mondo animale, il mondo vegetale». Si può altresì affermare che, in età ellenistica, i poeti che raccolgono e raccontano miti di metamorfosi, sotto il vaglio di un'indagine erudita, uniscono ai culti classici l'entusiasmo dei "devoti" di Iside, nonché la religiosità del sincretismo greco-egiziano. Tuttavia, se Zeus assume le sembianze di un serpente o di un cigno, per unirsi ad un'altra divinità, che a sua volta ha abbandonato le vesti divine per rivestire quelle di un rettile o di un volatile, ciò può comprendersi perché il tempo e lo spazio cui tali miti rimandano sono quelli della metastoricità del *logos*, del racconto che crea la realtà e la genera o ne definisce con forme diverse una già esistente o informe. Il tempo del mito è il presente e in questo tempo la creazione e la genesi preparano un cambiamento, una trasformazione in cui ciò che cambia permane allo stesso tempo. Tutto ciò potrebbe sembrare paradossale se non tenessimo presente quanto già detto prima, ovvero che questi miti sono metafora di un linguaggio come parola non separata dalla sua essenza. Si pensi infatti agli esempi di Io e di Callisto: in entrambi i casi le fanciulle amate da Zeus e costrette ad assumere le sembianze ferine, mantengono tuttavia intatte le facoltà intellettive e sensitive, fattore, quest'ultimo, che accresce la loro percezione dell'infelice ed irreversibile (nel caso di Callisto) destino che le ha travolte<sup>218</sup>.

Il cambiamento di stato non altera le prerogative della natura precedente. Sono delle tappe che preparano nuove genesi, nuove nascite, nuove vite che rinnovano le forme precedenti. È noto del resto che nell'antica cultura egizia, nell'interiorità dell'animale si nascondeva la vita della divinità, il principio interiore che animava tutti gli esseri viventi ed essa rimaneva tale anche sotto l'apparenza e la forma di un animale. Gli dei infatti, mantenevano le loro

---

<sup>218</sup> Così come Lucio, il protagonista delle *Metamorfosi* di Apuleio, dopo la trasformazione in asino, resta comunque un uomo, allo stesso modo anche Gregor Samsa, nel breve romanzo di Kafka, *La metamorfosi*, seppur divenuto uno scarafaggio, tuttavia continua a pensare come prima.

peculiarità anche sotto la forma di un toro o di un serpente<sup>219</sup>. La divinità assume quindi le sembianze di un essere animale perché vi ritrova la giustificazione del suo agire. E proprio fra divinità egizie e divinità del *pantheon* greco si ebbe molto presto una sorta di fusione e di sincretismo religioso, come è stato rilevato a proposito del mito di Io, che, dopo molteplici peregrinazioni, si riappropria del suo *status* originario proprio in Egitto, per poter dare alla luce il figlio di Zeus, Epafo<sup>220</sup>.

Nel mito di Leda, invece, Zeus si trasforma in animale perché la “bellezza” esige che una divinità scenda dalle altezze dell’Olimpo per mescolarsi con i mortali. Il cigno, simbolo di armonia e di bellezza, fa da *trait-d’union* tra il divino e l’umano, concilia due mondi solo all’apparenza lontani. Due mondi - quello celeste e quello terrestre - che, forse, nei miti di metamorfosi ci appaiono come immagini di una stessa realtà, sfaccettature di una medesima entità, che racchiude il finito e l’eterno. Miti gnoseologici potremmo definirli, in conclusione, miti di metamorfosi che ci riportano a quella imprescindibile necessità di conoscere, di sapere che è tipica del genere umano. Capire la realtà in relazione alla natura degli altri esseri viventi e non viventi. Capire la nostra finitezza che si rivela nell’incapacità di abbracciare *in toto* tutti gli aspetti del reale, senza prima averli focalizzati, separatamente, negli elementi di cui esso è composto. Comprenderli cioè, nel fluire del tempo, nello spazio e nelle loro interazioni. La divinità, che inerisce alla materia e la ordina, la genera e la trascende; la natura, a sua volta, che non si giustifica senza un contatto col divino. Tra questi due mondi, quello umano

---

<sup>219</sup> A tal proposito, nell’ambito di una disamina della concezione delle divinità e della loro raffigurazione iconografica, DIETRICH 1985/1986, p. 177, ricorda che «the Homeric Olympians lacked special individual characteristics beyond their superlative strenght, size, beauty etc. Epithets like dark-haired Poseidon, grey-eyed Athena, cow-eyed or white armed Hera, no doubt reflected survivals from the past when the deity’s power manifested itself in theriomorphic or some other form».

<sup>220</sup> In relazione a questo personaggio, RICCIARDELLI 2000, p. 426, si sofferma nell’evidenziare la presenza di molteplici punti di contatto fra Epafo e il Dioniso della tradizione orfica: se infatti contro Epafo vengono inviati i Cureti da parte di Era, contro Dioniso, figlio di Zeus e Persefone, vengono istigati i Titani (cfr. Ps.-Apollod. II, 1, 3). Ed inoltre, già in Erodoto (II, 153; III, 27) Epafo viene identificato con Apis (divinità egizia raffigurata come un toro) ed Iside è definita madre di Dioniso-Mise. Del resto, già nel racconto di matrice orfica, secondo cui il primo Dioniso viene alla luce dal rapporto incestuoso fra Zeus e Persefone, sotto le sembianze di un serpente, è possibile intravedere una simbologia religiosa di matrice egiziana.

e quello divino<sup>221</sup>, apparentemente così lontani, ecco sopraggiungere la metamorfosi come racconto che cerca di legittimare, talvolta, un'istituzione, talvolta un rito, un culto, o una credenza.

Fra i miti trattati, ad esempio, si prenda nuovamente in considerazione la duplice unione incestuosa di Zeus con Demetra prima e con Persefone dopo, sotto le sembianze di un serpente. Da quest'ultima relazione nascerà, come abbiamo visto, il primo Dioniso. Ora, sia Demetra che Dioniso sono due divinità notoriamente legate ai culti misterici. In questi, la trasformazione di una divinità in animale e il suo ritorno alle forme originarie, sono momenti di una vicenda che si ergerà a modello per l'adepto (cioè il 'mista') e lo aiuteranno a raggiungere la perfezione morale, umana e religiosa. Con il seguire inoltre gli insegnamenti o imitando le gesta della divinità, si celebravano così dei riti esoterici e che ripercorrevano le tappe fondamentali del vissuto personale delle divinità venerate, divinità che in tal modo fungevano da intermediarie fra il cielo e la terra<sup>222</sup>.

Il rapporto fra metamorfosi e nascita o il cambiamento di un'istituzione sociale già consolidata, costituiscono un altro aspetto emerso nel corso della trattazione. Siamo di fronte ad una sorta di sintesi di processi culturali che nel corso della storia hanno dato vita ad istituzioni importanti, quali il matrimonio, o vedono la trasformazione delle medesime. Sono questi i miti che raccontano le peripezie di alcune eroine, destinate a percorrere distanze infinite per sfuggire la divinità che le insidia. Al termine di tali vicissitudini queste donne ritrovano il loro *status* regale, il loro ruolo nella società e nelle istituzioni grazie al concepimento di un figlio. Esempio appare la storia di Zeus ed Io: la fanciulla, in forma bovina, morsa da un tafano e invasa dalla follia, è costretta a fuggire

---

<sup>221</sup> Ma sovente l'unione sotto sembianze ferine interessa Zeus e un'esponente della stirpe pre-olimpica (si pensi a Nemese o alla titanide Asteria) o una ninfa (come nel caso di Callisto)

<sup>222</sup> Basti pensare a *Le Metamorfosi* (o *L'asino d'oro*) di Apuleio – fonte significativa dei riti misterici di Iside – in cui il protagonista si “degrada” in asino e compie un viaggio metapsichico di cui non ha consapevolezza. L'asino rappresenta infatti l'animale del cattivo Seth-Tifone, nemico di Iside. Una caduta morale, a causa della curiosità per la magia e per l'erotismo, lo costringe a vivere sconvolgenti esperienze nel mondo magico della Tessaglia, fino a giungere ad una liberatrice esperienza iniziatica. Infine, nell'undicesimo libro del romanzo, Lucio-asino ritorna uomo grazie all'intervento della dea Iside, che lo spinge a consacrarsi, con varie iniziazioni, ai suoi misteri e a quelli del dio Osiride.

senza meta, fino ai confini della Scizia e della terra dei Cimmerii. A conclusione del suo vagabondare fra Europa ed Asia, fermatasi in Egitto, darà alla luce, come si è visto, Epafo, non prima di aver riacquisito le sembianze umane. In questa storia pertanto *Eros* prevale a dispetto di un'istituzione matrimoniale che non prevedeva nessuna esperienza di maternità al di fuori del legame ufficiale. Se infatti la maggior parte delle vicende esposte si può collocare in un contesto mitico in cui il sovrano dell'Olimpo sta cercando di consolidare e fissare con determinazione la propria autorità e superiorità, in senso assoluto, ecco subentrare la necessità, per Zeus, di assicurarsi una discendenza legittima, garantita dal connubio con Era, con la quale condivide la supremazia sugli altri dei<sup>223</sup>. Se dunque la consacrazione dell'unione uomo-donna trova un suo modello esemplare nella coppia Zeus-Era, allo stesso tempo, le relazioni fra Zeus e le protagoniste delle storie trattate trovano ugualmente una legittimazione in termini di discendenza e regalità<sup>224</sup>. In questo caso però la nascita dell'erede, dalle sembianze umane, diventa il punto di arrivo di un percorso di vita che pone le consorti "illegittime" di Zeus in una dimensione irreali, in una linea di confine fra la sfera divina, quella terrestre e quella ferina. Soltanto dall'interazione e dalla fusione fra questi mondi, è possibile quindi sopperire all'assenza di un'unione sancita ufficialmente e pubblicamente.

Pertanto, seppur in presenza di una molteplicità di simboli e significati, univoca si presenta la relazione fra i diversi contenuti pressoché fantastici e favolosi e le implicazioni eterogenee di natura eziologico-istituzionale che i miti discussi sottendono. È legittimo ipotizzare, infatti, che l'immaginario emerso nei vari racconti ha una sua consistenza, una sua cifra che lo connota esprimendosi nella potenzialità della creazione. Nascono così altre realtà, diverse le une dalle

---

<sup>223</sup> Su questo punto vedi VERNANT 1987, p. 45, che, dopo aver rievocato la spartizione degli Inferi, dei mari e del cielo, da parte di Ade, Poseidone e Zeus, precisa come quest'ultimo rappresenti la forza vivificatrice, in grado di infondere la vita ed assicurare il mantenimento del ciclo vitale nel mondo. E sulla base di queste premesse Zeus, in coppia con Era, «sous la forme du mariage régulier, producteur d'une descendance légitime, l'institution qui, en "civilisant" l'union de l'homme et de la femme, sert de fondement à toute l'organisation social (...)»

<sup>224</sup> Sembra superfluo ricordare che quasi tutte le protagoniste delle storie trattate, appartenenti a stirpi famose e importanti, siano destinate a loro volta a dare alla luce figli illustri, designati a condurre una vita regale ed esemplare.

altre, che si rinnovano continuamente, sprigionando di volta in volta nuove forme e nuovi modi di vivere. Modi di vivere che racchiudono l'energia del cambiamento, forme di vita che nella diegesi mitica si cristallizzano in archetipi e *topoi* narrativi. Un insieme di storie quindi che ci raccontano come ogni realtà che ha vita in noi può mutare e, come tutto quello che ci circonda cambia con noi e intorno a noi, assumendo le sembianze che ci aiutano a scoprire quanto di meraviglioso, di mostruoso e di divino coesista nella nostra natura<sup>225</sup>. La bellezza, l'amore, la paura di perdere quanto possediamo, il desiderio di uscire da noi stessi per godere le potenzialità del "diverso" da noi, metabolizzandone ciò di cui si è attratti: tutto questo le favole dei miti di metamorfosi<sup>226</sup> possono svelarci con la magia del racconto della parola creatrice. A tal proposito la complessità dei processi di trasformazione e dei loro meccanismi si spiega prevalentemente<sup>227</sup> nell'ambito delle unioni erotiche fra esseri mortali e creature divine<sup>228</sup>.

Anche per le vicende di Io e di Leda, *a latere* di quanto poco prima affermato, così come già detto per Demetra e Persefone, si potrebbe immaginare una matrice magico-misterica dei rispettivi miti. Invero tali eroine assumono uno status divino che le accomuna alle principali divinità delle religioni di salvezza, quali appunto Demetra, Iside, Mitra, Cibele ed Attis. Le eroine Leda ed Io, ad esempio, con le loro violenze subite, le peripezie, le fughe, e l'apoteosi finale,

---

<sup>225</sup> Proprio dalla consapevolezza che in ogni essere umano possono coesistere questi aspetti, così lontani e in contraddizione fra loro, si snoda, in età moderna, il racconto di Kafka, *La metamorfosi*, in cui lo scrittore praghese, attraverso la metamorfosi eccezionale del protagonista in scarafaggio, esprime tutto il suo disagio esistenziale, degradando la propria vita a quella di un insetto. Gregor Samsa vuole sfuggire ad un potere oppressivo che lo minaccia nei suoi tentativi di raggiungere l'autonomia e la propria libertà individuale, in tal modo, la corazza dell'insetto ripugnante lo difende, simbolicamente, dalle tensioni e dal disagio provenienti dal mondo esterno. Questo racconto di degradazione, che coinvolge il regno umano, quello animale e quello inanimato - (Gregor appena muore sarà spazzato via dall'insergente di casa Samsa) - è proprio emblematico di una valenza salvifica della mera narrazione, del *logos* che crea. Infatti in questo "caso" è proprio l'ordine narrativo che sembra dare un senso ad una realtà magmatica, fluida, incontrollabile e senza senso. Per uno studio dettagliato di questo tema vedi BRUNEL 2004, pp. 109-143.

<sup>226</sup> Nel presente lavoro si è tuttavia deciso di limitare l'indagine ad una selezione di miti teriomorfici, in cui prevale l'elemento erotico-eziologico, e che vedono Zeus quale protagonista maschile.

<sup>227</sup> Come si è visto prevalentemente durante la disamina dei miti di Io ed Europa.

<sup>228</sup> Si può affermare infatti che l'unione tra un dio e una mortale si traduce nel paradigma di ogni relazione umana fra uomo e donna, mista per sua natura.

possono essere paragonate a delle proto-divinità simili a quelle che fondarono i culti misterici che si diffusero nel Mediterraneo, fra il I a.C. e il II d.C., negli anni che precedettero e seguirono l'avvento del Cristianesimo, con il quale entrarono in concorrenza. In effetti alcuni simboli sono comuni ad entrambi, come ad esempio la spiga del grano falciata, che, messa a marcire, per dare i suoi frutti, simboleggia la morte, la quale, però, prelude alla vita. Ora, tale simbolo, sotto forma di pane-Cristo-Eucaristia, ricorre anche nel culto della religione cristiana<sup>229</sup>. C'è, d'altra parte, nella natura della creazione un conflitto sempre latente fra una natura sensibile e illusoria e un'altra più spirituale che tende ad affermarsi lottando contro l'altra. Un sottile filo lega questa metamorfosi dello Spirito, auspicata dall'apostolo Paolo, e quella pagana dei miti di metamorfosi che racchiudono sempre l'idea di una realtà che, con fatica, con dolore o con violenza deve morire per partorire i germi di una nuova esistenza in cui rivivere all'infinito.

Questi miti tuttavia, non descrivono soltanto il rapporto con il divino, ma sono altresì espressione di un mondo secolarizzato, in cui la spinta ad agire è sostenuta dalla ricerca della salvezza personale. L'individuo reagisce con le sue forze alla sorte, al destino, cioè all'elemento divino, per non cadere nella frustrazione e nell'impotenza. Nella vicenda di Asteria, ad esempio, la metamorfosi in quaglia rappresenta l'ultimo disperato tentativo della protagonista di salvarsi da un'unione forzata e non desiderata, mimetizzandosi con la natura circostante, prima di "consegnarsi" ad una eternità, negli abissi del mare. La violenza *tout court*<sup>230</sup>, rappresentata in queste storie dalla divinità principale dell'Olimpo, costringe pertanto queste divinità pre-olimpiche, eroine e ninfe ad assumere le forme più svariate del mondo animale. Inizia così per loro un

---

<sup>229</sup> Si prenda in considerazione ad esempio la *Lettera ai Romani* (8, 22-23), in cui S. Paolo riprende il binomio vita-morte e così si esprime: «Sappiamo bene che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto. Essa non è la sola, ma anche noi che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Poiché nella Speranza siamo stati salvati»

<sup>230</sup> Ma si tenga presente che, in alcuni casi, come negli episodi di Callisto ed Europa, le fonti analizzate indugiavano sovente (si pensi all'epillio di Mosco, intitolato *Europa*) sull'ambiguità dell'incontro amoroso fra l'eroina prescelta, per la bellezza e la regalità della stirpe, e Zeus, audace seduttore, privo di scrupoli e di esitazioni pur di assecondare il suo desiderio erotico.

cammino di agnizione, spesso lungo e faticoso, alla ricerca di una nuova identità, che possa restituire loro la dignità e la regalità perdute durante il processo metamorfico. Queste esponenti del mondo femminile, in ogni caso, sperimentano l'inganno dei sensi e diventano simbolo di una realtà magmatica in cui aggressori e vittime assumono, pur fedeli a ruoli diversi, una delle infinite forme dell'esistente e, così operando, escono dalla propria fragile realtà sensibile ed opinabile, per raggiungere uno *status* diverso e partecipare ad una vita più ricca di potenzialità espressive, più variopinta e satura di luci, in conclusione più vicina alla realtà dell'uomo che, con la sua intelligenza, con la sua fantasia, con la sua immaginazione, riesce a mettere insieme mondi diversi e vivere più di una vita, dilatando il sensibile e il percepito.

Queste storie ci raccontano dunque il mistero della vita, ci raccontano che ogni realtà si modifica incessantemente, perché essa ha in sé i germi dell'infinito. L'uomo, a sua volta, immerso in questo infinito, tende verso la conoscenza di un mistero che evolve con lui e intorno a lui. Nel tentativo di comprendere e contenere la poliedricità dell'esistenza, cerca di racchiudere, nei miti di metamorfosi, il divino e l'umano, il sublime e il mostruoso. In questo contesto l'*Eros* rappresenta la forza vitale di cui ha bisogno ogni essere vivente per relazionarsi armonicamente con il tutto, nel suo anelito all'infinito.

## BIBLIOGRAFIA

### EDIZIONI CRITICHE E COMMENTI

AELIAN, *On the characteristics of animals*, with an english translation by A. F. Scholfield, II vol., London 1959

W. S. ANDERSON, *Ovid's Metamorphoses (Books 6-10)*, Norman (Oklahoma) 1972

H. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, (I-IV), Leipzig 1903-1905

ARNOBII, *Adversus Nationes*, libri VII (recensuit C. Marchesi), Torino 1953

W. AX, edidit, *M. Tulli Ciceronis. De natura deorum*, Stutgardiae 1968

A. BARCHIESI, *Ovidio. Metamorfosi*, voll. I-II, (traduz. di L. Koch), Milano 2007

A. BERNABÉ, *Poetarum Epicorum Graecorum. Testimonia et fragmenta*, Pars I, Leipzig 1987

BERNABÉ A., *Poetae epici graeci*, (testimonia et fragmenta), Pars II, 1, München und Leipzig 2004

J. B. BURY, *The Nemean Odes of Pindar*, Amsterdam 1965

G. W. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria. The exhortation to the greeks*, London-New York 1919

L. CANFORA, *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*. Prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora. Introduzione di Christian Jacob, voll. 4. Traduzione e commenti a cura di: R. Cherubina (libri IX 1-31, X, XI), L. Citelli (libri IV, XIV), M. L. Gambato (libri I, XII, XIII), E. Greselin (commento libro III), A. Marchiori (libri II, V, VII, VIII), A. Rimedio (libri VI, IX 32-80, XV), M. F. Salvagno (traduzione libro III), Roma 2001.

R. CARDEN, *The papyrus fragments of Sophocles*, Berlin-New York 1974

F. CASSOLA (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975

P. CHUVIN, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, tome III (chants VI-VIII), Paris 1992

G. COLLI, *La sapienza greca*, I (Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma), Milano 1977

A.-T. COZZOLI, *Euripide. Cretesi*, Pisa-Roma 2001

M. DAVIES, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988

G. B. D'ALESSIO, *Callimaco. Inni Epigrammi Ecale*, vol. I, Milano 1996

G. B. D'ALESSIO, *Callimaco. Aitia. Giambi e altri frammenti*, vol. II, Milano 1996

D. DEL CORNO (a cura di), *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, I (Canti 1-12), Milano 1997

V. DI BENEDETTO, *Saffo. Poesie*, traduz. di F. Ferrari, Milano 1987

[D.-K.] H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I vol., Berlin 1951

DIODORUS OF SICILY, with an english translation by C. H. Oldfather, voll. II-III, London 1935-1939

DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, vol. I (libri I-III), a cura di G. Cordiano e M. Zorat, Milano 2004

G. DINDORFIUS (edidit), *Scholia Graeca in Homeri Odisseam*, vol. II, Oxford 1855

T. DI SALVO, *La Divina Commedia* di Dante Alighieri, Milano 1985

T. DORANDI, *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris 1999

A. B. DRACHMANN, *Scholia vetera in Pindari Carmina*, 3 voll., Lipsiae 1903-1927

H. ERBSE (recensuit), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (Scholia vetera), III vol. (Scholia ad libros K-Ξ continens), Berolini 1974

ERODOTO, *Le Storie*, vol. I, libro I, traduz. di V. Antelami, Milano 1988

ERODOTO, *Le Storie*, vol. II, libro II, traduz. di A. Fraschetti, Milano 2004

ERODOTO, *Le Storie*, vol. IV, libro IV, traduz. di A. Fraschetti, Milano 2001

ESCHILO, *Supplici*, traduz. di F. Ferrari, Milano 1997

ESCHILO, *Prometeo incatenato*, traduz. di E. Mandruzzato, Milano 2004

ESIODO, *Teogonia*, traduz. di G. Arrighetti, Milano 1994

ESIODO, *Teogonia*, traduz. di E. Vasta, Milano 2004

EURIPIDE, *I Cretesi*, testo e commento di R. Cantarella, Milano 1963

EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, traduz. di F. Ferrari, Milano 1996

EURIPIDE, *Elena*, traduz. di M. Fusillo, Milano 1997

EURIPIDE, *Oreste*, traduz. di E. Medda, Milano 2001

EURIPIDE, *Le Fenicie*, traduz. di E. Medda, Milano 2006

F. JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin – Leiden 1926-1958

N. FESTA, *Mythographi Graeci. Palaephati. Περὶ ἀπίστων*, vol. III/2, Lipsiae 1902

C. A. FRANCESE, *Parthenius of Nicaea and Roman Poetry*, Frankfurt 2001

B. GENTILI, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995

A. S. F. GOW, *Machon. The fragments*, Cambridge 1965

A. S. F. GOW – D. L. PAGE, *Greek Anthology. Ellenistic epigrams*, vol. I, Cambridge 1965

J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge 1970

A. GRILLI, *Aristofane, Gli Uccelli*, Milano 2006

- W. B. HENRY, *4711. Elegy (METAMORPHOSES ?)*, «*POxy*» LXIX, 2005, pp. 46-53
- A. HOEKSTRA, Omero. *Odissea* (traduz. di G. Aurelio Privitera), vol. IV, libri XIII-XVI, Milano 1984
- G. INDELLI, *Plutarco. Le bestie sono esseri razionali*, Napoli 1995
- J. IRIGOIN, *Bacchilide, Dithyrambes-Épinicies-Fragments*, Paris 1993
- H. L. JONES, *The Geography of Strabo*, I vol., London - Cambridge 1969
- H. L. JONES, *The Geography of Strabo*, III vol., London - Cambridge 1969
- F. KAFKA, *La Metamorfosi*, Torino 2008
- G. KAIBEL, *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum libri XV*, Lipsiae 1887-1890 (vol. I, II 1887; vol. III 1890; rist. anast. Stuttgart 1962-1985)
- R. KANNICHT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 5 (Euripides), Göttingen 2004
- R. KASSEL – C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, Berlin – New York 1983-2001 (I *Comoedia dorica mimi phlyaces*, 2001; II *Agathenor-Aristonymos*, 1991; III. 2 *Aristophanes*, 1984; IV *Aristophon-Crobylus*, 1983; V *Damaxenus-Magnes*, 1986; VI. 2 *Menander* 1998; VII *Menecrates-Xenophon*, 1989; VIII *Adespota*, 1995)
- O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922
- W. H. KEULEN, *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses*, I vol., Groningen 2007

T. KOCK, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Lipsiae 1880-1888 (vol. I: 1880; vol. II: 1884; vol. III: 1888)

W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlin 1951

P. KULCSÁR (cura et studio), *Mythographi Vaticani*, I - II, Brepols 1987

F. LASSERRE, *Strabon. Géographie*, tome VII, (Livre X), Paris 1971

Ph. E. LEGRAND, *Bucoliques Grecs*, Tome II (Pseudo-Théocrite, Moschos, Bion, Divers), Paris 1927

L. LEHNUS (a cura di), *Pindaro. Olimpiche*, Milano 2004

LICOFRONE, *Alessandra*, a cura di M. Fusillo – A. Hurst – G. Paduano, Milano 1991

H. LLOYD-JONES, *Sophocles. Antigone – The women of Trachis – Philoctetes – Oedipus at Colonus*, Cambridge-London 1994

H. LLOYD-JONES, *Sophocles Fragments*, Cambridge-London 1996

H. LLOYD-JONES – P. PARSONS, *Supplementum Hellenisticum*, Berlin-New York 1983

E. LOBEL, *POxy 2369. Sophocles, Inachus* London 1956

V. LONGO, *Dialoghi di Luciano*, Torino 1992

H. MAEHLER, *Bacchylidis Carmina cum Fragmentis*, Leipzig 1970

H. MAEHLER, *Pindari Carmina cum Fragmentis*, Leipzig 1989

D. VAN MAL-MAEDER, *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses*, II vol., Groningen 2001

G. MANDILARAS, *Isocrates. Opera Omnia*, vol. II, Monachii et Lipsiae 2003

P. K. MARSHALL, *Hygini Fabulae*, Stutgardiae et Lipsiae 1993

A. MEINEKE, *Fragmenta Comicoorum Graecorum*, 5 voll., Berlin 1970

R. MERKELBACH – M. L. WEST (ediderunt), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967

G. MORDENTI, *Antonino Liberale, Metamorfosi*, Imola 1988

C. MÜLLERUS, *Geographi Graeci Minores*, (II vol.), Parisiis 1861

A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim 1964

NONNO DI PANOPOLI, *Le Dionisiache*, vol. I, (canti I-XIII), traduz. di D. Gigli Piccardi, Milano 2003

OMERO, *Iliade* (versione di Rosa Calzecchi Onesti), Torino 1950

OMERO, *Odissea* (versione di Rosa Calzecchi Onesti), Torino 1963

OMERO, *Odissea*, vol. I (libri I-IV), Milano 1981

OMERO, *Odissea*, vol. III (libri IX-XII), traduz. di G. A. Privitera, Milano 1983

OVIDIO, *Le Metamorfosi*, a cura di E. Pianezzola, (traduz. di M. Ramous), Milano 1992

OVIDIO, *Le Metamorfosi*, traduz. di G. Faranda Villa, Milano 1994

OVIDIO, *I Fasti*, traduz. di L. Canali, Milano 1998

OVIDIO, *Metamorfosi*, vol. I (libri I-II), traduz. di L. Koch, Milano 2005

OVIDIO, *Metamorfosi*, vol. II (libri III-IV), traduz. di L. Koch, Milano 2007

D. L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962

PAPATHOMOPOULOS M. (ed.), *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, Paris 1968

M. PATILLON – A. Ph. SEGONDS, *Porphyre. De l'abstinence*, (tome III, livre IV), Paris 1995

PAUSANIA, *Guida della Grecia. L'Attica*, testo e traduzione di D. Musti, Milano 1982

PAUSANIA, *Guida della Grecia. L'Elide e Olimpia*, testo e traduzione di G. Maddoli e M. Nafissi, Milano 1999

PAUSANIA, *Guida della Grecia. L'Arcadia*, testo e traduzione di M. Moggi, Milano 2003

R. PFEIFFER (edidit), *Callimachus*, voll. I- II, Oxonii 1949-1953

PLATONE, *La Repubblica*, traduz. di F. Sartori, Roma-Bari 2003

F. PONTANI (a cura di), *Pseudo-Eraclito. Questioni Omeriche. Sulle allegorie di Omero in merito agli dei*, Pisa 2005

W. RACE, (edited and translated by), *Pindar. Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, London 1997

S. RADT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. III, (Aeschylus), Göttingen 1985

S. RADT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV (Sophocles), Göttingen 1999

G. RICCIARDELLI, *Inni Orfici*, Milano 2000

C. ROBERT, *Eratosthenis Catasterismorum Reliquiae*, Berolini 1878

I. RUTHERFORD, *Pindar's Peans. A reading of the fragments with a survey of the genre*, Oxford 2001

P. SCARPI, *Apollodoro. I miti greci*, (traduz. di M. Grazia Ciani), Milano 1996

E. SCHEER, *Lycophronis Alexandra*, vol II (Scholia continens), Berolini 1958

E. SCHWARTZ, *Scholia in Euripidem*, vol. I, Berolini 1887

C. F. SMITH, *Thucydides*, III vol. (books V – VI), London 1921

B. SNELL, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I (testimonia et fragmenta tragicorum minorum), Göttingen 1986

SOFOCLE, *Elettra*, traduz. di M. P. Pattoni, Milano 1997

G. STRECKER, *Die PseudoKlementinen, I (Homilien)*, Berlin 1992

TEOFRASTO, *I Caratteri*, traduz. di G. Pasquali, Milano 1979

G. THILO – H. HAGEN, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii recenserunt*, vol. II (Aeneidos librorum VI-XII Commentarii), Lipsiae 1884

M. VAN DER VALK, *Eusthatii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinens*, vol. IV, Leiden – New York 1987

A. VASSILIADIS, *Hexameterfragment*, «ZPE» 41, 1981, pp. 29-32

G. VIRÉ, *Hygini. De Astronomia*, Stutgardiae et Lipsiae, 1992

O. VOX, *Carmi di Teocrito (e dei poeti bucolici minori)*, Torino 1997

C. WENDEL, *Scholia in Theocritum vetera*, Lipsiae 1914

C. WENDEL, *Scholia in Apollonium Rhodium Vetera*, Berolini 1935

M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983

## **STUDI E SAGGI SULL'ARGOMENTO**

R. ARENA, *Considerazioni sul mito di Callisto*, «ACME» 22, 1979, pp. 5-26

L. BERNABÒ BREA, *Sicily before the Greeks*, London 1957

L. BERNABÒ BREA, *Musei e monumenti in Sicilia*, Novara 1958

- M. BETTINI – C. BRILLANTE, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2002
- A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969
- J. BREMMER, *Interpretations of greek mythology*, London 1987
- P. BRUNEL, *Le Mythe de la métamorphose*, Paris 2004
- G. BUBBE, *De Metamorphosibus Graecorum Capita Selecta*, in *Diss. Philol. Halenses* XXIV,1 Halle Niemeyer 1913
- F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956
- W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkley 1979
- W. BURKERT, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, traduz. italiana di F. Bertolini, Torino 1981
- W. BURKERT, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Oxford 1985
- W. BURKERT, *La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni*, in G. GUIDORIZZI – M. MELOTTI (a cura di), *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito, arte, poesia*, Roma 2005
- R. BUXTON, *The complete world of Greek Mythology*, Leiden 2004
- É. CAHEN, *Callimaque et son oeuvre poétique*, Parigi 1929
- C. CALAME, *Métamorphoses du mythe en Grèce antique, Religious en Perspectives*, Geneve 1988

W. M. CALDER, *The Dramaturgy of Sophocles' Inachus*, «GRBS» 1, 1958, pp. 137-155

A. CATTABIANI, *Planetario. Simboli, miti e misteri di astri, pianeti e costellazioni*, Milano 1998

A. CATTABIANI, *Volario. Simboli, miti e misteri degli esseri alati: uccelli, insetti e creature fantastiche*, Milano 2000

C. CALAME, *Métamorphose du mythe en Grèce antique*, Ginevra 1988, pp. 57-70

A. CAMERON, *Greek mythography in the Roman world*, Oxford – New-York 2004

R. CANTARELLA, *I nuovi frammenti eschilei di Ossirinco (XIV)*, Napoli 1948

G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994

V. CASADIO, *I «dubbi» di Archiloco*, Pisa 1996

L. CASTIGLIONI, *Studi intorno alle fonti delle Metamorfosi di Ovidio*, Pisa 1906

F. S. CAVALLARI – D. A. HOLM, *Topografia archeologica di Siracusa*, Palermo 1883

A. M. CIRIO, *Fonti letterarie ed iconografiche del mito di Atteone*, «Bollettino Classici Accademia Lincei» 25, Roma 1977, pp. 44-60

A. B. COOK, *Zeus. A study in ancient religion*, (3 voll.), Cambridge 1914-1940 (per il vol. I: Cambridge 1914; per il vol. II: Cambridge 1925; per il vol. III: Cambridge 1940)

A. B. COOK, *Animal worship in the Mycenaean Age*, «JHS» 14, 1894, pp. 81-169

A. M. DALE, *The transformation of Io*, *Ox. Pap. XXIII. 2369*, «CR» 10, 1960, pp. 194-95

P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris 1929

M. DETIENNE – J. P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence: La Mètis des Grecs*, Paris 1974

B. C. DIETRICH, *Divine Concept and Iconography in Greek Religion*, «GB» 12/13, 1985/1986, pp. 171-92

J. DUCHEMIN, *Le Zeus d'Eschile et ses sources proche-orientales*, in «Revue de l'Histoire des Religions» CXCVII, 1, 1980, pp. 27-44

C. A. FARAONE – E. TEETER, *Egyptian Maat and Hesiodic Metis*, «Mnemosyne» 57, 2004, pp. 177-207

L. R. FARNELL, *The cults of the greek states*, II vol., Oxford 1896

L. R. FARNELL, *The cults of the greek states*, III vol., Oxford 1907

W. FAUTH, *Zur Typologie mythischer Metamorphosen in der Homerischen Dichtung*, «Poetica» 7, 1975, pp. 235-268

J. FONTENROSE, *The Ritual Theory of Myth*, Berkley 1966

J. FONTENROSE, *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley-Los Angeles-London 1981

P. M. C. FORBES IRVING, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990

A. FREIJEIRO BLANCO, *Mosaicos Romanos de Italica (I). Mosaios conservados en colecciones publicos y particulares de la ciudad de Sevilla*, Madrid 1978

T. GANTZ, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, 2 voll., Baltimore and London 1993

R. GRAVES, *I miti greci*, traduz. italiana di E. Morpurgo, Milano 1963

G. GRAZIADIO, *I lingotti ox-hide nella glittica cipriota*, «Studi micenei ed egeo-anatolici» XLV, 2003, pp. 27-69

O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906

G. GUIDORIZZI – M. MELOTTI, *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito, arte, poesia*, Roma 2005

J. E. HARRISON, *Primitive Hera-worship illustrated from the excavations at Argos*, «CR» 7, 1893, pp. 74-78

J. HENLE, *Greek Myths. A Vase Painter's Notebook*, Bloomington and London, 1973

A. HENRICHS, *Three approaches to Greek Mythography*” in Bremmer J., *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney 1987, pp. 254-67

G. K. JENKINS, *Ancient greek coins*, London 1972

- S. JANNACCONE, *La letteratura greco-latina delle metamorfosi*, Messina-Firenze 1953
- F. JESI, *Mito*, Milano 1973
- F. JOUAN, *Euripide et les légendes des chants cypriens*, Paris 1966
- K. KERÉNYI, *Die geburt der Helena*, «Mnemosyne» 7, 1939, pp. 161-179
- G. S. KIRK, *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970
- G. S. KIRK, *The nature of greek myths*, Harmondsworth 1974
- W. LA BARRE, *They shall take up serpents. Psychology of the southern snake-handling cult*, Minneapolis 1962
- G. LAFAYE, *Études sur les Métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*, Paris 1904
- L. LEHNUS, *Two notes on Callimachean Fragments*, «ZPE» 142, 2003, pp. 31-33
- J. L. LIGHTFOOT, *Parthenius of Nicaea*, Oxford 1999
- E. LOBEL, 2369. *Sophocles, Inachus*, «GBS» I, 2, 1958, pp. 137-155
- M.-P. LOICQ-BERGER, *Syracuse. Histoire culturelle d'une cite grecque*, «Latomus» 60, 1967
- R. M. LUCIFORA, “*Mulieres plusciae*”: *Medea e Circe dall'antonimia alla pseudonimia. Vale a dire, maghe e magie dalla narrazione di Ovidio alla “fabula*

*milesia*” di Apuleio, in «Parola alla magia. Dalle forme alle metamorfosi», (a cura di G. Cipriani), Bari 2004, pp. 79-142

W. LUPPE, *Zeus und Nemesis in den Kyprien. Die Verwandlungssage nach Pseudo-Apollodor und Philodem*, «Philologus» 118, 1974, pp. 193-202

V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, Bari 1920

F. MARZARI, *Points de vue sur la mythologie grecque. Des animaux et des hommes*, «GAIA» 10, 2006, pp. 245-256

M. NALDINI, *I miti di Orfeo e di Eracle nell'interpretazione patristica*, «Civ. Class. Crist.» 14, 1993, pp. 331-343

S. O' BRYHIM, *Ovid's version of Callisto's punishment*, «HERMES» 118, 1990, pp. 75-80

A. OLIVIERI, *Lamellae aureae orphicae*, Bonn 1915

B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, II vol., Milano – Genova - Roma – Napoli 1938

G. PICCALUGA, *Lykaon, un tema mitico*, Roma 1968

G. PICCALUGA, *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma 1974

G. PITRÈ, *Feste patronali in Sicilia*, (a cura di A. Rigoli), Palermo 1978

T. RENNER, *A Papyrus Dictionary of Metamorphoses*, «HSCP» 82, 1978, pp. 277-295

E. ROHDE, *Der griechische roman und seine vorläufer*, Darmstadt 1960

H. J. ROSE, *A Handbook of Greek Mythology*, London 1958<sup>6</sup>

H. J. ROSE, *Some herodotean rationalism*, «CQ» 34, 1940, pp.78-84

W. SALE, *The story of Callisto in Hesiod*, «RhM» 105, 1962, pp. 122-141

W. SALE, *Callisto and the virginity of Artemis*, «RhM» 108, 1965, pp. 11-35

R. SEAFORD, *Black Zeus in Sophocles' Inachus*, «CQ» 30, 1980, pp. 23-29

K. SCHEFOLD, *Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst*, München 1981

R. SOREL, *Orphée et l'orphisme*, Paris 1995

J.-N. SVORONOS, *Numismatique de la Crète ancienne*, Paris 1890

A. D. TRENDALL, *Callisto in Apulian Vase-painting*, «AntK» 20, 1977, pp. 99-101

A. D. TRENDALL – T. B. L. WEBSTER, *Illustrations of greek drama*, London 1971

A. D. TRENDALL – A. CAMBITOGLU, *The red-figured vases of Apulia*, vol. I (*Early and Middle Apulian*), Oxford, 1978

M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Firenze 1972

J. P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974

J. P. VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, New-York et Londres 1987

J. P. VERNANT, *Il matrimonio nella Grecia arcaica*, in *L'amore in Grecia* (a cura di C. Calame), Roma-Bari 2006

S. VIARRE, *L'image et la pensée dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris 1964

K. WALL, *The Callisto myth from Ovid to Atwood: initiation and cape in literature*, Kingston 1988

M. WARNER, *Fantastic Metamorphoses, Other Worlds. Ways of telling the Self*, Oxford 2002

N. WECKLEIN, *Zu den fragmenten der griechischen tragiker*, «Philologus» 39, 1880, pp. 406-418

T. WENTWORTH d'ARCY, *A Glossary of greek birds*, London 1936

M. L. WEST, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985

M. L. WEST, *The East Face of Helicon: West Asiatic elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997

S. WEST, *Lycophron on Isis*, «JEA»70, 1984, pp. 151-154

L. WINNICZUK, *Le metamorfosi nelle Metamorfosi*, «EOS» 57/ 1, 1967/1968, pp. 117-129

C. ZGOLL, *Phänomenologie der Metamorphose (Verwandlungen und Verwandtes in der augusteischen Dichtung)*, Tübingen 2004

G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971

## **ENCICLOPEDIAE, LESSICI, DIZIONARI**

ED = AA.VV., *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970

AA.VV., *Enciclopedia dell'Antichità classica*, Torino 2000

A. ADLER, *Suidae Lexicon*, Lipsiae 1928-1938

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968

ETYMOLOGICUM GRAECAE LINGVAE GUDIANUM, (et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita), edidit F. G. Sturzius, Hildesheim – New York 1973

ETYMOLOGICON MAGNUM LEXICON, Ad. Codd. mss. recensuit et notis variorum instruxit T. Gaisford, Oxonii 1848

S. HORNBLLOWER – A. SPAWFORTH (edited by), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford - New York 1996<sup>3</sup>

K. LATTE, *Hesychi Alexandrini Lexicon*, vol. I, Hauniae 1953

K. LATTE, *Hesychi Alexandrini Lexicon*, vol. II, Hauniae 1966

P. A. HANSEN, *Hesychi Alexandrini Lexicon*, vol. III, Berlin – New-York 2005

LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, voll. 8, Zürich und München 1988-1994

LSJ = H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968

J.-P. MIGNE, *Patrologiae graecae*, tomus XXXVI, Parisiis 1886

B. MONTANARI, *EAA*, Roma 1958

G. PICCITTO – G. TROPEA, *Vocabolario siciliano*, III vol., Catania – Palermo 1990

W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen Mythologie*, I-VI, Leipzig – Berlin 1884-1937

*RE* = A. G. WISSOWA (rev.) – A. Fr. von PAULY (ed.) et Alii, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894-1980