

OMERO E L'EGEO SETTENTRIONALE
COME "SPAZIO DEL SACRO"

Samotracia e le isole circostanti:
a metà strada tra il cielo e i fondali del mare
(sulla rotta dei voli degli dei)

1. *Premessa*

I luoghi della Grecia, in Omero, sono sempre profondamente impregnati di religiosità, di un forte senso del sacro: non c'è angolo di terra che non trovi il suo significato in relazione alle presenze divine che con quei luoghi interagiscono. Così, anche le isole dell'Egeo settentrionale appaiono, nell'*Iliade*, rivestite di una forte valenza "sacrale", teatro di miti divini¹.

Nella convinzione che

come di fronte a qualsiasi opera letteraria, l'analisi più attenta, geograficamente parlando, non sia quella della ricerca dell'esattezza di descrizione o di posizione dei luoghi, bensì quella dell'indagine sulla conoscenza geografica posseduta e trasferita nell'immagine del mondo percepita ed esternata,²

addentriamoci allora in un viaggio immaginario verso questa zona estrema del mondo greco attraverso un itinerario letterario, per tentare di ricostruire quella che doveva essere la percezione dei luoghi nell'immaginario collettivo della Grecia più arcaica.

Si può rileggere Omero rivolgendo al testo in particolare questa domanda di fondo: quale ruolo ha la presenza degli dei nel piccolo gruppo delle isole del Nord Egeo, che valore profondo esse assumono in rapporto col divino che le anima?

¹) Studi sulla percezione dei luoghi nell'epica omerica sono stati affrontati ad esempio per Tebe e Argo nei Convegni urbinati rispettivamente del luglio 1997 e del giugno 2002, nonché per Samo nel Convegno di Ravenna del novembre 2002; cfr. anche Vetta 2006. Mancano però studi che si occupino nello specifico delle isole del Mare Egeo settentrionale, dal punto di vista letterario e in particolare omerico.

²) Da Pozzo 2004, p. 149.

Attraverso il confronto tra i passi omerici in cui queste isole vengono citate in relazione a qualche divinità, si scopre con sorpresa una fondamentale analogia tra di essi, che definisce una sorta di scena tipica: gli dei, con rapido volo, si lanciano giù dall'alto di un monte (di solito l'Olimpo, dove si trovano le loro sedi celesti, o comunque da vette "aeree" e montane su cui erano di vedetta), e proseguono il volo tuffandosi tra le onde, negli abissi del mare. In tutti questi casi, nella rotta dei loro voli, gli dei scelgono sempre come luogo d'immersione proprio la zona delle isole egee più settentrionali, quasi fosse lì "la porta", il varco obbligato, il punto di collegamento simbolico tra il regno degli dei celesti e quello degli dei sottomarini. L'Egeo del Nord, nella fede e nella mitologia arcaica, pare costituisca una sorta di luogo liminare, di punto di passaggio, a metà strada tra il cielo e il fondo del mare.

Proprio questa sua natura di varco attraverso cui avvengono immersioni e riemersioni, fa di questo tratto di mare un luogo letterariamente riconducibile ad una serie di racconti di *καταποντισμοί*, mitici o storici; l'analisi di essi consente di raggrupparli in due distinte tipologie:

1. «the motif of the sea as the ultimate place of no return»³, ossia una visione del mare negativa e funesta, come «luogo di non-ritorno», come voragine nella quale tutto può cadere ma nulla può essere ripescato, una sorta di bocca infernale, che inghiotte senza restituire mai ciò che in essa viene gettato, attraverso «the act of *katapontizein*, *katapontòein* or *emballein*, of throwing unwanted things into the sea»⁴;
2. il motivo del mare invece come luogo di rinascita, dove ciò che viene inghiottito dalle acque viene poi risospinto alla luce generando nuova vita, segno di una presenza divina amica, favorevole, miracolosa: «il contatto con il mare può costituire un nuovo inizio, la rinascita della speranza»⁵.

³) Lindenlauf 2003, p. 420.

⁴) *Ibidem*. La studiosa cita, per esemplificare il modulo, la storia dell'anello di Policrate (Hdt 3.40-43), di cui avvenne sì un successivo riaffioramento, ma fu segno di gravi sventure, o la storia della statua di bronzo di Demetrio Falereo, il cui *καταποντισμός* fu chiaramente emblematico di una avversione politica (Diog. Laert. 5.77). Del resto, si potrebbero portare anche molti tristi esempi di *καταποντισμοί* "umani", perché, come osserva la stessa Lindenlauf, «the sea was not imagined as a place of permanent safekeeping only for lost and unwanted artefacts, but also for people» (*ivi*, p. 421): nell'articolo si citano i suicidi in mare realizzati «as a wish to unify themselves with the sea» (*ibid.*), ma si potrebbe anche aggiungere per esempio (per rimanere nell'ambito omerico) l'episodio di Scilla e Cariddi, con il crudele gorgo in cui i compagni di Odisseo vengono per sempre risucchiati (Hom. *Od.* 12), o anche il *topos* così ricorrente nella letteratura greca, e così drammaticamente sentito, della morte in mare (gli epigrammi e le elegie per i naufragi sono tipici della cultura poetica greca, ancora in età ellenistica). In tutti questi casi regna sovrano un forte senso di malinconia, di rimpianto e desolata solitudine dell'uomo, in relazione all'elemento marino: alle acque ci si affida per sempre, e quando il mare si richiude sopra di sé, anche il proprio futuro si interrompe, e tutta la luce resta lassù, sopra la superficie; la vita dell'uomo è distante ormai, non è più sua, non gli appartiene più: la rimpiangerà sempre, ma ormai è così irraggiungibile, proprio come gli dei, che se ne stanno alti, nel cielo luminoso, molto e molto al di sopra della superficie marina, lontanissimi. Sul mare per i Greci cfr. Lesky 1947.

⁵) Buxton 1997, p. 116. Lo studioso, oltre all'esempio del rito annuale, diffuso in diverse città greche, che prevedeva l'immersione in mare di una statua per un bagno purificatore, riporta vari esempi mitici di «Anschwemmungssagen (saghe del raggiungimento della riva)» (*ibid.*): 1. la testa di Orfeo, che, benché staccata dal corpo per la violenza delle Menadi tracie,

I miti omerici che prenderemo in considerazione possono essere fatti rientrare in questa ultima categoria (con la peculiarità che in Omero si tratta di "immersioni di dei", e non di oggetti o di immersioni umane): in particolare, il modulo si applica solo ed esclusivamente all'Egeo del Nord, una ben precisa e limitata zona geografica che viene così ulteriormente contrassegnata, nell'immaginario collettivo, da una religiosità speciale, sostanzialmente positiva, luminosa, connotata di un forte senso di raggiungibilità, comunicabilità e speranza.

Parleremo quindi di "viaggi" divini, dentro e fuori dal mare, che possono essere in qualche modo riconducibili ad un *topos* mitico di morte e resurrezione: l'immersione nel mare, nei miti divini iliadici, è sempre legata ad una situazione di emergenza, è connessa a qualche evento funesto, di morte già avvenuta o prossima ad avvenire; la riemersione dal mare avviene invece all'insegna di una nuova speranza, una sorta di rinascita, una consolazione dal male che porta una luce di salvezza.

Ci concentreremo in primo luogo sui racconti iliadici che si riconducono a questo modulo narrativo e mitico (il volo di Poseidone, Hom. *Il.* 3; il volo di Iris e Teti, Hom. *Il.* 24; i voli di Era e del Sonno, Hom. *Il.* 14; i voli di Efesto, Hom. *Il.* 1 e 18; il volo di Dioniso, Hom. *Il.* 6). Nella seconda parte del discorso, allargheremo il campo d'indagine al contesto storico-culturale dell'VIII secolo a.C., ricercando nella realtà del mondo circostante ad Omero per tentare di capire se esiste un fondamento plausibile che dia ragione di simili peculiarità riscontrabili nella poesia e nella mitologia relativa all'Egeo settentrionale, o se invece si debba istituire una netta separazione tra il piano poetico e quello storico, nel qual caso lo spazio del sacro omerico andrebbe considerato semplicemente come "spazio letterario", senza alcuna pretesa di realismo.

2. In Omero

2.1. *Il sacro e il "tragico": il volo di Poseidone (Hom. Il. 13.10-38) e il volo di Iris e Teti (Hom. Il. 24.77-99)*

La localizzazione geografica di entrambi i racconti è identificabile con certezza nella zona egea in cui si trova l'isola di Samotracia: cerchiamone i riferimenti precisi nel testo.

continua a cantare e alla fine riapproda a Lesbo; 2. l'immagine di legno d'olivo raffigurante Dioniso Phalleno, che viene ripescata sulla stessa isola; 3. la statua di Ermete ripescata in Tracia (Paus. 10.19.3; Call. *Fr.* 197), citata anche dalla Lindenlauf con l'epiteto di Peripheraios (*POxy* 661.45-50, col. 2; Kerkhecker 1999, pp. 190-191): fu gettata in mare dai Traci con la certezza di liberarsene per sempre, e il riaffioramento fu guardato come un miracolo, un evento inaudito, chiaro e positivo segno della presenza divina; 4. ancora, la storia della statua di Teagene (Paus. 6.11.2-9), famoso atleta di Taso, che «venne buttata in mare quando essa cadde e uccise alcuni avversari del giovane che stavano frustando l'immagine bronzea come se fosse stata di carne e ossa; miracolosamente, la statua venne ripescata e dimostrò di possedere delle proprietà curative» (*ibid.*); 5. infine, la storia del ritrovamento di Danae e del piccolo Perseo, gettati alla deriva dentro un'arca di legno: «il bambino rinacque metaforicamente, per andare incontro a nuova vita di onore riacquistato» (*ibid.*).

1. All'inizio del XIII canto dell'*Iliade*, Poseidone se ne sta seduto di vedetta ὕψου ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς, in alto, sulla vetta più eccelsa Σάμου ὑλήεσσης Θρηκίης, un'isola «boscosa» (pochi versi di seguito si nomina infatti la sua selva, ὕλη), e dominata da un monte imponente (certo trasfigurato dall'esagerazione letteraria tipica del genere epico), di cui ripetutamente si sottolinea la grandezza, che lo rende degno di essere il seggio di un dio (ὄρος παιπαλόης, οὖρεα μακρά), e a cui gli antichi scolii attribuiscono il nome di «Saoce»⁶. Da lassù, Poseidone domina uno spazio immenso: riesce a vedere tutto il monte Ida, la rocca di Priamo, e le navi dei Danai.

Quando poi si precipita giù a volo dalla vetta di Samotraccia, si dice che «balza tre volte», probabilmente su tre isole limitrofe, finché s'immerge tra le acque, a Ege⁷, dove giace nei fondali del mare la sua splendida e indistruttibile casa d'oro.

Proseguendo infine il suo volo sulla superficie, con i cavalli che volano rapidissimi sul filo dell'acqua senza che l'asse del carro neppure si bagni, Poseidone giunge tra Tenedo e Imbro παιπαλοέσσης, «rocciosa» (altre due isole dell'Egeo settentrionale), dove s'immerge una seconda volta per poi dirigersi senza più indugi verso l'Ida e la piana di Troia.

È questo l'unico luogo, nei due poemi omerici, in cui compare il toponimo completo di «Samotraccia», nella forma però morfologicamente separata, sostantivo + aggettivo (Σάμου ... Θρηκίης), che doveva essere la denominazione arcaica. Negli altri due passi iliadici in cui si fa riferimento a quest'isola (Hom. *Il.* 14.78 e 753), essa viene designata soltanto come «Samo», ma l'identificazione ri-

⁶) Τὸ δὲ ἐν αὐτῇ ὄρος Σαώκη Α (Erbse 1974, p. 397).

⁷) La localizzazione di Αἰγαί è molto controversa: «Alcaeus (frag. 298.6) places the Greek's shipwreck there; Huxley (GRBS 10 (1969) 5-11) convincingly equates this with a headland called Aiga opposite the S. E. corner of Lesbos (cf. Strabo 13. 615). There were places called Aigai in Euboea, Achaea and Macedon (now Vergina): cf. Imber, "Classical Quarterly" 29 (1979) 222; Fowler, "Phoenix" 42 (1988) 101n» (Kirk 1992, pp. 44-5); secondo un'altra ipotesi, «it is a small island of that name between Chios and Tenos, the existence of which is by no means certain (cf. *Hymn. Ap.* 32)» (Leaf 1971, p. 4). Se però bisogna davvero identificare la Ege iliadica con la Ege dell'*Inno Omerico ad Apollo* (dove peraltro è nominata al v. 32, durante le peregrinazioni di Letò, in un elenco in cui a soli due versi di distanza e nella stessa posizione incipitaria d'esametro compare anche il nome di Samotraccia, creando un nesso tra le due località che ben si intona con il passo dell'*Iliade*), si deve tener presente anche l'altra ipotesi secondo la quale nell'*Inno* «si deve pensare piuttosto a una località a nord dell'Eubea, forse la stessa Αἰγαί menzionata in *Od.* 5.381 come terra sacra a Poseidone» (Zanetto 1996, p. 238). Al di là della precisa ubicazione geografica che la critica attribuisce all'Ege omerica, l'obiezione usualmente sollevata consiste nell'apparente irrazionalità di una simile rotta di Poseidone: «clearly it is not on the coast of Samotrake! The fact that the god's fairy-tale palace is under the sea suggest that we should not seek its location too seriously», commenta Kirk (Kirk 1992, p. 45), e Leaf: «whichever site we assume to be meant, it will be farther from Samothrace than Troy his ultimate goal» (Leaf 1971, p. 4). Considerando però sia il fatto che «the name of Αἰγαί is evidently connected with Αἰγαίων as a name of Poseidon» (*ivi*, p. 5), e che in ogni caso le distanze spazio-temporali di una divinità non obbediscono certo agli stessi parametri dei comuni mortali (capita spesso, nell'epica omerica, che gli dei «con un solo balzo» coprono distanze inverosimili se pensate in termini umani), limitiamoci qui ad attribuire la giusta misura "letteraria" e mitico-religiosa a queste presunte incongruenze, senza eccessive e razionalistiche pretese di verosimiglianza.

sulta evidente, dal momento che è sempre citata insieme ad altre isole dell'Egeo settentrionale, vicine appunto a Samotraccia: Imbro, in entrambi i casi, e anche Lemno nell'ultima occorrenza. Forse proprio per questo motivo non si è sentita lì l'esigenza di una ulteriore specificazione onomastica, diversamente da questo canto in cui invece l'isola è nominata da sola, senza riferimenti a isole vicine che possano rendere chiaro di quale Samo si tratti⁸. In ogni caso, come sottolinea R. Janko, «its epithet "Thracian" proves that Homer knew of Ionian Samos too»⁹.

2. Nel XXIV canto, Iris, «piede di turbine», la dea dell'arcobaleno, si lancia giù a volo dall'Olimpo, e piomba nelle acque del mare tra Samotraccia e Imbro, con un pesante tonfo paragonato a quello del piombo che ricopre, sopra l'amo, il filo di una canna da pesca (per cui «gemette la distesa del mare»). Trova Teti davanti a una grotta subacquea, nelle vicinanze della sua reggia: insieme risalgono verso la superficie, e poi, «salite sopra la spiaggia» (ἄκτῆν, presumibilmente la spiaggia di una delle due isole – Samotraccia e Imbro – tra le quali poco prima Iris si era immersa), «si slanciano al cielo», in un volo che pare voler alleggerire il senso di oppressione e pesantezza della scena precedente.

Dalla menzione esplicita di Samotraccia e Imbro in questa scena, si può localizzare dunque la reggia sottomarina di Teti (almeno nella tradizione accolta dal poeta dell'*Iliade*) esattamente in corrispondenza del piccolo gruppo delle isole più settentrionali dell'Egeo¹⁰.

Quale tipo di religiosità è sottesa a questi due primi racconti ambientati nella zona di Samotraccia? M. Zambarbieri, citando la tesi di Martinazzoli, afferma che

un [motivo poetico] esistenziale, conforme alla teologia omerica [...], "contrappone recisamente e dolorosamente" gli dei, che vivono una loro esistenza immune dalla fatica, dal dolore e dalla morte, e gli uomini legati alle passioni e alle sconfitte [...]. Vigilare dall'alto da una presenza divina mutevole e imperscrutabile, le azioni degli uomini diventano immediatamente solitarie, espressione di "nuda umanità" e perciò indipendenti dal volere divino.¹¹

Eppure l'Egeo settentrionale, in questi due primi racconti, appare come il luogo in cui questo "modulo teologico" viene meno, e la presunta assoluta incomunicabilità tra uomini e dei si apre alla compassione e alla solidarietà:

1. Iris scende giù dall'Olimpo per portare un messaggio di pace per gli uomini, perché gli dei hanno pietà per Ettore e per il dolore dei suoi familiari, e non possono più tollerare le ingiustizie che hanno visto svolgersi dinanzi ai loro

⁸) Come si legge negli scolii a Hom. *Il.* 13.12-13 (Erbse 1974, p. 398): Σάμου Θρηϊκίης· πρὸς ἀντιδιαστολήν, διὰ τὴν πρὸς Ἰθάκῃ, ἢν "Σάμην" (B 634) καλεῖ. Ἦ ἔστι δὲ καὶ ἄλλη Σάμος περὶ Μυκαλησῶν καὶ τρίτη ἐν Πελοποννήσῳ περὶ τὴν Τριφυλίαν B (BCE) T.

⁹) Kirk 1992, p. 44.

¹⁰) Come fa Zambarbieri 1990, vol. II, p. 851: «tra Samotraccia e Imbro doveva avere la sua dimora Teti, che vi accolse nel mare Dioniso perseguitato da Licurgo».

¹¹) *Ivi*, p. 913.

- occhi, dall'alto della loro sacra montagna, come fossero spettatori di una rappresentazione teatrale in cui sulla scena sta la vita dei mortali e nella cavea, sui gradini più alti, siedono tranquilli – ma a quanto pare per nulla indifferenti – gli dei¹².
2. Teti viene ritratta come madre più che come dea, piena di umanissima sofferenza per il figlio destinato a morire: abbandonatasi ad un compianto desolato, non trova pace, non riesce a superare lo *shock* del prossimo distacco, pur essendo lei dea e lui uomo; come scrive V. Di Benedetto, «per Theti e le sorelle si è creata ormai una situazione da rito funebre»¹³, e la scena ha in effetti numerosi tratti tipici delle lamentazioni (se pure Achille non è ancora morto), tra cui la presenza di un “coro”, composto dalle dee del mare, «le Nereidi che, nella grotta, fanno da accompagnatrici a questo lamento funebre»¹⁴ e, solidali, la circondano, piangendo con lei: tutto il mare è in lutto (μείλανι πόντω era stato infatti definito pochi versi prima, quasi per anticipare l'atmosfera cupa e triste che Iris avrebbe incontrato nella sua discesa).
 3. Poseidone, assiso (anch'egli come uno spettatore a teatro) sul suo «eccelso monte», è turbato, emotivamente scosso nel vedere la sua gente che soffre, la Grecia che muore, e non appena gli è possibile cala giù dal monte per avvicinarsi ai soldati e aiutarli coi suoi consigli e incoraggiamenti, «umanamente cedendo [...] alla pietà per gli Achei»¹⁵.

Come spiega F. Codino (portando proprio l'esempio del dio seduto sulla vetta di Samotracia), gli dei omerici (in particolare in questi racconti “nordici”)

non hanno un'esistenza autonoma [...]. Anche quando assistono semplicemente [ai movimenti degli uomini], non lo fanno [...] con tranquillo distacco, [...] [e la loro] superiorità e dignità è come cancellata dalla forte partecipazione passionale.¹⁶

Insomma Samotracia e le isole vicine sono il tramite di un divino un po' diverso, più grande degli uomini, certo, e che “parte dall'alto”, ma che poi “scende” abbassandosi per così dire al loro stesso livello, si comunica ad essi e li avvicina in una profonda *koinonía*, l'uomo non è lasciato da solo.

E così, come nota ancora F. Codino, se è vero che «la tribuna degli dei è l'Olimpo», è vero però anche che in certi casi Omero preferisce

avvicinarli anche fisicamente alla scena terrestre perché vedano meglio, collocarli in un luogo meno eccelso e meno distante, con un espediente di bella irrazionalità poetica.¹⁷

¹²) «[...] l'Olimpo è anche un osservatorio: guardando giù, gli dei possono vedere quel che accade sul campo di battaglia dinanzi a Troia» (Lanza 2005, p. 13).

¹³) Di Benedetto 1994, p. 230.

¹⁴) *Ibidem*.

¹⁵) Zambarbieri 1988, vol. I, p. 20.

¹⁶) Codino 1990, pp. 165-166.

¹⁷) *Ivi*, p. 166.

2.2. *Il sacro e il "comico":*

*i voli di Era e del Sonno (Hom. Il. 14.225-231, 242-261, 277-293)
e i voli di Efesto (Hom. Il. 1.584-594 e 18.391-409)*

Anche in questi tre racconti, che vedono protagonisti il primo Era ed il Sonno, gli altri due il personaggio di Efesto, vi sono chiari indizi che ci permettono di localizzarli nel mar Egeo settentrionale, in particolare questa volta nella zona dell'isola di Lemno.

1. Nel XIV canto Era, balzata giù dall'Olimpo, scende nella Pieria (contrada della Macedonia) e nell'«amabile Ematia» (Ἠμαθίην ἐρατεινήν, antico nome della Macedonia), di qui risale verso la Tracia (le «cime nevose dei Traci che allevano cavalli, vette altissime»), in un volo del quale si sottolinea la leggerezza, precisando che «coi piedi non toccava la terra», e dalla cima del M. Athos infine si getta «verso l'ondoso mare» e arriva a Lemno, o più precisamente alla città di Lemno, πόλιν θείου Θόαντος, dove abita Υρνος, il fratello di Thanatos.

Qui il Sonno rievoca un racconto anch'esso ambientato verosimilmente nella stessa zona del Mar Egeo: in passato Zeus, accortosi con disappunto dell'inganno orditogli da Era con la complicità del Sonno, sarebbe sceso a volo, adirato, dall'Olimpo per prelevare Υρνος dalle sue sedi lemnie, lo avrebbe sollevato fino al cielo e (se il dio non fosse fuggito spaventato, e la Notte, sua madre, non lo avesse salvato accogliendolo tra le sue braccia) lo avrebbe scagliato giù a capofitto nelle acque del mare (ὄπ' αἰθέρος ἔμβαλε πόντω), evidentemente quelle stesse acque dell'Egeo del Nord da cui Lemno era circondata.

Nel viaggio di «ritorno» di Era e Υρνος si nomina di nuovo Lemno e in più anche Imbro, un'altra delle isole dell'estremo Egeo, o meglio, le loro rispettive rocche: Λήμνου τε καὶ Ἴμβρου ἄστυ λιπόντες, si dice, e la spettacolarità del volo è di nuovo sottolineata col riferimento alla reazione della natura circostante: «si piegavano sotto i piedi le cime dei boschi». Poi le due divinità raggiungono l'Ida, dove Υρνος si ferma appollaiato di vedetta su un altissimo pino, ed Era prosegue fino al Gargaro, dove si trova Zeus, per mettere in pratica la prima parte della Διὸς ἀπάτη.

È interessante il riferimento a degli agglomerati urbani, cittadelle di cui evidentemente queste isole erano già dotate in età così arcaica (diversamente dalla «selvosa» Samotraccia, che invece appare – almeno nella sua rappresentazione letteraria – come montuosa e dominata da una natura ancora incolta e selvaggia, senza traccia alcuna di presenza umana¹⁸).

2a. Nel racconto ad Era del I canto, Efesto ricorda di quando Zeus (come punizione per aver difeso la madre) lo prese per un piede e lo scaraventò giù dall'Olimpo, facendogli fare un volo della durata d'un giorno intero, finché, al

¹⁸ Riguardo a Lemno, Omero (Hom. Il. 1.593-594) fa esplicita menzione di un popolo che abita l'isola, i Sinti, che la critica identifica con popolazioni pre-greche (l'isola «was not colonized before the ninth century B.C.», Kirk 1993, p. 113): secondo alcuni, come Filocoro, si tratta dei Pelasgi o Tirreni di cui parlano Erodoto e Tucidide (cfr. *ibid.*).

tramonto, non cadde sul suolo di Lemno, dove per buona sorte i Sinti lo raccolsero e gli offrirono generosamente il loro aiuto¹⁹.

Dunque siamo in presenza di un altro “volo” (se pure involontario) dalle vette altissime delle sedi olimpiche (la cui altezza è rimarcata dall’inverosimile durata della caduta), che termina, ancora una volta, nella zona insulare dell’Egeo settentrionale, nel caso specifico l’isola di Lemno. Manca solo una delle costanti mitiche: la discesa negli abissi, che si ritrova però nel secondo racconto.

2b. Nel XVIII canto dell’*Iliade*, Efesto ricorda a Teti i benefici ricevuti da lei in passato: Era, un giorno, disgustata di avere un figlio storpio, lo gettò giù dalla dimora degli Olimpici, e lui dopo una lunga discesa (τῆλε πεσόντα: di nuovo l’enfasi sull’altezza del monte, sul senso di vertigine e di smisurata, “aerea” distanza) precipitò nel mare. Ma lì trovò la sua ospite, Teti, che insieme alla figlia d’Oceano, Eurinome, lo salvò accogliendolo nella loro reggia.

Di nuovo ci troviamo nella zona del Nord Egeo, se diamo per buona la localizzazione della dimora sottomarina di Teti che si desume dal XXIV canto. D’altra parte ne avremmo la conferma dalla stessa ambientazione lemnia del precedente racconto, che la critica concorda per lo più nel considerare una variante del medesimo mito²⁰.

Come si configura la religiosità sottesa a questi racconti ambientati nella zona di Lemno?

Insieme ai primi due (Poseidone e Iris), mi pare che questi ultimi miti ci restituiscano un’immagine completa dell’ambivalente interpretazione del religioso che animava la coscienza collettiva nel mondo arcaico:

¹⁹) La critica (cfr. *ivi*, p. 113; Id. 1992, p. 192; Id. 1991, p. 192) associa direttamente questo racconto a quello della “caduta sventata” di Ὕπνος (XIV canto) e a quello della punizione di Era, narrato nel XV canto (vv. 18-30). Questi tre episodi apparterebbero quindi ad un unico mito, di cui costituirebbero tre momenti successivi: dopo l’inganno di Era a Zeus (escogitato con la complicità del Sonno), il sovrano degli dei, adirato, dopo aver minacciato di scaraventare Ὕπνος giù dalla volta celeste, pensò a una adeguata punizione per la moglie: la appese alle nuvole, a testa in giù, con una catena d’oro, e chiunque cercasse di liberarla (primo fra tutti il povero Efesto) veniva da lui scagliato giù dalla sacra soglia, «perché giungesse malconcio a terra» (Hom. *Il.* 15.23-24); in queste parole sembra di poter vedere un’allusione alla deformazione di Efesto, che sarebbe rimasto zoppo proprio a seguito della precipitosa caduta sull’isola di Lemno avvenuta in tale occasione: sarebbe questo, in Omero, l’unico esplicito anello di congiunzione tra la caduta di Efesto e il racconto dell’inganno e della punizione di Era. Fu anche in questa occasione che Ὕπνος, per evitare di essere punito allo stesso modo da Zeus e di finire giù negli abissi marini, corse a rifugiarsi tra le braccia della Notte. Apollodoro ad esempio (Apollod. 2.7.1) così riassume i primi due episodi del mito, ponendoli in chiara consequenzialità temporale e logica: πλεόντος δὲ ἀπὸ Τροίας Ἡρακλέους Ἥρα χαλεπούς ἐπειψε χεμιῶνας ἐφ’ οἷς ἀγανακτήσας Ζεὺς ἐκρέμασεν αὐτὴν ἐξ Ὀλύμπου.

²⁰) L’ipotesi più accreditata, per l’interpretazione di questi due racconti molto simili tra loro, è infatti che esistessero due varianti del mito della caduta di Efesto che lo rese zoppo (una ad opera di Zeus, con caduta a Lemno, l’altra ad opera di Era, con caduta dentro le acque del mare, nella dimora di Teti), e che Omero le abbia usate entrambe con qualche adattamento per sanare le contraddizioni: la prima caduta sarebbe quella che rese zoppo Efesto, la seconda fu invece successiva, causata dal ribrezzo per la sua malformazione. Così Kirk 1993, p. 113: «there were presumably two variant and in fact contradictory stories to account for his lameness; the monumental composer uses both of them, at a long interval in the poem».

«it seems [...] that the scenes in the *Iliad* may be like the double axe of the Cretan Zeus – a two-handed engine at the Homeric door. On the one hand, there is the obvious humor in the description of divine beings, an organized community with the faults, as well as the virtues, of a human family. [...] On the other hand, besides the pure mythological element, there are traces of the religious side, as when Homer shows that the fates of the Greeks and Trojans are determined by Zeus, and (to a less degree) by the gods in general»,²¹

ovvero quando emerge «the fine and dignified idea of the All-Father»²², e di tutti gli dei in generale.

Due facce opposte ma complementari della religiosità, dunque, si presentano a chiunque si soffermi dinanzi «alla porta di Omero»: la prima è una religiosità seria, solenne, dai toni grandiosi, espressione del senso di devozione dell'uomo fronte a una presenza più grande di lui; la seconda, di contro, è una religiosità che sa anche ridere dei suoi dei, in cui l'espressione della fede avviene attraverso il sorriso, la comicità, lo scherno anche, la divertita ironia, la parodia²³: «the god's appearance [...] can be called comic, it is the satirical mode of comedy later developed by Aristophanes»²⁴.

Così, Efesto, il dio storpio e goffo, suscita l'ilarità (ἄσβεστος γέλως, Hom. *Il.* 1.599) di tutto il consesso divino riunito a banchetto, raccontando la sua tragicomica storia di rifiuto e di esclusione, la sua caduta di cui si sottolinea lo stato di forte disagio fisiologico («ormai poco respiro gli rimaneva in corpo»): «Hephaestus is, of course, the comic figure in the Olympian hierarchy»²⁵.

Analoghi tratti comici presenta anche il racconto che egli fa a Teti nella sua grande fucina, dove fabbricherà le armi per il divino Achille: narra ancora la sua caduta dal cielo, e spiega come il suo cuore fosse in preda al terrore (si insiste questa volta sullo stato psicologico di travaglio: «il dolore mi possedeva», «avrei patito molti dolori in cuore»).

Infine anche il racconto dello sventurato Ypnos, dai tratti analoghi a quelli di Efesto, è un brano "da commedia", tanto più in quanto la sicurezza iniziale del dio, nel suo fermo e a prima vista irrevocabile rifiuto di soddisfare alla richiesta di Era, si dissolve all'istante di fronte all'allettante proposta della dea di dargli in sposa l'amata Pasitea: sono sempre le debolezze, le disavventure, i difetti degli dei, assolutamente sproporzionati al loro statuto divino, "troppo umani" se vogliamo, a far ridere.

Tuttavia, come prima un sentimento di φιλία e di solidarietà nei confronti degli uomini si era introdotto a temperare l'eccessivo senso di reverenza e timore che una concezione troppo solenne ed elevata del divino avrebbe potuto comportare, così anche ora si introduce (anche se l'oggetto questa volta è divino, non umano) un elemento di compassione e di accoglienza, nei confronti

²¹) Sikes 1940, p. 126.

²²) *Ibidem*.

²³) Sul comico in Omero cfr. Sikes 1940, che presenta tra l'altro nella prima sezione una completa panoramica degli studi in merito.

²⁴) Atchity 1978, pp. 137-138.

²⁵) Sikes 1940, p. 122.

degli dei oggetto di scherno, che tempera in certo modo la derisione eccessiva del sacro: e ancora una volta, la sede prescelta per svolgere questa funzione sono le isole del Nord Egeo, che di nuovo diventano luogo di mediazione, teatro privilegiato di racconti di *κοινωνία*.

Ora sono i Sinti, che accolgono Efesto cacciato fuori casa da Zeus; ora è Teti, che lo trae in salvo nel seno del mare (Θέτις θ' ὑπεδέξατο κόλπῳ), ospitandolo assieme ad Eurinome nella sua reggia sottomarina e nascondendolo agli sguardi ostili di sua madre; ora è la Notte, che avvolge Ypnos nel suo protettivo abbraccio, impedendogli di esser scagliato da Zeus giù dall'Olimpo, «a sparire nel mare». Lo schema strutturale di tutti questi miti, vede sempre un dio «reietto», oggetto delle (comiche, dal punto di vista esterno degli spettatori) furie di un altro tra gli dei, che lo esclude dallo spazio del sacro, lo scaraventa fuori dai confini della sua dimora, lo rifiuta insomma: è il prototipo dell'escluso. Ma in ogni occasione qualcuno accoglie il reietto e si prende cura di lui: le isole del lontano Egeo, le regioni più settentrionali ed estreme del mare greco, sono il luogo dove questa comprensione e questa solidarietà si possono finalmente realizzare. Dove anche la solitudine degli dei trova consolazione e compagnia.

Del resto, anche la funzione dello stesso racconto di Efesto, nel I canto, è quella di rappacificare le liti e generare *κοινωνία* nel consesso divino, una nuova armoniosa concordia che si genera proprio attraverso il sorriso e l'effetto comunitario della risata collettiva: «the emotional expression of the ritual communion of the gods is their unquechable laughter»²⁶, che si realizza poiché «Ephaistos' successful domestication of Olympos seems to restore the natural rhythm of the cosmos itself»²⁷, dipingendo una lieta e serena «image of domestic harmony»²⁸. Ora, se è vero, come pare plausibile, che il racconto di Efesto svolge anche un ruolo didattico e paradigmatico per gli astanti («Hephaistos provides here not only a beneficial social lesson, but also personally exemplifies its effectiveness»²⁹), possiamo ragionevolmente pensare che agisca in quest'opera di ricostruzione della comunità non solo l'interpretazione «in negativo» dell'*exemplum* («an anti-exemplum that may help others avoid his former fate»³⁰), per cui gli dei, per evitare le stesse conseguenze spiacevoli in cui è incorso Efesto, sono indotti a riconciliarsi tra loro, ma anche la suggestione del «lieto fine», che riproduce una situazione di rasserenante unità che sconfigge e dissolve l'odio, e che è proprio ciò che di fatto, subito dopo, si realizza anche nel consesso divino.

²⁶) Atchity 1978, p. 141.

²⁷) *Ivi*, p. 142.

²⁸) *Ivi*, p. 143.

²⁹) *Ivi*, p. 140.

³⁰) *Ivi*, p. 141.

2.3. *Il sacro fra "tragedia" e "commedia":
il volo di Dioniso (Hom. Il. 6.130-140)*

Veniamo all'ultimo mito divino dell'*Iliade* ambientato nel teatro dell'Egeo settentrionale: il mito della cacciata di Dioniso ad opera di Licurgo, narrato nel VI canto.

Licurgo, reso folle dalla sua ὕβρις, dalla sua empia chiusura nei confronti del "nuovo dio", decide di rincorrere Dioniso e le sue Baccanti su per il monte Niseo (in Tracia), furente, costringendole a gettare a terra i tirsi, e Dioniso, terrorizzato, dopo essersi lanciato in rapida discesa lungo le pendici del sacro Niseo (non sappiamo questa volta se si trattasse propriamente di un "volo", o solo di una disperata corsa), si tuffa in mare: si tratta evidentemente dell'Egeo dell'estremo Nord, davanti alla costa tracia dove si erge il monte Niseo. Qui infine trova pace dalle sue tribolazioni fra le braccia di Teti (ulteriore conferma della localizzazione iliadica della reggia in corrispondenza dell'Egeo settentrionale).

Questo racconto si colloca per così dire in una posizione intermedia tra le altre due tipologie religioso-mitiche: da un lato, si tratta – come nei casi di Ypnos e di Efesto – di una "cacciata di un dio", anche se con alcune varianti (questa volta è il dio stesso a fuggire dal suo inseguitore, correndo giù dal monte e tuffandosi volontariamente nei flutti, e il persecutore non è un dio ma un essere umano), e anche qui si sottolinea lo stato di forte e per certi versi "comico" disagio psicologico, nel paradosso di un dio atterrito dall'arroganza di un uomo (si dice che era «spaventato», e che «violento tremore lo prese»); d'altro lato però – come nei casi di Poseidone ed Iris – la concezione del divino che pare sottesa non è affatto di carattere parodistico e leggero, anzi ne deriva un'idea del sacro quasi terrificante, che suscita reverenziale timore, considerando le conseguenze che l'atto di ὕβρις ha avuto sulla persona di Licurgo (per lui l'esito è infatti tragico: gli dei lo puniscono con la cecità, e poco vivrà ancora, e in odio a tutti gli dei). Quando è un uomo che si volge contro un dio, l'aura di ilarità e quasi di commedia lascia il posto a un'etica di tipo tragico.

In ogni caso, ancora una volta la zona geografica dell'Egeo settentrionale si configura come il luogo dell'accoglienza (di cui è di nuovo Teti a farsi garante, la dea che maternamente accoglie Dioniso e si prende cura di lui: Θέτις θ' ὑπεδέξατο κόλπῳ, emistichio identico a quello usato per l'accoglienza di Efesto nel XVIII canto), dove il terrore del dio perseguitato e odiato viene consolato e risanato.

Aggiungiamo qui un'ultima osservazione: se consideriamo tutti i passi in cui Omero nomina le isole dell'Egeo settentrionale, e non solo quelli che riguardano gli dei, ci accorgiamo che anche nei racconti "umani", queste isole sono i "luoghi dell'esilio", dell'abbandono e dell'isolamento: Lemno è citata già nell'*Iliade* come l'isola dove Filottete ferito viene lasciato solo a combattere la sua estrema dolorosa lotta per la sopravvivenza (Hom. Il. 2.721-725); a Lemno Licaone viene venduto da Achille come schiavo, «strappato a forza dalla vigna paterna» (Hom. Il. 21.34 ss.); Ecuba nel XXIV canto (vv. 751-753) lamenta di aver perso tutti i suoi figli, che Achille vendette, dopo averli catturati, «di là dal mare mai stanco, a Samo(tracia), a Imbro, a Lemno fumante». Luoghi dell'esilio, dunque, dell'esclusione, della segregazione, nei miti degli uomini: tutti elementi

che si ritrovano anche nei miti degli dei, ma che qui vengono superati e risolti in un “lieto fine”, in un ultimo disegno di superiore armonia:

il dio greco non avanza fra turbini e tempeste per stordire l'uomo, e l'uomo non sente con terrore tutta la sua debolezza di fronte al divino [...]. In Omero, quando un dio appare all'uomo, non lo annienta nella polvere, ma, al contrario lo eleva e lo rende libero, forte, coraggioso e sicuro [...]. La sensazione che l'uomo prova di fronte al divino non è il terrore e neppure lo spavento o la paura.³¹

3. *Attorno a Omero*

3.1. *La colonizzazione greca nell'Egeo del Nord*

Pare strano: luoghi che pure erano concepiti come remoti ed estremi nella percezione geografica arcaica, nella mitologia del divino e nella valenza sacrale che essi assumono diventano invece paradossalmente il luogo in cui le distanze vengono colmate, in cui il lontano si fa vicino: il cielo si avvicina al mare, gli dei si avvicinano agli uomini, gli dei allontanati vengono accolti da qualcuno che li vuole accanto a sé. Dove ci si aspetterebbe solo la paura e l'alienazione, e il senso di ignoto legato a luoghi estranei e difficili da raggiungere, il sacro subentra a portare conforto.

Omero rassicura l'ascoltatore insistendo su tematiche quali l'accoglienza e la vicinanza, che forse sono espressione di un'esigenza che nasce da questi luoghi in quanto tali, proprio in quanto remoti e poco accessibili, lontani dall'esperienza dell'uomo comune; nessuno dei guerrieri Achei può chiamare “sua patria” qualcuna delle isole dell'estremo Egeo, infatti nessuna di esse viene nominata nel “catalogo delle navi”: siamo più vicini, se vogliamo, alla Tracia, alla terra dei “barbari”. Eppure nulla di ciò che è “Grecia”, che fa parte della terra ellenica (o che sta per diventarlo), deve essere sentito come estraneo, come “altro-da-sé”, specialmente nell'immaginario che si trasmette attraverso l'epos, poiché «la coscienza dell'identità etnico-culturale dei Greci [...] nella sua formazione non [...] può prescindere dalla tradizione epica»³²: e l'unico modo che l'uomo arcaico ha, per avvicinare un certo luogo al suo vissuto interiore personale e al sentire collettivo, è quello di farlo rientrare nello “spazio del sacro”.

D'altra parte, l'VIII secolo, «il secolo di Omero», come scrive M. Vetta,

è un assieparsi di grandi eventi societari destinati a cambiare radicalmente la storia ellenica, [...] [tra i quali] il moto coloniale [...] nel nord Egeo [...]. Questi fenomeni [...] sono tutti percorsi dal desiderio di configurare il territorio e comporre una identità etnica,³³

³¹) Snell 1963, pp. 58-59.

³²) Prontera 1991, p. 79.

³³) Vetta 2001, p. 37.

e questa unità, prima ancora di diventare politica, si afferma come unità religiosa e letteraria, nella coscienza collettiva e nello spirito dei Greci.

Samotracia, secondo il Lehmann, non diventa greca prima del VII secolo:

the actual survival of [...] [their non-Greek language], as well as the evident pre-Greek elements in the Samothracian religion and the mixture of fine Greek and crude native ceramics found together in the Sanctuary in a deposit of the seventh century B. C. [...], indicate that Greek colonists arriving about 700 B. C.,³⁴

altri propendono invece per una datazione più tarda:

we can think of a foundation date for the Greek colony in the first half of the 6th century, but it is obviously possible that that date might be superseded by new archaeological discoveries.³⁵

Anche Lemno e Imbro diventano greche più o meno nella stessa epoca (l'area dell'Egeo settentrionale è l'ultima tra quelle colonizzate, per ovvie ragioni di posizione geografica):

a Milziade II spetta [...] il merito della colonizzazione, avvenuta dopo la spedizione scitica di Dario (513 a. C.), delle isole di Lemno e di Imbro, che divennero poi sede di cleruchi ateniesi.³⁶

Taso, di cui Omero non fa mai cenno, è notoriamente colonizzata all'epoca di Archiloco: il

movimento sud-nord in area egea ripercorre gli itinerari dell'espansione o dell'influenza delle aree micenee della Grecia centro-meridionale verso le regioni centro-settentrionali (Macedonia e aree confinanti). A questa spinta sud-nord si deve la fondazione della colonia di Taso ad opera dei Parii nella prima metà del VII secolo a. C., all'epoca di Archiloco, che partecò diffidente all'impresa.³⁷

È tuttavia presumibile che le realtà anche delle zone non ancora colonizzate non fossero comunque ignote ai Greci né sentite come estranee, ma anzi forse come già idealmente inscrivibili entro i confini della grecità: ad esempio, come afferma D. Musti, «frequenti erano le puntate coloniali nel continente, per controllare le aree minerarie della Tracia, o anche la rotta verso gli stretti e il mar Nero»³⁸, e in generale i viaggi di esplorazione non sempre dovevano concludersi con l'effettiva colonizzazione, ma producevano senza dubbio una estensione delle conoscenze e della consapevolezza culturale e geografica.

Al contempo, si può pensare che il primo passo verso la colonizzazione reale fosse la "colonizzazione spirituale" delle terre non ancora greche: «il fatto

³⁴) Lehmann 1998, p. 19.

³⁵) Graham 2002, p. 247.

³⁶) Musti 1990, p. 244.

³⁷) *Ivi*, p. 202.

³⁸) *Ibidem*.

che, al di là delle divisioni e ripartizioni interne, gli Elleni si sentissero tutti, in quanto tali, partecipi di una stessa “famiglia” etnica³⁹, viene reso percepibile in Omero attraverso il senso di appartenenza ad una comune “paternità”, quella degli dei, che non conoscono confini, oltrepassano le frontiere umane, possono dominare e tenere uniti sotto la loro supervisione spazi anche frammentati e lontanissimi tra di loro, e il loro dominio “anticipa”, per così dire, il dominio degli esseri umani.

È la stessa tendenza che si percepisce anche nel primo catalogo nautico dell'*Inno Omerico ad Apollo*, che descrive le peregrinazioni di Letò nella sezione della dell'inno: la dea, incinta di Apollo, vola di terra in terra per trovare un luogo in cui far nascere il bimbo divino, e tocca nel suo viaggio tutte le tappe abitualmente toccate dai marinai antichi nelle loro rotte attraverso l'Egeo. Tra le terre toccate dalla dea vengono pure nominati alcuni luoghi significativi del Nord Egeo, tra cui le isole più settentrionali di Imbro (εὐκτιμένη, «accogliente»), Lemno (ἀμιχθαλόεσσα, «brumosa») e Samotracia (Θρηκτική Σάμος: questa e quella del XIII dell'*Iliade* sono le uniche due menzioni dell'isola nell'epica arcaica in cui venga usato il nome nella sua forma estesa, per distinguerlo dalla Samo della Ionia).

Il lungo elenco di località che occupa i vv. 30-44, [...] esprime anche – in una dimensione simbolica – la vastità dei poteri di Apollo, quasi prefigurati dall'ampia peregrinazione materna [...]. Le località toccate successivamente dalla dea si dispongono, con poche eccezioni, lungo la rotta che da Creta descrive un periplo dell'Egeo, in senso orario, per approdare al suo centro ideale: la prospettiva è dunque quella di un navigante,⁴⁰

e il fatto che le rotte dei voli degli dei coincidano a grandi linee con le rotte delle navigazioni degli uomini è forse una ulteriore conferma di una volontà di affermare sullo spazio terrestre uno “spazio del sacro” che lo domini e lo protegga.

In quest'ottica, non ci stupisce più constatare che se è vero che in Omero

gli dei si muovono dalle dimore olimpiche al mondo “saltando” e “volando” (cocchi compresi), [è però anche vero che] quando Era, nel XIV canto dell'*Iliade*, si dirige a Lemno per convincere il Sonno ad aiutarla a circuire Zeus, il suo “volo” [...] è in realtà un percorso terrestre, Olimpo - Pieria - Campi emazii - monti traci - Athos - Lemno [...]. Un “volo terrestre”, e per di più nell'area del “vicino a Omero” e non già del suo immaginario esotico, resta una stonatura forte, perfino in un contesto di poesia.⁴¹

Ma questa «stonatura» è risolta se la si pensa nei termini di una corrispondenza tra spazio del sacro e spazio dell'uomo, di una “sacralizzazione” dei luoghi terrestri: si avverte, da parte del poeta dell'*Iliade* e di quello dell'*Inno ad Apollo*, l'esigenza di far rientrare tutto lo spazio “umano”, anche le estreme propaggini meno note e meno accessibili (e non ancora politicamente parte del mondo greco), sotto l'influenza e il superiore dominio dei suoi dei, che dall'alto vedono e

³⁹) Prontera 1991, pp. 79-80.

⁴⁰) Zanetto 1996, pp. 237-238.

⁴¹) Da Pozzo 2004, p. 162.

comprendono l'intero spazio greco in un solo grande abbraccio, definendo, al di là delle distanze e della frammentazione geografica e politica effettiva, un unico, vastissimo e pure profondamente comprensibile "spazio del sacro".

3.2. *I misteri dei Cabiri*

Posto questo fondamento storico alla menzione letteraria delle isole dell'Egeo settentrionale, ci si chiede però perché in Omero simili tratti mitico-religiosi, straordinariamente somiglianti tra di loro e del resto piuttosto insoliti nel resto dei poemi, vengano applicati proprio a questa zona geografica, se ci sia insomma un possibile nesso tra il luogo e il tipo di sacralità che vi è attribuita.

Balza subito all'occhio una particolarità culturale che accomuna sin dall'epoca arcaica queste isole: esse sono infatti sede di una religione molto diversa da quella greca olimpica, ovvero l'antichissimo culto misterico dei Cabiri⁴², di origine pre-greca⁴³; esso, sia pure mai esplicitamente menzionato in Omero, presenta alcuni tratti stranamente associabili proprio alle peculiarità religiose dei miti divini omerici ambientati in quei luoghi. Non si può ovviamente parlare di una consapevole allusione ai misteri nei poemi omerici, e tuttavia non si può neppure escludere (in modo particolare trattandosi di "un poeta itinerante", o comunque di un'opera panellenica e dalle molteplici manifestazioni locali) che la sia pur vaga conoscenza della regione estrema del mar Egeo abbia in qualche modo influito anche sulla percezione letteraria di quei luoghi (remoti ma già presenti sulle rotte – almeno ideali – della conquista coloniale), soprattutto per quel che riguarda la caratterizzazione del personaggio di Efesto, divinità locale di Lemno che nei culti misterici dei Cabiri gioca un ruolo di primaria importanza, e che come afferma W. Burkert, «è evidentemente non greco. La sua città, Efestia, era capitale dell'isola di Lemno, dove, fino al VI secolo, visse una popolazione autonoma non-greca»⁴⁴.

Quanto a Samotracia, le analogie tra misteri e miti omerici sono troppo generali e le notizie che abbiamo sono francamente troppo scarse perché possiamo considerarle probanti; forse l'unico dato significativo che è il caso qui di menzionare si trova in una fonte – sia pur isolata e tarda – in cui Poseidone viene esplicitamente associato agli dei di Samotracia (senza però evidentemente farne parte): Ateneo riporta infatti la testimonianza di un certo Pancrate di Arcadia, che nella sua opera spiega come il «pompilo», pesce considerato sacro dai pescatori, sia stato insignito di tale sacralità οὐ μόνον τῷ Ποσειδῶνι ... διὰ τιμῆς, ἀλλ' ... καὶ τοῖς τὴν Σαμοθράκην κατέχουσι θεοῖς⁴⁵. Il nesso omerico Poseidone/Samotracia

⁴² Sui misteri dei Cabiri, cfr. per esempio: Schelling 2002; Scarpi 2002; Guettel Cole 1984; Burkert 2003, pp. 504-512; Turchi 1987, pp. 85-90; Magnien 1996, pp. 45-73; Nock 1941, pp. 577-581.

⁴³ «The Mother of the Rocks [...] [called Axieros in the native language], was of pre-Greek origin and her workshop in the Sanctuary [in Samothrace] preceded the advent of the Greeks» (Lehmann 1998, p. 30).

⁴⁴ Burkert 2003, p. 327.

⁴⁵ Ath. 7.283a (Pancrat. fr. 598 SH).

potrebbe avere dunque un più ampio respiro, un significato più profondo che affonda le sue radici nella sapienza mitologica collettiva, e che è in qualche modo connesso a una dimensione autoctona legata all'elemento marino.

Invece, è a Lemno che ritroviamo un legame forse più solido tra Misteri dei Cabiri e miti omerici ambientati tra le isole del Nord Egeo. I culti dei Cabiri di Lemno infatti, presentano (come i due miti iliadici) diversi tratti propriamente definibili come “comici”:

1. in primo luogo, «una dedica di Lemno al “dio che gioca”, “che fa baldoria”⁴⁶, mostra come anche a Lemno l'elemento burlesco facesse parte del culto dei Cabiri»⁴⁷;
2. in secondo luogo, a conferma di questa iscrizione, sono stati ritrovati anche vasi dipinti (databili al V secolo), nel Kabyreion tebano, che «mostrano, in uno stile inconfondibile, grottesche caricature di scene prese dalla mitologia o dalla vita quotidiana: pigmei o negri dai volti deformi, ventri gonfi»⁴⁸: abbiamo quindi buone ragioni per pensare che parte del culto cabirico fosse costituita di elementi comici e buffoneschi, assimilati da W. Burkert all'«*aischronologia* delle feste di Demetra e gli “insulti dai carri” delle Antesterie»⁴⁹;
3. inoltre, alcuni racconti erodotei fanno pensare a raffigurazioni comico-grottesche delle stesse divinità venerate nei misteri cabirici; ce ne parla Schelling:

Cambise sarebbe penetrato a Menfi nel santuario di Efesto e avrebbe schernito l'immagine del dio. Questo sarebbe avvenuto perché essa aveva le fattezze di un pigmeo, come nelle Pathaikoi fenicie. L'empio sarebbe entrato anche nei santuari dei Cabiri, in cui a nessuno, eccetto ai sacerdoti, era permesso entrare, e avrebbe bruciato le loro effigi tra molte risa in quanto assomigliavano alle immagini di Efesto.⁵⁰

In tutto ciò, è difficile non vedere un'analogia di fondo con Omero: tanto il mito di Era e del Sonno, quanto i racconti dei due voli di Efesto (ossia i due miti iliadici, tra quelli ambientati nell'Egeo settentrionale, che sono localizzati proprio presso l'isola di Lemno dove sia Efesto sia Ypnos abitavano), trattano la divinità con tono burlesco e quasi grottesco, esprimendo un tipo di religiosità più disinvolta, che si concede una schietta e amichevole familiarità col sacro.

Se si considera poi che «all'Efesto di Lemno appartengono, come suoi figli o nipoti, i Cabiri, misteriosi dei-fabbrici»⁵¹, il nesso si fa ancora più stretto: e del resto la figura di Efesto nell'*Iliade* è quella che più di tutte, per antonomasia, determina la vivace comicità che talvolta dà corpo e colore alle scene divine⁵², poiché «il riso

⁴⁶) L'espressione si trova in S. Follet, «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes» 48 (1974), pp. 32-34: «*parapaizonti (theoi?)*».

⁴⁷) Burkert 2003, p. 505.

⁴⁸) *Ivi*, p. 506.

⁴⁹) *Ibidem*.

⁵⁰) Schelling 2002, p. 86.

⁵¹) Burkert 2003, p. 327.

⁵²) Non a caso il verso “formulare” ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνώρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν ricorre solo due volte in tutto Omero: la prima nella scena del I canto dell'*Iliade* di cui abbiamo parlato (Hom. *Il.* 1.599), la seconda in Hom. *Od.* 8.326 (canto di Demodoco sugli amori di Ares e Afrodite), e non a caso in entrambi i passi sempre in riferimento alla figura di Efesto.

e il comico sono un tratto costante delle menzioni di Efesto nei poemi omerici»⁵³, che genera un forte effetto sociativo e aggregante all'interno della comunità dei Celesti – ruolo che peraltro dovevano svolgere anche le sacre rappresentazioni e i rituali misterici dei Grandi Dei all'interno della comunità degli iniziati.

4. Conclusioni

Possiamo a questo punto trarre alcune conclusioni, sia pure non certo definitive.

Da un punto di vista strettamente "interno" al testo letterario, abbiamo notato come nell'*Iliade* esista una straordinaria ed enigmatica analogia tra i vari miti divini ambientati nell'Egeo settentrionale, che non si riscontra altrove nei poemi omerici; le isole localizzate in questo tratto di mare divengono un luogo di passaggio, sede privilegiata di *καταποντισμοί* divini a lieto fine, da cui emerge una concezione particolare del sacro: un divino in parte "tragico" in parte "comico", in parte guardato col rispetto e col timore che suscita una presenza superiore all'umano, in parte trattato con l'amichevole familiarità che accorcia le distanze tra il mondo terrestre e quello ultramondano.

Abbiamo poi visto come tutto questo possa trovare un fondamento plausibile nella realtà storico-culturale dell'VIII secolo: da un lato, la tensione greca verso la colonizzazione dell'estremo Nord comporta verosimilmente una estensione anticipata del concetto di grecità sul piano mitologico e sacrale, e dunque il Nord dell'Egeo, in Omero, è in un certo senso già "greco", in quanto "spazio del sacro" dominato dagli dei del *pantheon* ellenico, ancor prima di diventare spazio geografico e politico appartenente di fatto allo stato ellenico. Dall'altro lato, si intravedono, nella concezione del sacro che emerge dai racconti iliadici, tracce del retroterra culturale mitico e religioso locale caratteristico di quelle zone di confine, che lasciano pensare ad una circolazione e in certa misura anche a una precoce assimilazione della cultura e della fede locali, precedente all'effettiva conquista e colonizzazione della regione.

Concludiamo quindi con l'idea che Omero, pur nella sua assoluta grandezza letteraria e creativa, non sia comunque mai estraneo alla realtà che lo circonda, di cui è anzi vivamente e pienamente partecipe, e per così dire portavoce ufficiale: lo "spazio del sacro", categoria così determinante nella percezione arcaica del mondo, non definisce solo una suggestione letteraria, ma una dimensione profonda della realtà con cui l'uomo greco si trovava a convivere nella sua esistenza quotidiana, poiché il divino in Omero non è una vaga immaginazione poetica, bensì «la forza [stessa] della realtà, [...] la luce della vita circostante»⁵⁴.

GRETA CASTRUCCI

Università degli Studi di Padova

greta.castrucci@libero.it

⁵³) Aloni 2004, p. 26.

⁵⁴) Otto 1955, pp. 290-291.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aloni 2004 A. Aloni, *L'ira di Era: tracce di committenza samia nell'Inno Omerico ad Apollo*, in E. Cavallini, *Samo: storia, letteratura, scienza*, Atti delle giornate di studio (Ravenna, 14-16 novembre 2002), Pisa - Roma 2004, pp. 13-29.
- Atchity 1978 K.J. Atchity, *Homer's Iliad*, London 1978.
- Burkert 2003 W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003.
- Buxton 1997 R. Buxton, *La Grecia dell'immaginario, i contesti della mitologia*, Firenze 1997.
- Codino 1990 F. Codino, *Introduzione a Omero*, Torino 1990.
- Da Pozzo 2004 C. Da Pozzo, *Omero alle origini della geografia*, in AA.VV., *Artissimum memoriae vinculum. Scritti di geografia storica e di antichità in ricordo di Gioia Conta*, Firenze 2004, pp. 149-162.
- Di Benedetto 1994 V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1994.
- Erbse 1974 H. Erbse (rec.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem: Scholia Vetera*, vol. III, K-Ξ, Berlin 1974.
- Graham 2002 A.J. Graham, *The colonization of Samothrace*, «Hesperia» 71, 3 (2002), pp. 231-260.
- Guettel Cole 1984 S. Guettel Cole, *Theoi Megaloi: the cult of the great gods at Samothrace*, Leiden 1984.
- Kirk 1991 G.S. Kirk (general ed.), *The Iliad: a Commentary*, Cambridge, vol. 5, books 17-20, 1991.
- Kirk 1992 G.S. Kirk (general ed.), *The Iliad: a Commentary*, Cambridge, vol. 4, books 13-16, 1992.
- Kirk 1993 G.S. Kirk (general ed.), *The Iliad: a Commentary*, Cambridge, vol. 1, books 1-4, 1993.
- Lanza 2005 D. Lanza, *Le dimore degli dei omerici*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 80 (2005), pp. 11-24.
- Leaf 1971 W. Leaf (ed.), *The Iliad*, vol. II, books XIII-XXIV, Amsterdam 1971.
- Lehmann 1998 K. Lehmann, *Samothrace, a guide to excavations and the museum*, Thessaloniki 1998.
- Lesky 1947 A. Lesky, *Thalatta*, Wien 1947.
- Lindenlauf 2003 A. Lindenlauf, *The sea as a place of no return in Ancient Greece*, «World Archaeology» 35, 3 (2003), pp. 416-433.
- Magnien 1996 V. Magnien, *I Misteri di Eleusi*, Padova 1996.
- Musti 1990 D. Musti, *Storia greca: linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, t. I, in AA.VV., *La civiltà greca: storia e cultura*, vol. I, Roma 1990.
- Nock 1941 A.D. Nock, *A Cabiric rite*, «American Journal of Archeology» 45, 4 (1941), pp. 577-581.

- Otto 1955 W.F. Otto, *L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, Firenze 1955.
- Prontera 1991 F. Prontera, *Sul concetto geografico di "Hellás"*, in F. Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Bari 1991, pp. 79-105.
- Scarpi 2002 P. Scarpi, *Le religioni dei misteri 2: Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitrismo*, Milano 2002.
- Schelling 2002 F.W.J. Schelling, *Le divinità di Samotraccia*, Milano 2002.
- Sikes 1940 E.E. Sikes, *The humour of Homer*, «The Classical Review» 54, 3 (1940), pp. 121-127.
- Snell 1963 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963.
- Turchi 1987 N. Turchi, *Le religioni dei Misteri nel mondo antico*, Genova 1987.
- Vetta 2001 M. Vetta, *Prima di Omero. I luoghi, i cantori, la tradizione*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 19-58.
- Vetta 2006 M. Vetta, *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Atti del Convegno Università «G. D'Annunzio» di Chieti - Pescara (20-22 aprile 2004), Alessandria 2006.
- Zambarbieri 1988 M. Zambarbieri, in *L'Iliade com'è, lettura problemi e poesia*, vol. I, Milano 1988.
- Zambarbieri 1990 M. Zambarbieri, in *L'Iliade com'è, lettura problemi e poesia*, vol. II, Milano 1990.
- Zanetto 1996 G. Zanetto, note a: *Inni Omerici*, Milano 1996.