

## DUE STUDI SULLA VII OLIMPICA DI PINDARO

### 2. I significati della pioggia d'oro.

Il racconto rodiese della settima *Olimpica* contiene un'ambiguità, relativa al situarsi cronologico della pioggia d'oro, che, come s'è visto nel precedente articolo (1), non può essere eliminata. Il prodigio, pur legato da ἀνίκα alla nascita di Athenà, va collocato nettamente più tardi, e non c'è modo di liberarsi dalla pur non grave difficoltà suscitata dai vv. 34-37. Preso atto di questo, cercherò l'origine di questa ambiguità, esaminando a questo scopo la funzione della pioggia d'oro nell'economia del racconto pindarico.

Nel fare ciò, dovrò ripetutamente confrontarmi con il lavoro più ampio e sistematico che sia stato dedicato all'ode, quello di A. Bresson (2). In questo notevole studio, egli cerca di interpretare l'ode, e specialmente i tre *excursus* mitici, da un'angolatura metodologica particolare, in riferimento cioè all'*ideologia* (in senso marxiano) dominante in Pindaro e nei suoi committenti. Così facendo, riesce a mettere effettivamente in luce alcuni presupposti storico-culturali, che di solito vengono dati per scontati o ignorati del tutto, di svariati elementi dell'epinicio per Diagora, e a confrontarne i miti con altri con cui finora non era stato messo in relazione, fornendo una suggestiva (anche se discutibile) spiegazione d'insieme. È mia intenzione tentare un riesame non dell'ode, ma di alcuni elementi del suo *excursus* centrale, con ambizioni molto più limitate, muovendomi cioè consapevolmente più al livello del *lessico* che del *discorso* mitico.

Non c'è dubbio che il significato più evidente del prodigio consista nell'apportare prosperità all'isola. Il richiamo a Hom. B 670 καί σφιν [*scil.* ai Rodiesi] θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευε Κρονίων, che dagli scolasti antichi in qua è restato canonico per ogni commentatore, è quanto mai pertinente. Non però nel senso che Pindaro abbia necessariamente fondato il suo racconto su quello omerico, magari amplificando quella che in Omero è una semplice metafora in un racconto immaginoso collegato alla nascita di Athenà. Questa tesi, già presente in Strabone e negli scolasti a Omero e a

(1) *Due studi sulla VII Olimpica di Pindaro*. 1. *Quando cadde la pioggia d'oro?*, "Prometheus" 13, 1987, 209-16.

(2) *Mythe et contradiction. Analyse de la VII<sup>e</sup> Olympique de Pindare*, Paris 1979, 62.

Pindaro (3), e condivisa dalla quasi totalità dei moderni (4), sembra fondata sul presupposto, durissimo a morire, per cui Omero è fonte primaria, o mediatore necessario, di tutte le tradizioni presenti nei suoi poemi e nella letteratura posteriore. Ma anche a prescindere dalle riserve di fondo che si devono nutrire verso questa impostazione, un particolare del racconto pindarico accresce l'improbabilità di una derivazione da Omero. La madre di Tlepolemos, che in B 657 è chiamata Astyochea, in Pindaro (*Ol.* 7.24) è Astydamea, così come in Hes. fr. 190.4, 6 (lo stesso nome è fornito da un fantomatico Acheo storiografo, di cui parla *Schol. vet. Pind. Ol.* 7.23 [I 210.18 sgg. Dr., cfr. la nota di Müller, *FHG* IV 286], e da Ps.-Apollod. 2.4.5). Data la non-funzionalità di questa variazione o di questa eventuale διόρθωσις, a me appare probabile che in questo, come in altri casi, Pindaro segua, con Esiodo, una tradizione differente da Omero, in questo caso piuttosto rodia che continentale (5).

Resta comunque legittimo il richiamo a B 670, poiché certamente anche per Pindaro il dono di Zeus è segno di benedizione in quanto apportatore di ricchezza. Lo provano due considerazioni. In primo luogo, l'elogio della prosperità della patria del cantato è motivo ricorrente nell'epinicio, come

(3) Di metafora, a proposito di B 670, parla espressamente lo scolio (I 321 Erbse). Che Pindaro si rifaccia ad Omero, è affermato anche dagli scoliasti antichi a *Ol.* 7.34 (I 214.18 sgg. Dr.), uno dei quali cita opportunamente la metafora contenuta in un altro verso omerico (o 426), in cui si parla di Arybas. Strabone (14.655) oppone Omero ad altri autori (οἱ δέ), i quali εἰς μῦθον ἀνήγαγον τὸ ἔπος, facendo sì, come dice Pindaro, che Zeus mandasse la pioggia d'oro in occasione della nascita di Athenà.

(4) Le uniche eccezioni a me note sono costituite da O. Gruppe (*Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II, München 1906, 1212 n. 2), il quale, contrariamente a quanto affermato nel I volume (268 n. 7), concludeva per una tradizione rodia più antica di Omero, cui si sarebbe rifatto anche Pindaro; C. M. Bowra (*Pindar*, Oxford 1964, 283), che supponeva la mediazione di altri poemi postomerici; e A. B. Cook (*Zeus* III 1, Cambridge 1940, 477 n. 3).

(5) Esistono altre differenze fra la versione pindarica e quella fornita da Omero, vd. ad es. Bresson *op. cit.* 30 sg., 121; P. Angeli Bernardini, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro*, Roma 1983, 166. Né la volontà di presentare l'originaria indipendenza delle tre città rodiesi (Bresson 30 sg.); né quella di fare destinatari dei doni di Zeus e di Athenà gli Eliadi e non gli Eraclidi, antenati degli Eratidi, che sarebbe stato "inconcepibile" raffigurare come *technitai* (Bresson 121); né quella di giustificare l'azione di Tlepolemos "che presentava zone d'ombra e tratti negativi" (Angeli Bernardini); né la generale volontà di mostrare che Rodi gode del favore divino (W. J. Verdenius, *Commentaries on Pindar*, vol. I, Leiden 1987, 21) si sarebbero avvantaggiate da una rettifica del nome della madre dell'eroe, che sarà quindi stata semplicemente attinta da un'altra tradizione. Dire che Astydamea e Astyochea sono "variants d'un même nom" (Puech, approvato da Verdenius *ibid.*) non esime dal compito di renderne conto.

mostrano *Ol.* 2.10, *Nem.* 1.13 sgg. (6). Inoltre, nel fr. 119, dei progenitori di Theron, menzionati in connessione con Rodi, Pindaro dice significativamente ἔσπετο δ' αἰενάου πλούτου νέφος (7). Del resto, questo è il senso in cui è valutato il dono di Zeus in molte delle fonti posteriori che lo ricordano, fra cui la più significativa è forse Philostr. *Imag.* 2.27 (382 K.), in cui, per raffigurare la pioggia d'oro, compare esplicitamente Ploutos: ἐφέστηκε τῇ ἀκροπόλει καὶ ὁ δαίμων ὁ Πλοῦτος, γέγραπται δὲ πτηνὸς μὲν ὡς ἐκ νεφῶν, χρυσοῦς δὲ ἀπὸ τῆς ὕλης ἐν ἧ ἑφάνῃ (8).

Al passo di Filostrato, da lui collocato in posizione di rilievo agli inizi del cap. II ("Prométhée et le sacrifice sans feu"), Bresson dedica osservazioni del tutto infondate. Filostrato non dice che i Rodiesi onorano Ploutos (p. 44): essi sacrificano ad Athenà, come gli Ateniesi (καὶ θύουσιν ἤδη τῇ Ἀθηνᾶ δῆμοι δύο, ἐπὶ δυοῖν ἀκροπόλεων, Ἀθηναῖοι καὶ Ῥόδιοι, 2.27.3); dei Rodiesi è poi sottolineato κάκεινοι τῆς Ἀθηνᾶς ξυνῆκαν (*ibid.*). Filostrato dice semplicemente che Ploutos è raffigurato sull'acropoli, evidentemente a simboleggiare la pioggia d'oro che, si noti bene, non è, in quanto tale, rappresentata (λ ἐ γ ε τ α ι χρυσοῦς ἐξ οὐρανοῦ ῥεῦσαι κτλ. *ibid.*). Ma ben più grave è il fatto (a torto approvato da J. Duchemin, *Pindare et l'Orient: le mythe de la VII<sup>e</sup> Olympique. Essai d'interprétation*, in *Mélanges E. Delebecque*, Aix-en-Provence 1983, 111-130, qui a p. 130 n. 35) che Bresson attribuisca a Filostrato una "indignazione" (p. 45) del tutto inesistente a proposito del sacrificio ἀπυρον dei rodiesi, in quanto questa lettura arbitraria innesca un ragionamento altrettanto arbitrario: il passo di Filostrato sarebbe il principale testimone del carattere "tout à fait étonnant dans la tradition grecque", e perfino "scandaleux" dei sacrifici senza fuoco (p. 44, 55 n. 1). Bresson ritiene addirittura che gli ἀπυρα rodiesi fossero più probabilmente riti omofagici che offerta di un semplice πέλανος: altrimenti "n'auraient pas suscité un tal étonnement". Ma, pur riconoscendo che ἀτελῆ va reso con "imperfecta" (così, plausibilmente, Westermann nella didotiana del 1849) e non con "ohne Aufwand" (come traduce Schönberger nell'ediz. Tusculum del 1968), di tale straordinario "étonnement" non trovo traccia né in Filostrato né in Pindaro né altrove, e tanto meno di riti omofagici a Rodi, malgrado L. Gernet e A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* cit. da Bresson *ibid.* Sull'alto valore attribuito dall'antichità ai sacrifici ἀπυρα in generale vd. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920<sup>3</sup>, 102; *id.*, *Opfergebräuche der Griechen*, Leipzig 1910, 28 n. 1.

(6) La rapida individuazione di tutti i motivi ricorrenti nella poesia corale greca è oggi possibile grazie a C. O. Pavese, *La lirica corale greca*, I, *Introduzione, indice dei temi e dei motivi*, Roma 1979.

(7) Il fr. è citato da più di un commentatore.

(8) *Schol. vet. Ol.* 7.39 (I 217.1 sgg. Dr.) parla di Zeus il quale πλοῦτον καὶ εὐδαιμονίαν παρέσχε. Il prodigio rodiese è quasi proverbiale nella seconda sofistica, ed è citato sempre a proposito della ricchezza: vd. Iulian. *Epist.* 89b (157 Bid.); Liban. *Epist.* 348.11, 358, 954; *Vitup.* 6.3 (VIII 312.1 F.); etc.

Per quale ragione Zeus invia questo dono? Da come è situato cronologicamente nel racconto di *Ol.* 7 e di Filostrato, non vi sono dubbi: esso vale certamente come manifestazione di benevolenza per gli Eliadi, a conferma del gradimento del sacrificio, per quanto *ἀπυρον*, da essi compiuto in onore della figlia: anche se non, come appare in Filostrato, come compenso per la mancata vittoria di Rodi nella gara con Atene per assicurarsi la presenza della dea. Tale gara, documentata anche da Diod. 5.56.5-7, che però non parla della pioggia d'oro, e da *Schol. vet. Ol.* 7.39 (I 216.22 sgg. Dr.) è solo implicita in Pindaro, che vi fa riferimento unicamente nel *πρῶτοι* del v. 42). Non è dunque immotivato il collegamento che Pindaro per primo, ma anche il pubblico dell'epinicio e i suoi lettori posteriori (9), avevano istituito fra la pioggia d'oro e la nascita di Athenà. Ma per apprezzare meglio il senso di questo collegamento così com'è istituito da Pindaro nel suo testo, è necessario esaminare più da vicino il *τέρας* rodiese nei due elementi che lo costituiscono, l'oro e la pioggia.

Non è certo necessario documentare le molteplici connessioni dell'oro con la sfera del divino, e richiamo solo pochi esempi significativi. Tra questi è l'evidente parallelo, più volte citato dai commentatori, con Delo, isola anch'essa ospite di una nascita divina, che si copre d'oro al passaggio di Apollon nato da poco; così recita infatti *H. Hom. Ap.* 135-38:

θάμβειον ἀθάναται, χρυσῶ δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα  
βεβρίθει, καθορῶσα Διὸς Λητοῦς τε γενέθλην  
γηθοσύνη ὅτι μιν θεὸς εἴλετο οἰκία θέσθαι  
νήσων ἠπείρου τε, φίλησε δὲ κηρόθι μᾶλλον (10).

(9) Fra cui Strabone nel passo citato (a n. 3), che situa la pioggia d'oro *κατὰ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς γένεσιν ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διός, ὡς εἶρηκε Πίνδαρος* (14.654).

(10) Non è senza interesse la variante orale ai vv. 136-38 costituita dal v. 139: ἦνθησ' ὡς ὅτε τε φρίον οὔρεος ἄνθεσιν ὕλης. I "fiori d'oro" li ritroviamo nelle Isole dei Beati dove, secondo Pind. *Ol.* 2.72, ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει; ugualmente a fr. 129.5 l'Eliso (?) χρυσοκάρποισιν βέβριθε (δενδρέοις). Secondo un'interessante ipotesi di M. L. West (*Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978, 193) il senso originario dell'espressione *μακάρων νῆσοι* era "isole degli dèi"; è comunque evidente l'affinità tra le Isole dei Beati e l'Eliso (cfr. già L. Malten, "Arch. Jahrb." 28, 1913, 35 sgg.). Sui "crisantemi" di *Ol.* 2.72, Bresson osserva: "les fleurs représentent la vie terrestre en ce qu'elle a d'éphémère, l'or est un gage de permanence et d'incorruptibilité. Ils sont donc tout à la fois symboles de vie et d'éternité". G. Nagy (*The Best of the Achaeans*, Baltimore-London 1979, 177 sgg.) vede nelle piante d'oro essenzialmente il segno dell'artificialità, vd. *infra* n. 43. Non so se in *Pyth.* 10.40 δάφνη τε χρυσέα κόμας ἀναδήσαντες l'aggettivo abbia il solito valore figurato di *Ol.* 8.1, 11.13, o indichi una peculiare qualità divina della pianta nel paese degli Iperborei. I "fiori d'oro" cui è paragonata Cleide nel fr. 132 V. di Saffo esprimono certo "das märchenhaft Schöne" (Treu). Che siano contrassegni d'un paesaggio fia-

Callimaco *H. Del.* 260-63 sviluppa in dettaglio questo motivo con una quadruplice anafora:

χρύσεά τοι τότε πάντα θεμείλια γείνετο, Δῆλε,  
 χρυσῶ δὲ τροχόεσσα πανήμερος ἔρρεε λίμνη,  
 χρύσειον δ' ἐκόμησε γενέθλιον ἔρνος ἐλαίης,  
 χρυσῶ δὲ πλήμυρε βαθὺς Ἴνωπὸς ἐλίχθεις,

cui segue il v. 264

αὐτὴ δὲ χρυσέοιο ἀπ' οὐδοῦ εἴλεο παῖδα.

L'oro è poi connesso alla nascita di Athenà da *H. Hom.* 28.5 sg., in cui Zeus partorisce la dea πολεμῆϊα τεύχε' ἔχουσαν || χρύσεια, παμφανώοντα. L'armatura d'oro è prerogativa divina secondo Hom. K 439 sgg., in cui di Rhesos si dice:

τεύχεα δὲ χρύσεια πελώρια, θαῦμα ιδέσθαι,  
 ἦλυθ' ἔχων· τὰ μὲν οὐ τι καταθνητοῖσιν ἔοικεν  
 ἄνδρεςσιν φορέειν, ἀλλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν (11).

Questi passi degli *Inni omerici* e di Callimaco sono sufficienti a far concludere che anche nella VII *Olimpica*, prima ancora di essere inserito nella struttura narrativa come dono di prosperità fatto agli Eliadi, l'oro di per sé è da associare alla nascita di Athenà come segno che questa nascita è divina. Il parallelo che credo possa più strettamente raccordarsi a quanto narrato da Pindaro è la pioggia d'ambrosia che Zeus fece scendere alla nascita di Dionysos secondo alcune testimonianze (citare da A. B. Cook, *Zeus II*, Cambridge 1925, 275 n. 12): *An.* Bekker I 207.26 sgg.; *Et. Magn.* 775.7 sg., 277.45 sg. Che oro ed ambrosia possano svolgere lo stesso ruolo, è abbastanza spiegabile, visto che una certa identità funzionale dei due elementi si riscontra anche in altri contesti. Un ruolo particolare può infatti essere assegnato all'oro, ed è quello di comunicare, nutrendo, le prerogative divine. Che i pomi aurei delle Esperidi siano da associare alla vita divina, non è né detto né ricavabile direttamente dalle fonti greche, ma risulta dall'evidente parentela che questo mito ha in diverse altre culture, nelle quali è detto espressamente che le mele appartengono all'albero della vita, donano l'immortalità o rinnovano la giovinezza (12). Dono di nozze di una dea

besco anche i χρύσειοι ἐρέβινθοι del fr. 143 V., come vorrebbe Treu contro Athen. 2.54f, mi pare difficile da stabilire.

(11) Non sarà inutile ricordare che originariamente Rhesos (ἀνθρωποδαίμων [Eur.] *Rh.* 971) sembra essere, se non propriamente un dio, un demone della religione tracia. Altre figure nei poemi omerici portano armi d'oro, ma il punto è che in K 440 è detto espressamente che esse di solito non si addicono ai mortali.

(12) Cfr. per es. B. Schweitzer, *Herakles. Aufsätze zur griechischen Religions- und Sagen-geschichte*, Tübingen 1922, 134 n. 1, con altri rinvi. G. Dumézil, *Le festin d'im-*

(Gaia) ad una coppia divina (Zeus e Hera), comunicavano il loro effetto evidentemente a chi le mangiava (13), come l'oro è creduto fare in altre culture (14).

Già J. Duchemin richiamava, poi, a proposito del valore dell'oro in Pindaro, la religione egizia. Per quest'ultima l'oro è qualcosa di più che un elemento simbolico, o un semplice connotato della divinità: è ciò che costituisce il corpo degli dèi, la loro carne, la loro pelle. Così come, oltre ad essere legato al sole, e a tutto ciò che vi è connesso – il cielo, l'orizzonte, il re – esso è la materia di cui il sole è fatto (Daumas 5-7; Frankfort 46). In quanto materia divina, l'oro comunica e rigenera la vita (Daumas 14-15). Ed è particolarmente significativo un passo del decreto di Ptah per Ramses II: “quando ti vedo, il mio cuore giubila, e io ti accolgo in un abbraccio d'oro, ti avvilluppo di permanenza, stabilità e soddisfazione... per sempre”, in cui l'amplesso d'oro, come sottolinea Frankfort (134 sg.) non è un semplice segno d'affetto, ma una vera fusione, una comunione fra due spiriti viventi, *unio mystica*.

*mortalité, étude de mythologie comparée indoeuropéenne*, Paris 1924, collega il motivo dei pomi delle Esperidi al ciclo dell'ambrosia (pp. 116-28).

(13) È ciò che probabilmente solevano fare le Esperidi prima che Hera ne facesse custodire la pianta dal serpente Ladon (vd. *Schol. Ap. Rh.* 4.1396 sgg.; Eratosth. *Catast.* 3; Hyg. *Astron.* 2.3.1; *Schol. Germ. Arat.* 60.12 sgg., 117.5 sgg. Br.). Le mele di *Gen.* 3.5 sgg. consentono la determinazione del bene e del male a chi ne mangia. Il narratore jahvista qui probabilmente utilizza un mito del vicino o medio oriente antico, anche se non sono stati trovati paralleli precisi. Le mele di Idhunn devono essere mangiate per ridonare la giovinezza agli Aesir (*Gylfaginning* 26), e i suoi frutti preziosi sono detti “mele d'oro” (B. Branston, *Gli dèi del nord*, tr. it., Milano 1969<sup>2</sup>, 178).

(14) M. L. West (ad Hes. *Op.* 109) ricorda un trattato d'alchimia cinese, secondo cui mangiare oro mantiene la giovinezza. Si può anche ricordare che il dio figlio di Ptah si nutre d'oro e pietre preziose nella lettera di Thot a Osiride contenuta nella “Disputa di Horo e Seth” (vd. E. Bresciani [a cura di], *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1969, 353). Gli esempi tratti dall'ambito egizio li ho ricavati da F. Daumas, *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, “RHR” 149, 1956, 1-18; E. Cassin, *Le 'pesant' d'or*, “RSO” 32, 1957, 1-11; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago-London 1948; oltre che dalle pagine dedicate all'oro da J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris 1955, 193-228), che restano indubbiamente una delle più attente trattazioni dell'argomento. Il fr. di Agatocle di Cizico citato da Athen. 12.515a (*FGrHist* 472 F 3) per cui in Persia esistevano sorgenti della cosiddetta “acqua d'oro”, accessibile solo al re e al suo primogenito, può confermare questo nesso tra oro e nutrimento di persone, se non divine, certamente sacre (sulla sacralità del Gran Re cfr. per es. E. Will, *Le monde grec et l'orient*, I, *Le V<sup>e</sup> siècle (510-403)*, Paris 1972, 15). Se il crudele abbeveraggio imposto a Crasso da Orode (Flor. 3.11) ha valore di contrappasso “economico” per un peculatore, quello imposto da Mosè agli Israeliti (*Ex.* 32.20) ha forse quello di contrappasso “religioso”: nel ribellarsi a Mosè i fabbricatori del vitello d'oro si erano arrogati la prerogativa di “farsi degli *elohim*”.

Il dono prodigioso dell'oro a Rodi è dunque probabilmente molto di più che dono della prosperità o "simbolo di ricchezza miracolosa" (Lehnus), come farebbe pensare l'interpretazione, pur legittima e già antica, che l'associava strettamente all'idea di *πλοῦτος* alla quale esclusivamente e, direi, caparbiamente resta legato Verdenius (15). Ma è anche più di un semplice contrassegno d'un evento divino, come la nascita di Athenà. Esso equivale in un certo senso ad un *avviluppare* nella divinità, nell'immortalità, Rodi in generale (v. 34) e gli Eliadi in particolare (v. 49).

Esiste poi una ragione ulteriore per cui questa comunicazione della divinità a Rodi si attua proprio mediante l'oro: infatti se questo metallo è associato in genere alla sfera divina, lo è particolarmente a Helios, attraverso l'ovvio, anche se non esclusivo, denominatore comune dello splendore. Se è certamente superfluo documentare come questa analogia è valorizzata da autori di ogni tempo e di ogni cultura, di Pindaro basterà ricordare, oltre allo *σθένος ἀελίου χρύσεον* di *Pyth.* 4.144, l'esordio di *Ol.* 1, e soprattutto quello di *Isthm.* 5, in cui è Thea, madre di Helios, a valorizzare l'oro sopra ogni cosa. E proprio uno scolio a questo passo (III 242.13 sgg. Dr.) offre un primo esempio di quegli accoppiamenti fra metalli e corpi celesti che si ritroveranno varie altre volte nella storia dell'astrologia, spesso con variazioni, che però non toccheranno mai il nesso sole-oro (16). Ora Helios ha una parte centrale nella settima *Olimpica*, come del resto è naturale in un epinicio 'rodiese'. Il dio che detiene il possesso dell'isola (v. 70), l'aveva scelta quando era ancora sotto la superficie del mare (v. 62 sg.), poi si unì con lei (vv. 14, 70) e ne nacquero (v. 71) quei figli a cui consiglierà (v. 40) di essere i primi a sacrificare ad Athenà. È ben comprensibile che in un racconto così dominato da Helios sia proprio l'oro, presente fin dal principio dell'ode nell'immagine della coppa, e poi evocato dagli epiteti di Apollon (v. 32) e di Lachesis (v. 64), ad esprimere la divinizzazione di Rodi. La pioggia d'oro che pure è inviata da Zeus, è anche l'espressione condensata di un'unione permanente, quella di Rodi con Helios. A questo punto anche la tradizione conservataci dallo storico rodiese Gorgone (*FGrHist* 515, 18), per cui *Ol.* 7 fu trascritta a lettere d'oro e dedicata nel tempio di Athenà (il che conferisce all'ode la dignità di un testo sacro (17), acquista un significato più chiaro.

(15) *Op. cit.* a n. 5, 62.

(16) La cui fissità è testimoniata fra l'altro anche dal simbolo dell'oro nei manoscritti alchemici greci, che è costituito dal segno del sole ☉. Cfr. M. Berthélot (ed.), *Collection des anciens alchimistes grecques*, I, Paris 1888, 75 sgg. Nella tradizione poetica d'occidente, si arriva almeno fino alle "trombe d'oro della solarità" di Montale.

(17) Sulla crisografia vd. in generale C. Graux, in Daremberg-Saglio I 2.1134-40. Il procedimento sembra riservato a testi sacri, o comunque consacrati: le Sacre Scritture ebraiche furono precocemente trascritte in oro (vd. V. Gardthausen, *Griechische Paläo-*

*Ol. 7* è il documento del legame divino tra Helios e l'isola.

Un'accentuazione non banale della valenza economica dell'oro è contenuta nel libro di Bresson, e merita un'attenzione maggiore di quanta gliene sia stata concessa, anche se, come si vedrà, non è possibile accettarla fino in fondo. Bresson muove da un'istanza precisa, e del tutto condivisibile: per capirne la funzione in Pindaro è necessario considerarne l'oro sotto ogni aspetto, ivi incluso quello economico. Non che questo sia sufficiente ("il testo – precisa oltretutto Bresson – non è un riflesso della vita sociale"), ma è un punto di partenza necessario (p. 73). Da un lato, pur ricordando le osservazioni della Duchemin sull'oro come universale simbolico, Bresson rifiuta di ricondurre la causa di tale fenomeno al solo splendore del metallo, sottolineando invece che ciò che ne costituiva il primato, in Grecia e altrove, era la non-disponibilità, la rarità, la separazione, insomma, dall'uso comune (p. 99). Dall'altro, lo studioso francese richiama il fatto che l'oro nella Grecia del V secolo ricopriva da tempo un pieno ruolo monetario (nelle sue varie funzioni di misura dei valori e di strumento di circolazione e di accumulazione). Il che lo rendeva "la sintesi di tutte le mercanzie" (Marx) e il simbolo della ricchezza nella sua forma astratta. Possedere oro è dunque avere a disposizione del lavoro condensato, del lavoro astratto, quindi non lavorare, "pur avendo a disposizione tutti i beni possibili" (p. 94). Ecco spiegata la presenza dell'oro fra i beati di *Ol. 2*: i detentori della ricchezza non lavorano (vv. 68-71), ma per loro ἀνθεμα χρυσοῦ φλέγει. E la ricchezza, appunto, ἀστὴρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον ἀνδρὶ φέγγος. Qui è dipinta l'antitesi della condizione dell'uomo esiodeo: le *Opere* invitano al lavoro, ma anche per Esiodo questo è una maledizione, segno d'una caduta rispetto a quell'età dell'oro in cui l'uomo non lavorava: così, per Pindaro, il possesso dell'oro evita le pene del lavoro (p. 95). Ma anche in *Ol. 7* c'è una negazione dei valori esiodei. Gli Eliadi compiono un atto antiprometeico, omettendo il fuoco, e ricevono oro e *technè*: è praticamente uno scambio. Il possesso del fuoco, in Esiodo, implica Pandora, ossia la fecondità (un male, nella prospettiva esiodea, perché la terra dev'essere lavorata per fruttificare). "Congiunzione col fuoco è dunque l'equivalente della congiunzione con la fecondità e con il lavoro. In Pindaro, in *Ol. 7*, la dimenticanza del fuoco ha come contropartita un bene, il possesso dell'oro e il dominio delle *technai* che rendono possibili le nascite artificiali" (p. 95 sg.), quest'ultime essendo rappresentate dalle "statue simili a viventi" prodotte dagli Eliadi. Si ha dunque (semplifico lo schema di Bresson a p. 96) la seguente opposizione:

Hes: fuoco → Pandora (male): fecondità naturale

Pind.: non-fuoco → oro e *technè* (bene): fecondità artificiale.

*graphie*, Leipzig 1911<sup>2</sup>, I 214-17). Con la notizia per cui il testo portato dai Settanta a Tolomeo Filadelfo era scritto in oro su pelli cucite fra loro (*Ios. Ant. Iud.* 12.89-90) si può confrontare almeno un'altra tradizione: la leggendaria trascrizione dell'*Avesta* e del suo commento a lettere d'oro su 12.000 pelli di bue, o su tavolette d'oro (vd. per es. Pagliaro in A. Pagliaro-A. Bausani, *La letteratura persiana*, Firenze 1968, 31 sgg., con qualche fonte). – Claudio De Stefani mi ricorda le iscrizioni auree delle due coppe consacrate, rispettivamente a Zeus e ad Artemis, di cui si parla in Athen. 11.466.

Il mondo esiodeo è caratterizzato da matrimonio, lavoro della terra e sacrificio utilizzando il fuoco. "Il mito degli Eliadi definisce un mondo ove, per converso, non si tratta di matrimonio e di fecondità: Athenà è vergine, e la creazione artigianale che essa protegge è all'opposto della fecondità naturale (18). In secondo luogo, la pioggia d'oro che è inviata da Zeus è garanzia di ricchezza e di abbondanza. Infine... è con sacrifici senza fuoco che essi onorano Zeus e Athenà" (p. 96). La negazione dei valori esiodei fa degli Eliadi degli esseri paragonabili agli aristocratici di *Ol. 2*, la cui vita terrestre prefigura quella che avranno nel paradiso dei beati (p. 96 sg.).

Situandosi in questa prospettiva, Bresson riesce a dare ad ogni dettaglio dell'ode una collocazione significativa. Ciononostante, pur sorvolando su numerose difficoltà minori (19), è necessario sottolineare che questa lettura ha almeno un punto debole di fondo, quello già rilevato da P. Angeli Bernardini (*op. cit.* a n. 5, 173 sg.). L'oblio del fuoco sarebbe, secondo Bresson, un *bene* premiato da Zeus. Ma ciò va contro quanto esplicitamente indica il testo. I vv. 43-44 ἐν δ' ἀρετάν ἢ ἔβαλεν καὶ χάρματ' ἀνθρώποισι προμαθέος αἰδώς sono senz'altro una *gnome*, e l'aoristo è senz'altro gnomico. Che qui si tratti di un rispetto della previdenza, come interpretano i più (20), o di Prometheus, come vogliono altri, fra cui Bresson stesso (p. 47 sg.), in ogni caso è qualcosa che produce ἀρετὰ e χάρματα. L'esistenza di questa *gnome* è la più grossa pietra d'inciampo alla – peraltro brillante – interpretazione di Bresson, per cui gli Eliadi sarebbero ricompensati per aver

(18) Oltretutto, come aveva sottolineato precedentemente (p. 61 sg.), la sua stessa nascita è dovuta all'intervento di una *techne* (il colpo di scure di Hephaistos) ed ha diversi tratti che la oppongono ad una nascita naturale.

(19) Ne cito solo alcune. Per giustificare il fatto che gli Eliadi – il cui merito sarebbe nel 'rinneamento' del fuoco prometeico – ricevono in dono le *technai*, che pur sono associate al fuoco dal *Prometeo* di Eschilo e dal *Protagora* di Platone, Bresson adduce argomenti lambiccati ed ipotetici, fra cui spicca un'interpretazione impossibile del v. 53 δαέντι δὲ καὶ σοφία μείζων ἄδολος τελέθει (p. 52, dove oltretutto in αὐτὰ δέ del v. 50 sarebbe sottolineata la distinzione rispetto a un fantomatico dono di Prometheus, mentre l'opposizione è ovviamente allo Zeus datore dell'oro). Così l'interpretazione di *Isthm.* 5.1-3 è ugualmente sforzata: in σέο ἕκατι καὶ μεγασθενῆ νόμισαν κτλ., Pindaro sottolineerebbe che l'oro deve la sua potenza *anche* (καί) alla luce del sole, ma non *solo* a quella: ma qui καί è in anafora con il καί dei vv. 4 e 5 e il τ' del v. 7, come ha benissimo chiarito Privitera. La luce rivela l'eccellenza delle cose, oro, navi, cavalli, gare atletiche, tradizionalmente accostati nella *Priamel*. Inoltre, è strano che in *Ol. 2* sia proprio l'oro, che in generale è considerato metonimia dell'economia di scambio, a simboleggiare la ricchezza astratta degli aristocratici (tale caratterizzazione secondo Bresson 121 sarebbe stata impensabile per gli antenati degli Eratidi!).

(20) Non credo che possa appoggiare questa interpretazione quanto scrive Filostrato a conclusione del suo capitolo, parlando di Ploutos: γέγραπται καὶ βλέπων· ἐκ π ρ ο ν ο ί α ς γὰρ αὐτοῖς ἀφίκετο (2.27.4). Molto probabilmente Προμαθεύς è, come lo 'Eπιμαθεύς di *Pyth.* 5.27 già addotto da Gildersleeve, una semplice metonimia mitologica.

annullato gli effetti del furto prometeico. Se quella che Bresson chiama “spiegazione psicologica” – per cui Zeus e Atenà avrebbero comunque tenuto conto dell'intenzione degli Eliadi (21) – non può appoggiarsi, secondo lui, ad alcun elemento del testo (p. 48), la sua va addirittura *contro* il testo, che, dopo la *gnome* sopra citata, ribadisce che l'oblio (il νέφος λάθας) “distoglie la mente dalla retta via delle cose (per enallage, παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν ἢ ἔξω φρενῶν, 46 sg.) (22). Del resto, se – come giustamente pretende Bresson – si deve tenere presente l'insieme della tradizione mitica (p. 50) – ci troveremo davanti all'assurdo per cui il sacrificio *ápyron* degli Eliadi è più gradito di quello, pirico, degli Ateniesi e in generale di tutti gli altri sacrifici ‘prometeici’.

L'interpretazione ‘antiesiodea’ del mito degli Eliadi mi pare insomma forzare intollerabilmente i dati del testo. Il che non equivale a negare che su Pindaro possa aver giocato qualche ruolo anche il racconto esiodico, influenzando ad es. sulla scelta di un significante come προμαθέος. Nel complesso, poi, l'analisi di Bresson, per quanto filologicamente corripa, è molto ricca di osservazioni interessanti. In particolare, quelle sulle diverse qualità materiali dell'oro che ne facevano il simbolo dell'eternità della ricchezza (p. 104), rendendolo attributo divino per eccellenza. Ma, tutto sommato, a me resta difficile credere che, nella scelta di un significante come l'oro, siano stati determinanti i tratti economici rispetto alle connotazioni religiose che, del resto, Bresson è lungi dal negare (23).

A questo punto, non sono ancora stati presi in considerazione proprio quei racconti che, in fondo, avrebbero potuto essere richiamati per primi, cioè i due unici casi della mitologia greca in cui compare esplicitamente lo stesso prodigio della pioggia aurea: e ciò è tanto meno giustificabile in quanto entrambi sono presenti in Pindaro. Il primo, ed anche il più famoso, è ovviamente il mito di Danae, cui però Pindaro riserva un solo accenno in *Pyth.* 12.17 sg., ove, parlando di Perseus, dice υἱὸς Δανάας, τὸν ἀπὸ χρυσοῦ φαιμέν αὐτόρρυτον ἢ ἔμμεναι. Il secondo è una variante, documentata solo in Pindaro, del mito del concepimento di Heraklès: Tebe può annoverare fra i suoi maggiori momenti di gioia, come si legge in *Isthm.* 7.5

(21) È sostanzialmente la stessa spiegazione che dà Filostrato: ὅτι κάκεινοι τῆς Ἀθηνᾶς ξυνῆκαν (2.27.3).

(22) Non so se in generale la dimenticanza potesse valere da attenuante di una trasgressione a una legge divina (come pensa Bresson 50). Il suo accostamento ad Epimetheus, il cui oblio dei consigli del fratello (*Op.* 85 sgg.) è causa di mali, mentre l'oblio degli Eliadi è seguito da felicità, è ugualmente brillante, purché dell'atto mancato degli Eliadi non si faccia una *causa*.

(23) Si può anzi osservare come l'interpretazione economicistica del τέρας, già presente in Pindaro (vd. *supra* 112 sg.), ma probabilmente più antica, sia tutt'altro che inspiegabile: si veda quanto ricorda Cook (*op. cit.* a n. 4, 466 sgg.) della progressiva ‘monetizzazione’ della pioggia aurea di Danae. Anche la pioggia d'oro su Alkmene va soggetta a progressive reinterpretazioni (*id.* 518).

sgg., χρυσῶ μεσονύκτιον νείφοντα δεξαμένα τὸν φέρτατον θεῶν ἢ ὀπότε Ἄμφιτρούωνος ἐν θυρέτροις ἢ σταθεὶς ἄλοχον μετῆλθεν Ἡρακλείοις γοναίς. Ciò che accomuna questi due miti è appunto la rappresentazione dell'atto fecondatore di Zeus mediante la pioggia d'oro. In particolare, si potrebbe dire, la componente divina è richiamata dall'oro, e la fecondazione dalla pioggia.

Non c'è davvero bisogno di illustrare con esempi il nesso pioggia-fecondazione, sulla cui diffusione e pervasività da tempo gli studiosi hanno messo a disposizione materiali ed osservazioni in abbondanza (24). Il *locus classicus* della poesia greca in proposito è il fr. di Eschilo (125 M.) che inizia ἐρᾶ μὲν οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα, e in cui, come sappiamo dal testimone (Athen. 13.600 a-b), è Aphrodite a parlare, la stessa dea della cui potenza, in un frammento di Euripide citato immediatamente prima (898 N.<sup>2</sup>), è addotto ad esempio lo stesso fenomeno, la pioggia. Cook (*op. cit.* a n. 4, 454), che cita in proposito altri luoghi della poesia e della prosa greca, davanti alla notizia di Vitruvio (VIII *praef.* § 1), per cui Euripide riprendeva queste idee dalla filosofia di Anassagora, commenta giustamente che questo non sarebbe il primo caso in cui la filosofia greca parte da premesse folkloriche.

Va certamente ricordato che non sempre l'associazione è così scontata. Non sempre, dove in un racconto sono presenti la pioggia e l'unione sessuale, è possibile affermare che i due elementi sono connessi (25) e, per converso, non sempre l'elemento fecondativo è rappresentato così esplicitamente dall'acqua in forma di *pioggia* o *neve*. Chiaro comunque appare il caso dell'unione fra Zeus e Hera sulla cima del Gargaron nella famosa scena della Διὸς ἀπάτη, che si conclude con i versi significativi (Ξ 350 sg.):

(24) Si veda almeno, oltre a Cook *op. cit.* (a n. 4) 451 sgg.: M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1921, 26; R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951 (rist. 1988), *passim*, part. 190-93, 200-228, 230, 288; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964<sup>2</sup>, 165-87; D. Boedeker, *Descent from Heaven*, Chico, Calif. 1984, con altra bibliografia. Per la Cina, vd. le preziose informazioni di R. H. van Gulick, *La vita sessuale nell'antica Cina* (tr. it.), Milano 1987, 67-69.

(25) Secondo una tradizione argolica, la prima unione di Zeus e di Hera ebbe luogo sul monte Thornax, poi detto Kokkyx, dopo che il dio si trasformò in cuculo e scatenò una tempesta (*Schol. vet.* Theocr. 15.64, p. 311 sg. W.). Ma è difficile che qui la pioggia sia un tratto pertinente. Più probabile è che lo sia il vento dell'uragano (cfr. E. Jones, *Psychanalyse, folklore, religion*, tr. fr., Paris 1973, 238 sgg.). In ogni caso Hes. *Op.* 486 sgg. non prova un legame del cuculo con la pioggia, che è richiamata da Esiodo come fatto piuttosto inconsueto nella tarda primavera: cfr. Wilamowitz *ad loc.* Nel folklore il cuculo sembra associato piuttosto alla profezia: vd. Cook, *op. cit.* (a n. 4) 63 n. 6.

τῶ ἐνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἕσαντο  
καλὴν χρυσεῖην· στυλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔρσαι.

Non è difficile riconoscere, nelle gocce lucenti che cadono dalla nuvola d'oro, uno stretto equivalente della pioggia di Danae ed Alkmena. Anche nel *Peana* 6 di Pindaro troviamo una nube d'oro connessa con una scena d'amplesso, questa volta fra Zeus ed Aigina (fr. 52f.137 sgg.):

τότε χρύσειαι ἀέρος ἔκρυσαν κόμαι  
ἐπιχώριον / κατάσκιον νῶτον ὑμέτερον  
ἵνα λεχέων ἐπ' ἀμβρότων... (26).

Qui a tutta prima sembra che le “chiome auree di vapore” non corrispondano alla pioggia fecondante, ma che abbiano semplicemente la funzione di celare l'amplesso divino. Ruolo primario delle nubi (auree o meno) sembra infatti essere quello di denotare la maestà e l'*inaccessibilità* del dio: gli esempi sarebbero numerosi, e provenienti da varie culture (27). D'altra parte, andrà tenuto presente che l'idea di “vapore”, “umidità” è connessa a quella di fecondazione quanto quella di pioggia (28); ma certo le “gocce” di Ξ 351 – assenti dalla scena del *Peana* 6 – accentuano questo tratto (29).

Un frammento dell'*Inaco* di Sofocle (277 P.) è interessante da questo punto di vista: ξανθὴ δ' Ἀφροδισία λάταξ ἢ πᾶσιν ἐπεκτόπει δόμοις. D. F. Sutton segue l'opinione di W. Calder, per cui il frammento descriverebbe, attraverso una metafora presa dal gioco del cottabo, la passione di Zeus per Iò, e si domanda che senso abbia l'aggettivo

(26) Secondo l'integrazione esemplificativa di Snell (φίλων γόνων ἔτεκεν) αἰσ[ί]α σὺν εὐτυχί]α, Μυρ[μυδόνων ἄνακτα]. La Boedeker a p. 54 giustamente rettifica quanto aveva detto a p. 19; l'unione con Aigina è generativa; va forse ricordato che οὐκ ἀποφώλιοι εὐναί ἢ ἀθανάτων (λ 249 sg., Hes. fr. 31.2).

(27) Per non parlare delle teofanie bibliche, si può citare Hom. O 153, in cui Zeus è circondato da una nube profumata, mentre siede in trono sull'Ida; in *h. Hom. Ap.* 98 sg. nubi d'oro tengono separata Elethya dalla scena del parto di Letò così come, a N 523, separano Ares ed altri dei dal teatro di guerra; a Σ 203 sgg. Athenà manda una nube d'oro attorno al capo di Achilleus, che così viene raffigurato con tratti teofanici: ma anche qui si precisa subito dopo οὐδ' ἔς Ἀχαιοὺς ἢ μίσητο. In E 749-51 = Θ 393-95, le porte dell'Olimpo sembrano costituite da una fitta nube. In Pind. *Paeon.* 6.93 sg. Zeus siede sull'Olimpo fra nubi d'oro. Etc.

(28) Anche qui ovviamente non cito 'Belege', che abbondano dai presocratici almeno fino a Plutarco (ad es. *de Is. et Os.* 364A, C-E, 365B-C etc.), passando ovviamente per Talete, Ippone ed Aristotele: Onians *passim*, e part. 118, 487; Jones, *op. cit.* a n. 25, 257. Spesso i bagni di vapore sono ritenuti terapeutici della sterilità femminile (in Hippocr. *Mul.* 75 si parla di uno a base di urina; varie malattie che causano sterilità sono da curare con urina: vd. *Nat. Mul.* 362 etc.).

(29) Sulle “gocce” come sineddoche per “pioggia”, Kannicht (a proposito di ψακάδος di Eur. *Hel.* 2) cita anche Soph. fr. 636 P.

ξανθή (30). Non so se si debba necessariamente pensare ad una metafora: tutto il contesto di Ateneo 668b, fonte del frammento, parla espressamente di cottabo, e si cita in proposito un frammento del *Pleisthenes* di Euripide (557 N<sup>2</sup>.), che esprime lo stesso concetto mediante identici elementi di riferimento (Aphrodite, il rumore, la casa): πολὺς δὲ κοσ-σάβων ἀραγμὸς Κυπρίδος ἢ προσφδὸν ἀχεῖ μέλος ἐν δόμοισιν. Ma se di metafora si dovesse trattare, e se connotazioni si dovessero trovare in ξανθή, forse il valore di questo aggettivo, attribuito a λάταξ, si chiarirebbe meglio riferendosi alle gocce d'oro di Ξ 351 e della pioggia di Danae.

In generale, però, andranno tenute distinte dalle altre le rappresentazioni della pioggia fecondante, perché se è vero che la connessione della vita e della sua origine con l'elemento liquido in sé, e quindi anche con l'umidità, è incontrovertibile – e a documentarla basterebbe il lavoro di Onians –, nella rappresentazione della pioggia fecondante diventa pertinente un tratto, quello del *getto* o della *discesa* dell'elemento liquido; quest'ultimo può variare ed anche sparire: può essere espresso, oltre che dalla neve o dalla rugiada, anche dalle lacrime (31), semplicemente da uno schizzo d'acqua, o anche – e la cosa non dovrebbe stupire – dal sole stesso. Alcuni studiosi hanno infatti ravvicinato il mito di Danae ad altre storie di fecondazione da parte del sole o di stelle cadenti, attirando l'obiezione di Cook, per il quale la pioggia non è una rappresentazione molto naturale della luce del sole (32). Ora, se egli aveva certamente ragione ad imparentare la pioggia di Danae con altre storie di piogge fecondatrici, non è il caso di escludere il richiamo ai racconti solari proposto da Frazer. L'oro costituisce un elemento troppo chiaramente con-

(30) *Sophocles' Inachus*, Meisenheim 1979, 49; W. M. Calder III, *The Dramaturgy of Sophocles' Inachus*, "GRBS" 1, 1958, 137-55: qui a 146. Sutton, che sulla scia di Pearson interpreta ξανθός come "rosso", vede nell'aggettivo l'evocazione della cattiva sorte della casa di Inachus: il che mi pare estremamente improbabile.

(31) Anche qui la documentazione sarebbe abbondante (si tratta del motivo T 541.3 dell'*Index* di Thompson). In un frammento orfico (354 K.) le lacrime di Helios sono la progenie umana. Secondo un mito egizio, gli uomini nacquero dalle lacrime di Re (*ANET* 6, 8, 11, 366): M. L. West (*The Orphic Poems*, Oxford 1983, 212) confronta con questo il mito orfico di Phanes, che fa piovere dal suo capo pioggia abbondante, il che dà vita agli uomini dell'età dell'oro.

(32) Cook, *op. cit.* a n. 4, 473 sgg. L'accostamento di Danae ai racconti di fecondazione solare è di Frazer, *The Golden Bough*, VII, *Balder the Beautiful*, London 1913, 1.73 sg.; si riferisce alle meteore L. Radermacher, *Danae und der goldene Regen*, "ARG" 25, 1927, 216-18. Devo dire che il mio scetticismo sulla tesi di quest'ultimo, che vede l'origine del mito della pioggia d'oro nell'osservazione di una caduta di meteore particolarmente ricca ("eines reichlicheren Sternschnuppenfall"), è molto diminuito osservando una stampa d'epoca relativa alla pioggia delle Leonidi, avvenuta nel Nord America il 10 Novembre 1833 (riprodotta ad es. nel *Dizionario Enciclopedico Italiano* XI 684).

nesso alle immagini e alla simbologia solare. Non pertinente, in questi casi, va invece considerata l'opposizione, apparentemente radicale, fra sole e pioggia. Sono i *raggi* l'elemento caratteristico del sole ad essere facilmente assimilabili ad una pioggia, o per la precisione alla traiettoria delle sue gocce (33). Un confronto epico dimostra l'intercambiabilità dei significanti connessi ai due fenomeni. Un passo dell'*Inno omerico ad Apollon* descrive il dio che va ad accendere il fuoco nel penetrale del tempio delfico (vv. 440-444):

ἔνθ' ἐκ νηὸς ὄρουσεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων  
 ἀστέρι εἰδόμενος μέσῳ ἤματι· τοῦ δ' ἄπο πολλαί  
 σπινθαρίδες πωτῶντο, σέλας δ' εἰς οὐρανὸν ἴκεν·  
 ἐς δ' ἄδυτον κατέδυνε διὰ τριπόδων ἐριτίμων·  
 ἔνθ' ἄρ' ὅ γε φλόγ' ἔδαιε πιφασκόμενος τὰ ἄ κῆλα...

Qui il dio non è paragonato al sole, ma, come mostra il confronto con Δ 75-84, piuttosto ad una meteora. Ciò che interessa però è l'ultimo *hemiepes*, dove, pur dopo la conclusione della similitudine, l'atto con cui Apollon accende la fiamma è espresso dalla frase – di cui è oltretutto difficile stabilire con certezza la valenza metaforica – *πιφασκόμενος τὰ ἄ κῆλα*. Ora questa frase ritorna in un passo dell'*Iliade* (M 280), all'interno di una similitudine in cui si parla di una fitta nevicata:

ὥς τε νιφάδες χιόνος πίπτωσι θαμειαί  
 ἤματι χειμερίῳ, ὅτε τ' ὤρετο μητίετα Ζεὺς  
 νιφέμεν, ἀνθρώποισι πιφασκόμενος τὰ ἄ κῆλα.

Il fatto che la stessa metafora dei dardi sia predicabile di raggi di luce e di fiocchi di neve, dimostra come l'opposizione sole/pioggia possa perdere di pertinenza, confermando che il mito della pioggia d'oro, in quanto espressione di una fecondazione divina, può equivalere perfettamente a quei racconti in cui si parla di fecondazione ad opera del sole o di stelle cadenti. Quanto ai significati, infatti, è ben noto che anche l'elemento igneo, che si manifesti in forma di raggio solare, di fulmine, di favilla o altro, è concepito come procreativo in numerosi racconti (34).

(33) Forse una certa identità funzionale dei due elementi è crudamente riscontrabile in Eroda 8.3 sg.

(34) Oltre ai già menzionati Frazer, Cook e Radermacher, anche qui basta citare Onians, *op. cit.* (a n. 24), 155 sgg. Vd. poi, per quanto riguarda particolarmente il fulmine, W. H. Gögginger, *Das Werden des indoeuropäischen Gottesbegriffes*, in *Antiquitates Indogermanicae* (Gedenkschrift Güntert, Innsbruck 1974) 165-73; G. Nagy, *Perkunas and Perunĭ*, *ibid.* 113-31 (ma vd. già V. Pisani, *Akmon e Djeus*, "AGI" 24, 1931 [sezione Goidanich] 65-86). Nagy fra l'altro cita opportunamente la *Psychanalyse du feu* di G. Bachelard, Paris 1949 a proposito dell'analogia tra l'accensione del fuoco e l'atto sessuale.

Prima di proseguire, sarà bene sottolineare che il legame tra pioggia e fecondazione non è necessariamente connesso al racconto di una unione divina fra Cielo e Terra. Esso è fondato su un'analogia trasparente, che trova riscontro anche nella simbologia onirica; ed è questa analogia che ne spiega la diffusione e la persistenza indipendente in culture molto diverse, anche dove, del passaggio dall'osservazione cosmologica ad un simile mito ierogamico, per quanto ipotizzabile nella preistoria, s'è comunque perduta ogni notizia. Per fare un esempio, se è vero che i non molti luoghi dell'*Antico Testamento* dove affiora l'idea di una pioggia fecondatrice potrebbero anche essere spiegati con l'influsso della mitologia cananea [vd. per es. Is. 55.10, 45.8 (35); Os. 6.3], tale idea sopravvive anche nel giudaismo molto posteriore: il cosiddetto 'Trattato delle chiavi', presente nella letteratura targumica, midrashica e talmudica, parla delle "quattro (o tre) chiavi che stanno nelle mani del solo Dio e che egli non consegna né agli angeli né ai serafini né ad altri tipi di mediatori. Sono le chiavi della pioggia e dell'alimentazione, della sterilità e della risurrezione dei morti" (cfr. M. Pesce, *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo*, Brescia 1979, 47 sgg.). Ed è anche interessante un caso di reinterpretazione cristiana di un dato vetero-testamentario. Il salmo 72.6 "scenderà come rugiada sull'erba ll come acqua che irrorà la terra", nella versione dei Settanta suona καὶ καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον ll καὶ ὡσεὶ σταγόνες στάζουσαι ἐπὶ τὴν γῆν. L'equivoco era costituito dal termine ebraico *gēz*, che significa nello stesso tempo "vello" o "falciatura dei prati". Con questa versione i Settanta (e anche Simmaco, come risulta dalla *Hexapla* di Origene) ricollegavano questo distico all'episodio del libro dei *Giudici* (6.36-40), in cui Gedeone chiede a Dio di provargli la sua volontà di salvare Israele mediante un prodigio: "ecco, io metterò un vello di lana sull'aia: se c'è rugiada soltanto sul vello e tutto il terreno resta asciutto, io saprò che tu salverai Israele per mia mano, come hai detto". Dopo che Dio compie questo prodigio, Gedeone chiede la prova inversa: il

Tale analogia è evidente (cfr. Artemid. 2.10, p. 116.19 sgg. Pack); giustamente Bresson (181, 184 sg.) la coglie a proposito dei vv. 48 sg. di *Ol.* 7; Verdenius (*op. cit.* a n. 5, p. 68 n. 78) la trova ridicola, confermando in ciò la generale impressione di ristrettezza che dà il suo terzo (!) commento all'ode. Ma il termine "allusione", usato anche da Bresson, è equivoco. Un bell'esempio di non-alternatività tra fuoco e liquidi nella rappresentazione dell'atto fecondante divino è attinto dalla Boedeker (*op. cit.* a n. 24, p. 17) a Nonn. *Dionys.* 7.146 sgg., ove Semele sogna un albero abbattuto dal fulmine (sé stessa fecondata da Zeus) il cui frutto è scintillante "per la rugiada nutriente del Cronide": "clearly the dew drops embody Zeus' male fertilizing powers". Ma forse basterebbe ricordare con Cook *op. cit.* a n. 4, 874, che 'Υή è nome di Semele attestato fin dal V sec. (Ferecide, *FGrHist* 3 F 90e): cfr. Hesych. v 111, 'Υή· ἡ Σεμέλη ἀπὸ τῆς 'Υσεως.

(35) Questo passo è reso famoso, nella liturgia cattolico-romana, dalla versione di S. Gerolamo: *rorate caeli desuper et nubes pluant iustum ll aperiat terra et germinet Salvatorem*. A torto, secondo me, la *Bibbia di Gerusalemme* (*ad loc.*) interpreta *iustum* come maschile: è la giustizia divina, qui assimilata alla pioggia, come nel *Salmo* 61.11 allo stesso germinio, che feconda la terra e fa sì che ne germini il Salvatore.

vello resta asciutto e cade rugiada su tutto il terreno circostante. Ora è significativo che questo distico del *Salmo 72*, nella versione dei Settanta, ed il passo dei *Giudici* che ne è il presupposto, vengano letti da alcuni Padri della Chiesa come prefigurazione dell'Incarnazione: si veda ad es. Orig. *fr. caten. in Ps.* (M. XII 1496 D 6) ... ἀπὸ τοῦ εἰρημένου περὶ Χριστοῦ 'καταβήσεται κτλ.'; Tert. *adv. Marc.* 5.9.10 *descendit, inquit, ... placidum descensum eius et insensibilem describens de caelo in carnem*, con cui si può confrontare Athan. *exposit. in Ps. LXXI* (M. XXVII 324 D): καταβήσεται κτλ. ἄψοφητί, φησί· τοῦτο δὲ εἶπε διὰ τὴν λαθραίαν αὐτοῦ παρουσίαν. Si noti che un preciso parallelo con la pioggia di Danae non sussiste, poiché è il Cristo, oggetto del concepimento, ad essere paragonato alla pioggia, e non lo Spirito Santo. Ma l'analogia fra il vello dell'AT e Maria (vd. part. Proclo di Costantinopoli, *or.* 6.17 [M. LXV 756 D]); altri esempi in Lampe s.v. πόκος) è pur sempre innescata da quella tra pioggia e fecondazione, ben attiva, come si vede, a enorme distanza da ogni possibile influsso cananeo, e presente ancora nell'innografia della chiesa bizantina e latina e nell'omiletica fino almeno a Segneri e Bossuet (36).

Anche su questo punto, ignorando la vitalità e l'autonomia dell'idea di fecondità della terra, anzi negandola espressamente, Bresson mi pare forzi l'interpretazione di Pindaro. Da un lato, egli sottolinea giustamente che in *Ol.* 7 "l'emergere di Rodi corrisponde nello stesso tempo ad una nascita: Rodi è insieme una terra e una donna", una sposa ed un *kleros*, e mette in rilievo plausibilmente come quest'assimilazione sia funzionale all'ideologia della proprietà: "è la sposa legittima del proprietario terriero ad essere assimilata alla terra poiché è al centro del processo di riproduzione della stirpe, e dunque della comunità" (p. 28); l'assimilazione di Rodi ad un *kleros* e, assieme, ad una donna, crea l'illusione della 'naturalità' di un ordinamento sociale (appropriazione della terra-sfruttamento-riproduzione) che è invece storicamente condizionato. Dall'altro, egli va troppo oltre quando afferma che "non esiste una analogia spontanea tra la fecondità della donna e quella della terra" (p. 39, n. 54). Quest'analogia 'spontanea', derivata dall'osservazione cosmologica, è anzi il supporto che rende possibile la sua eventuale torsione ideologica. Naturalmente non è possibile discutere qui i presupposti antropologici di Bresson: egli non è il solo, in ambito marxista, a rifiutare l'originarietà del pensiero analogico, tesi non solo levistraussiana, ma condivisa anche da M. Godelier (*Horizon, trajectes marxistes en anthropologie*, Paris 1973, 367-92). È sufficiente dire che tutto il discorso che egli fa a p. 39 n. 54 per contestare che in *Ol.* 7.38 γαῖα μήτηρ contenga un riferimento alla maternità biologica della terra (contrapposta alla "maternità tutelare" di cui parla Benveniste, *Vocabulaire* I 209-15 e 255-76: ma Bresson avrebbe potuto riferirsi anche a P. Philippson, *Genealogie als mythische Form*, Oslo 1946! Vd. *infra* a n. 49) è superfluo e infondato. Quali che siano le con-

(36) Vd. ad es. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologna 1983, II 479. Sulla reinterpretazione cristiana del mito di Danae, vd. A. Wirth, *Danae in christlichen Legenden*, Prag-Wien-Leipzig 1892.

notazioni di μάτηρ (io tenderei a vedervi un epiteto fisso senza particolari implicazioni), il fatto che Ouranòs non sia qualificato come πατήρ non prova nulla. Consapevolezza della distinzione fra una spiegazione cosmologica e una mitologica del potere fecondante della pioggia è in tutto il bel lavoro della Boedeker (cit. a n. 24; vd. part. 11 sg., 113 sg.); l'una e l'altra comunque possono aver rafforzato (p. 20) l'analogia visiva tra sperma e rugiada (su cui vd. anche W. M. Clarke, *The God in the Dew*, "Ant. Class." 43, 1974, 57-73).

Se l'idea di pioggia, dunque, è così diffusamente collegata con quella di fecondazione, va detto che l'oro, a sua volta, assume in diverse culture il ruolo di rappresentazione del seme divino. In ambito sumerico e babilonese, è d'oro il seme di Enlil-Marduk e di Tammuz (37). Nel già citato racconto egizio "La disputa di Horo e Seth", il seme di Horo, sparso da Iside sulla lattuga di Seth, e da questi ingerito, uscirà poi dalla sua fronte sotto forma di un disco d'oro (38). Il dio indiano Agni riunisce attributi diversi, calore igneo, potenza fecondatrice e creativa, e colore dorato (39), ed il suo seme è d'oro. Secondo lo *Śatapatha Brahmana* (II 1.1.5), l'oro "brilla come il fuoco poiché è il seme di Agni" e in questo grande commentario liturgico è molto ripetuta l'asserzione per cui "l'oro è la vita immortale" (40). In Grecia, che io sappia, non è mai detto espressamente che l'oro è seme divino (41), ma questo è il presupposto evidente della storia di Danae e di Alkmene (nella versione pindarica).

Da tutto quanto abbiamo visto, appare evidente come la pioggia d'oro, quale che fosse la funzione assunta nella saga rodiese, era un simbolo troppo

(37) Vd. quanto cita E. Cassin, *art. cit.* (a n. 14) 10.

(38) Vd. Bresciani, *op. cit.* a n. 14, 352. Il confronto con questo racconto si deve a J. Duchemin, *op. cit.* a n. 14, 206 sg. D. C. Young (*Three Odes of Pindar*, Leiden 1968, 83 n. 2), pur giudicandolo interessante, dice "such things are impossible to evaluate". Le analogie fra i due miti possono comunque essere precisate. Zeus resta gravido dopo aver divorato Metis, che era incinta di lui stesso; Seth resta gravido dopo aver mangiato la lattuga cosparsa del seme di Horo. Entrambi, divinità maschili, "partoriscono" dalla testa, e in entrambi i casi si ha a che fare con l'oro, che costituisce il seme divino. Questi tratti non mi sembrano comunque sufficienti a rimandare ad un paradigma mitico comune: l'episodio di Metis non è contenuto (anche se sottintendibile) nel racconto pindarico, dove del resto l'identità dell'oro con il seme divino non è esplicitata.

(39) M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (tr. it.), Firenze 1979, 1.230 cita in proposito *RV* 4.3.1, 10.20.9.

(40) Diversi luoghi sono citati da Onians, *op. cit.* (a n. 24) 106 n. 11, e altri se ne potrebbero indicare. Utilizzo la tr. inglese di J. Eggeling *The Śatapatha Brahmana. According to the text of the Madhyandina School*, Delhi-Patna-Varanasi, 1966<sup>2</sup>.

(41) Vd. comunque 'Hρακλείους γοναίς di *Isthm.* 7.7, che Privitera rende con "seme eracleo", e il γονὰς χρυσορύτους di *Soph. Ant.* 950. In ambo i casi comunque il valore "seme" di γονή è soltanto possibile. Cfr. poi Duchemin, *op. cit.* a n. 14, 228.

chiaramente connotato come fecondativo, perché tale connotazione non agisse in qualche modo anche in *Ol. 7*. Ebbene, io credo che proprio qui abbia origine la difficoltà che ho esaminato nel primo articolo. Il nesso tra la pioggia d'oro, la celebrazione di una nascita divina, e più profondamente, la fecondità, era così forte, che la prima cosa che Pindaro ha sentito il bisogno di menzionare è stata la nascita di Athenà. L'accostamento dei due eventi nei vv. 34-37 non deriva dalla loro contemporaneità, che, come si è visto, è solo generica, ma dalla natura stessa del τέρας. Si è trattato sostanzialmente di una pura associazione di idee. E si noti che la forza evocativa di questo simbolo era tale da agire anche nel prosieguo del racconto. Come ha infatti osservato Bresson, e si tratta della più brillante osservazione del suo saggio, le "statue simili a viventi" sono anch'esse una prole, per quanto artificiale (42). Egli in effetti sottolinea un'opposizione di fondo tra acqua ed oro, la prima legata alla terra, alla fecondità, alla natura, il secondo alla ricchezza, alla tecnica, alla cultura (43). La pioggia di Rodi è "segno di una fecondità artificiale", e ad essa corrisponde la nascita di creature artificiali. Poco importa che Bresson, per coerenza con la sua impostazione, debba marcare un po' troppo la distinzione fra la pioggia d'oro di Danae e di Alkmena da un lato, e quella di Rodi dall'altro (44). Importante, dal mio punto di vista, è notare che in *Ol. 7* anche la seconda menzione della pioggia d'oro (v. 50) precede a brevissima distanza quella di una "nascita", quella "artificiale" del v. 52. Né questa, delle statue, né quella di Athenà sono, sul piano del racconto, c o n s e g u e n z a della pioggia; ma questa le ha richiamate in forza di una concatenazione ideativa fin troppo spiegabile.

Un'interpretazione quasi uguale alla mia è stata offerta da N. F. Rubin (*art. cit.* a n. 42). Anche per lei la pioggia d'oro "chiaramente (e necessariamente) evoca la presenza di Zeus nella forma di pioggia fecondante come

(42) Questo aspetto è colto molto bene anche da N. F. Rubin, *Pindar's Creation of Epinician Symbols: Olympian 7 and 6*, "CW" 74, 1980, 67-87, che osserva tra l'altro: "these particular creatures have come into being even though the Heliadae had forgotten the seed of fire..., i.e. the seed of life" (p. 35). Il riferimento è al v. 48; vd. sopra n. 34.

(43) Bresson 122-27. Un'opposizione fra oro e sfera della natura è rilevata anche da Nagy (*op. cit.* a n. 10, 177 sgg.): l'immortalità espressa dall'oro è in opposizione al ciclo naturale nascita-crescita-morte.

(44) Bresson 125: nella VII *Olimpica* piove oro, nella XII *Pitica* e nella VII *Istmica* è Zeus stesso a piovere sotto forma d'oro e ne nascono creature umane. Ma la differenza tra pioggia artificiale e naturale, ricavabile dal contesto, non annulla l'identità dei significanti. In tutti i casi è comunque dominante l'idea fecondativa. Cook (*op. cit.* a n. 4, 478 n. 4) ricorda a questo proposito un passo di Clemente Romano (*Hom.* 5.13, M. 2.184A) secondo cui Zeus Εἴμαξ [Ἰμαλία corr. Schwegler, cfr. Diod. 5.55 sg.] τῆ γηγενεῖ ἐν Ῥόδῳ διὰ ὀμβροῦ συνῆλθεν.

principio generativo familiare dalle ierogamie tradizionali” (p. 74). Anche per lei il prodigio crea l'attesa di una nascita, che quella di Athenà sembra soddisfare, poiché la sua menzione segue immediatamente nel testo. Anche per lei, infine, le “statue simili a viventi” del v. 2 costituiscono un'altra “nascita” da connettere, anche se non “logicamente”, alla pioggia di Zeus. Ma la Rubin non affronta il problema dell'incongruenza cronologica fra le due piogge d'oro (45), e di conseguenza non può vedere la spiegazione della sua origine nella natura del prodigio.

In realtà, l'idea dell'unione sessuale e della fecondità è stata da alcuni individuata più o meno in tutta l'ode, dai primi agli ultimi versi (46): ma non è questo che mi interessa esaminare. Non intendo nemmeno sfiorare il problema dell'unità dell'epinicio, né tantomeno riproporre la tesi equivoca del *Grundgedanke*: il fenomeno su cui sto fermando la mia attenzione è semplicemente quello della associazione di immagini. Se mai andrebbe sottolineata la natura inconscia del fenomeno, già benissimo intuita da Fraccaroli, e che oggi meriterebbe nuove indagini da parte di una critica ben più scaltrita metodologicamente (47). Che associazioni d'immagini si possano identificare non vuol dire affatto che

(45) Nel suo articolo si parla, di volta in volta, di “prima”, “seconda”, “prima (e/o seconda)” pioggia d'oro. A p. 74 n. 28 dice che né la tesi di una pioggia singola, né quella di una ripetizione del prodigio sono inattaccabili.

(46) Implicazioni del genere sono state viste dagli studiosi più vari (Boedeker, Bresson, Norwood, Rubin e forse qualche altro) e altre sono individuabili: nei vv. 1-6 (festa nuziale), e part. v. 2 δρόσφ, v. 8 νέκταρ χυτόν; v. 11 ζωθάλμιος; v. 14 παῖδ' Ἀφροδίτας; v. 28 sg. σκάπτω... σκληρῆς ἐλαίας; v. 48 σπέρμ' ἀνέβαν φλογὸς οὐ; vv. 68-70 (emersione di Rodi); vv. 71-73 (unione con Rhodos); v. 74 (generazione dei nipoti di Helios); v. 92 sg. κοινόν ἢ σπέρμα; v. 93 sg. ἔχει ἢ θαλίας καὶ πόλις. Il tema sarebbe degno di approfondimento. Bresson in particolare offre alle pp. 181-85 una lettura psicanalitica del mito rodiese, che, come s'è visto, è per lui essenzialmente un mito di fondazione dell'ordine sociale esistente. Esso è “costruito in maniera perfettamente omologa ai fantasmi attraverso i quali si costituisce il soggetto: parricidio, castrazione, etc.”. “Legando così ordine sociale e ordine sessuale, il discorso pindarico acquista straordinaria efficacia come strumento ideologico, poiché gioca su ciò che è fundamentalmente inconscio nell'uomo... Ogni ribellione si trova dunque a priori assimilata a una ricaduta nell'animalità” (p. 185).

(47) Si deve a D. C. Young (*Pindaric Criticism*, ora in W. M. Calder-J. Stern [edd.], *Pindaros und Bakchylides*, Darmstadt 1970, 1-95) la riscoperta dei grandi meriti di Fraccaroli, rispetto ai quali molti critici più celebrati hanno segnato un sostanziale regresso. Young però (p. 35) prende le distanze proprio dalla tesi principale del grecista veronese, cioè il ruolo principale giocato dall'inconscio nella tessitura degli epinici. Va da sé che solo se si tiene presente questo aspetto ci si sottrae alle obiezioni sollevate da van Groningen (*La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam 1960<sup>2</sup>, 363) o da M. S. Silk (*Interaction in Poetic Imagery*, Cambridge 1974, 74), sulla percettibilità dei simboli. “Associative imagery” è il termine usato da T. van Northwick (a proposito dell'*Inno ome-*

attorno ad esse il poeta abbia voluto edificare l'epinicio, e nemmeno che esse costituiscano il "nucleo generativo" dell'ode. Significa semplicemente che queste immagini si richiamano l'una con l'altra, e che è in questo reciproco richiamarsi, prima che nelle specifiche esigenze del racconto, che va ricercata la spiegazione della loro presenza nel testo. Così, in un'ode che in comune con *Ol. 7* ha di specifico quasi solo l'assoluta eccellenza, *Nem. 10*, si trovano i vv. 7-11

Διομήδεα δ' ἄμβροτον ξανθά ποτε Γλαυκῶπις ἔθηκε θεόν·  
 γαῖα δ' ἐν Θήβαις ὑπέδεκτο κεραυνωθεῖσα Διὸς βέλεσιν  
 μάντιν Οἰκλείδαν, πολέμοιο νέφος·  
 καὶ γυναιξὶν καλλικόμοισιν ἀριστεύει πάλαι·  
 Ζεὺς ἐπ' Ἀλκμήναν Δανάαν τε μολῶν τοῦτον κατέφανε λόγον.

Qui la pioggia d'oro non è esplicitamente menzionata, ma non so ritenere casuale il fatto che, al ricordo di Danae (Perseus è nominato poco prima) e di Alkmena, si trovino associate immagini come la nube, il color giallo o la terra che accoglie un fulmine, tutti elementi che abbiamo visto connessi alle diverse storie di seduzione da parte di Zeus.

Comunque sia, in *Ol. 7* esiste un altro momento che può essere ricollegato con la pioggia d'oro, ed è la terza parte dell'*excursus* mitico, che narra la nesogonia e l'unione di Helios con Rhodos. Se c'è un momento dell'ode in cui sembra facile cogliere l'idea di unione sessuale e di fecondità, è proprio questo. Da un lato, l'unione, da cui nascono sette figli, è esplicitamente menzionata ai vv. 71 sgg. (ma già il v. 70 la anticipa: ἔχει τέ μιν ὁ γενέθλιος ἀκτίων πατήρ). Dall'altro, non è difficile cogliere anche nei vv. 68-70 più di un elemento riferibile alla generazione:

τελεύταθεν δὲ λόγων κορυφαί  
 ἐν ἀλαθείᾳ πετοῖσαι· βλάστε μὲν ἐξ ἀλὸς ὑγρῶς  
 νᾶσος, ἔχει τέ μιν ὄξειᾶν ὁ γενέθλιος ἀκτίων πατήρ.

L'immagine dominante è certo la rosa che "sboccia" dal mare; ma appunto il verbo βλαστάνω, utilizzato altrove metaforicamente per indicare il nascere di un figlio (48); l'epiteto ὑγρός, certamente tradizionale, ma di cui non possiamo dimenticare la connotazione di fecondità (vd. sopra p. 122); l'ambiguità del verbo ἔχει; la sottolineatura γενέθλιος πατήρ (49); la menzione dei "raggi": tutto ciò non sembra senza significato, e va al di là dei

*rico a Hermès*, "CW" 74, 1980, 1-5) per un'idea certamente non nuova, specialmente in ambito pindarico.

(48) Vd. part. Pind. *Nem. 8.7* ἔβλασταν δ' υἱὸς Οἰνώνας βασιλεύς: qui la scelta di βλαστάνω per designare la nascita di Aiakòs, figlio di Zeus e di Aigina, ha probabilmente influito sulla scelta di Οἰνώνα per indicare l'isola.

(49) Anche qui Bresson parla di "paternità tutelare" pur ammettendo che a livello connotativo sia evocata la paternità biologica. Ma vd. quanto osserva West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966, 34, con utili rinvii.

pur innegabili riferimenti al mondo vegetale colti da Young (50), anche a non voler sottolineare le connotazioni richiamate da Bresson per il v. 71, πῦρ πνεόντων ἀρχὸς ἵππων οὐκ ἐκορυφαὶ λόγων ἐν ἀλαθείᾳ πετοῖσαι, in cui Norwood vedeva un'allusione al gettare il seme nella terra che lo accoglie (51).

La Rubin, che pure coglie bene, come s'è visto, le implicazioni della pioggia d'oro, nega però che l'emergere di Rodi dalle acque possa risultare da una "latente ierogamia", e che quindi sia ricollegabile alla pioggia d'oro. A prescindere dalla ovvia considerazione che, sul piano superficiale, quest'ultima non può che essere successiva alla rodogonia (52), la studiosa americana solleva sostanzialmente due obiezioni: 1) l'inseminazione maschile mediante pioggia sarebbe superflua ed anomala, poiché l'isola emerge dall'elemento umido, già fertile in quanto tale (p. 75 n. 31). 2) l'emergere delle isole equivale ad un loro passaggio dal non essere all'essere, che tradizionalmente non risulta da unione sessuale, ma da qualche impulso interno (p. 76). Ora io non so quali e quante nesogonie siano conosciute alla Rubin, così da consentirci di parlare di un modo tradizionale di raccontarle. Ma a me non interessa affermare, nemmeno sul piano della 'logica' del mito (a sua volta distinta dalla successione logica degli eventi narrati da Pindaro), che un prodigio come la pioggia d'oro possa avere come 'effetto' una nesogonia. A me preme rilevare come a questo prodigio, le cui implicazioni fecondative abbiamo esaminato, Pindaro ne faccia seguire un altro, che ha anch'esso, innegabilmente, le stesse caratteristiche: soltanto che, in questo caso, esse non appartengono, come nel caso della pioggia d'oro, ad un'unica immagine. Il racconto pindarico si snoda così dal v. 62: Helios vede sotto le acque del mare crescere una terra fertile; chiama Lachesis cinta d'oro a sanzionare la sua scelta; e seguono i vv. 68-71, le cui connotazioni sessuali abbiamo già visto. Chi tenga presente la stretta connessione che abbiamo ricordato tra oro e Helios da un lato, e tra i raggi del sole e la pioggia dall'altro (vd. sopra p. 117 e 124), non potrà non concedere almeno la possibilità che qui si trovino gli stessi elementi rappresentativi di una fecondazione divina che abbiamo già riscontrato. Solo che questi, nei vv. 62-71, non sono connessi: i raggi sono l'attributo di Helios, quello Helios che prima vede l'isola sommersa e poi la possiede (ἔχει), ma senza che l'atto fecondativo sia rappresentato di-

(50) Young, *op. cit.* (a n. 38) 88.

(51) Bresson 182; G. Norwood, *Pindaro* (tr. it.), Bari 1952, 247.

(52) Per quanto banale, tale precisazione è necessaria, visto che l'ultimo commentatore dell'ode, il già citato (a n. 5) Verdenius, p. 76, non riesce a cogliere la distinzione fra la cronologia del racconto e le associazioni d'immagini che ne prescindono. Anche la Rubin 75 n. 31 sente il bisogno di questa precisazione.

rettamente. Certo, dal v. 71 in poi, è esplicitamente narrata la μῆξις con Rhodos: abbiamo cioè comunque un'unione sessuale collocata dopo l'emersione dell'isola; e quindi anche qui possiamo rintracciare l'associazione d'immagini di cui si è detto. Io credo tuttavia che la Rubin abbia torto a negare, anche nella nesogonia vera e propria, l'effetto di quella che lei chiama una "latente ierogamia". Il dio Helios che guarda il mare da cui nasce l'isola ricorda infatti troppo da vicino un mitologema antico indiano, presente in differenti versioni, e compendiato da un passo dello *Śatapatha Brahmana* (II 1.1.5) già citato sopra (p. 127) a proposito dell'oro come seme divino: "Agni ad un tempo getta l'occhio sulle acque: "potessi unirmi con loro", pensava. Si congiunse con loro ed il suo seme divenne oro". Abbiamo qui diversi elementi che ci permettono l'accostamento con il racconto pindarico. Agni è dio igneo come Helios, e caratterizzato dal colore dorato; guarda le acque come Helios (al v. 62) ed il suo seme è oro, come è d'oro la pioggia di Zeus. Questo breve racconto costituisce di per sé nient'altro che una variante del tema della fecondazione delle Acque primordiali ad opera di un dio (53). Ora, pur senza avventurarsi nella mitologia comparata, o, peggio, ridiscutere le vecchie interpretazioni cosmogoniche del mito di Danae, mi pare che si possa tranquillamente affermare, a proposito di *Ol. 7*, che tra il prodigio della pioggia d'oro e la rodogonia sussista come un implicito comune, la connotazione fecondativa, che in entrambi i casi è riconoscibile, ma assente o dislocata sul piano del racconto, che *forse* redistribuisce e rifunzionalizza gli elementi originari di un mito ierogamico.

La pioggia d'oro ha dunque molti significati, e costituisce in un certo senso un fattore unificante le tre fasi dell'*excursus* rodiese. Essa è ciò che individua l'isola a cui deve dirigersi Tlepolemos nel primo momento del-

(53) A volte il dio fecondatore è un altro, come in un celebre inno del *Rgveda* (10.121), dove Hiranyagarbha (l'"Embrione d'oro") penetra e feconda le acque, che generano Agni. Sulle cosmogonie dell'India antica vd. per es. Eliade (*op. cit.* a n. 24) 246. Per altre varianti del mito del tuffo cosmogonico, vd. id., *Da Zalmoxis a Gengis Khan* (tr. it.), Roma 1975, 72-117. Egli pensa che questo mito, assente dall'Iran e dal vicino oriente antico, sia "parte di un patrimonio religioso di popolazioni preistoriche dell'Europa sudorientale" (p. 115). Per uno studio d'insieme degli epiteti "aurei" delle divinità della Grecia e dell'India, vd. G. Costa, *Il dio d'oro in Grecia e in India: lingua poetica e tradizione religiosa*, "AGI" 69, 1984. In part., egli confronta lo hapax χρυσσομόρφος (Soph. fr. 1127.2, epiteto di Zeus amante di Danae) con ved. *hiranyarupa*, dallo stesso significato, epiteto di Agni, e aggiunge "la comparazione qui istituita... trae conforto, secondo noi, dalla possibilità di scorgere, nel riflesso che ne danno i due epiteti, lo stesso mito. Si tratterebbe infatti di un antichissimo mito cosmogonico: la creazione universale è compiuta attraverso l'unione di un elemento igneo (fuoco, calore, luce, oro, seme virile = Agni e Zeus) e del principio acqueo (le Acque primordiali, la luna, la donna)" (p. 34 sg.).

l'*excursus* (54); e l'implicito sessuale del τέρας, da un lato si connette con la nascita di Athenà e le creature tecniche degli Eliadi, narrate nel secondo momento, dall'altro sembra anticipare ciò che sarà narrato nel terzo (primo, a livello di cronologia del racconto), ossia la nesogonia e l'unione di Helios con Rhodos. La differenza fra i tre nessi è però evidente: tra il primo e il secondo momento il nesso è unificante a livello superficiale; all'interno del secondo momento, esso è unificante sia a livello superficiale (generica contemporaneità fra il τέρας e la nascita di Athenà) sia a livello profondo (alla duplice menzione del τέρας segue ogni volta la menzione di una 'nascita'); fra il secondo e il terzo momento il nesso è ormai attivo solo al livello profondo.

Università di Venezia

MARIO CANTILENA

#### APPENDICE

Jacqueline Duchemin ha riesaminato, in un interessante articolo, l'*excursus* mitico di *Ol. 7*, con attenzione ai miti vicino-orientali, particolarmente babilonesi (55). Ha messo in rilievo, plausibilmente, il ruolo che Rodi deve aver giocato nel favorire l'incontro della cultura greca con quella asiatica, e le notevoli somiglianze che le figure di Athenà e di Helios dell'ode pindarica hanno con quelle di Ishtar e di Shammash. La studiosa francese si è soffermata inoltre su un racconto biblico del ciclo di Elia (*I Re 17-18*). In esso, dei due altari approntati, ma *senza fuoco*, per il sacrificio, quello di Elia – a differenza di quello dei profeti di Baal – viene acceso dal fuoco di Jahvè che cade dal cielo. A questo segno di benevolenza divina, ne segue un altro, e cioè la pioggia abbondante. I due elementi (rituale preparato in assenza di fuoco, e pioggia) sono entrambi presenti nel racconto pindarico, ma, secondo la Duchemin, senza essere chiaramente motivati, mentre hanno una logica chiarissima nella storia biblica. Pindaro avrebbe cioè reinterpretato elementi presenti in un racconto più antico, originato in Israele o in Canaan, e diffuso dalla Fenicia attraverso Cipro o Rodi.

Non so valutare la verosimiglianza di questa ipotesi, ma, a proposito di reinterpretazione di elementi narrativi, vorrei affacciarne un'altra, almeno parzialmente alternativa. Nel quarto libro del suo poema (1689 sgg.), Apollonio racconta come gli Argonauti, usciti dal lago Tritonio, e dopo aver pernottato a Creta (dove le

(54) Il nesso τῷ μὲν ὁ χρυσοκόμας... ἔνθα ποτὲ βρέχε θεῶν βασιλεύς ὁ μέγας χρυσέαις νιφάδεσσι πόλιν sembra voler spiegare perché Apollon abbia scelto proprio Rodi.

(55) *Art. cit.* a p. 113.

arti di Medea avevano eliminato Talos, il gigante di bronzo), vengano sorpresi dalla notte in mare: una notte particolarmente oscura e paurosa. Iason invoca Apollon, che, sceso dal cielo, e balzato su una delle rocce Melanzie, leva in alto il suo arco d'oro che, risplendendo nella notte, fa apparire alla vista una piccola isola delle Sporadi. In questa gli Argonauti sbarcano e costruiscono un santuario ed un altare ad Apollon Aigletes, denominando l'isola Anaphe. Dopo di che allestiscono un sacrificio, incompleto, come è inevitabile per chi si trovi su una spiaggia deserta. La libagione infatti è d'acqua, e non di vino, il che suscita lo scherno delle ancelle di Medea, *aition* della futura escrologia rituale. Dopo la partenza, Euphemos si ricorda di un sogno notturno: una zolla che teneva in seno si bagnava di gocce di latte, poi si trasformava in donna, cui l'eroe si univa. Al suo pentimento per essersi unito con quella che credeva sua figlia, la donna risponde dicendogli di essere figlia di Triton e di Libye. In effetti Triton (vv. 1552 sgg.) aveva donato ad Euphemos una zolla di terra; su consiglio di Iason, Euphemos la getta in mare, e da questa sorgerà l'isola di Kalliste, detta poi Thera.

In questa successione di episodi è riscontrabile qualche elemento comune al racconto di *Ol. 7*. In entrambi i casi, abbiamo un sacrificio imperfetto: la dimenticanza del fuoco in Rodi, e l'assenza del vino in Anaphe, ed entrambi costituiscono un *aition*. In entrambi i casi abbiamo un'isola che "viene alla luce". Nel caso di Rodi, emerge letteralmente dalle acque; nel caso di Anaphe, è resa visibile da Apollon; ma non dimentichiamo che nella versione di Conone (*FGrHist* 26 F 1, IL) anche Anaphe affiora (ἀνέσχευ ἡ γῆ ἐκ τοῦ βυθοῦ). In entrambi i casi, infine, abbiamo l'elemento della fecondazione di un'isola, anzi di una donna-isola. In Pindaro Rodi è fecondata implicitamente dalla pioggia d'oro, esplicitamente da Helios; in Apollonio – sia pure in sogno – è fecondata la zolla che poi diverrà Thera (56).

Questi racconti, e il IV libro di Apollonio in genere, abbondano di materiale folklorico: le isole fluttuanti, le zolle di terra dotate di poteri magici, le isole ricoperte d'oro, il mostro di bronzo, perfino il cavallo che nasce dall'acqua (vv. 1365 sgg.) etc.: tutti motivi rintracciabili nell'*Index* di Thompson. Sappiamo poi

(56) Su altri elementi comuni si può forse sorvolare: così la nascita di Athenà, narrata in *Ol. 7*, e ricordata in Ap. Rh. 4.1310, dove è collocata appunto presso il lago Tritonio; così anche le statue prodotte dagli Eliadi, che potrebbero ricordare il gigante di bronzo, di cui è narrato in Apollonio ai vv. 1638 sgg. Né la nascita della dea, né l'*automaton* cretese appartengono però alla tradizione rodia, e dovremmo pensare a un influsso diretto proprio dell'epinico pindarico; non vedo appigli specifici per quest'ipotesi, che del resto non ritengo assurda. L'oro della pioggia pindarica è comunque assente dal racconto apolloniano, salvo che per un particolare: l'arco che Apollon innalza non è d'argento, come di solito (così anche in Ap. Rh. 2.678), ma d'oro. Qui è evidente l'assimilazione di Apollon Aigletes a una divinità solare. Apollon χρυσότοξος è anche in Pind. *Ol.* 14.10.

che la storia della zolla di Euphemos era stata narrata da Pindaro nella IV *Pitica* (due anni dopo *Ol. 7*) (57) e che il rito anafeo era narrato anche dagli *Aitia* di Callimaco (fr. 7-21). Ma io ritengo ipotizzabile che Apollonio abbia avuto presente la stessa storia che è alla base dell'*excursus* di *Ol. 7*. Sappiamo che Pindaro si ispirò a saghe rodie almeno per la terza parte di questo *excursus* (cfr. v. 100 sg. φαντὶ δ' ἀνθρώπων παλαιαί ἢ ῥήσιες, e schol. *ibid.*, I 222.8 sgg. Dr.). È azzardato pensare che su Apollonio, che a Rodi visse, rielaborò e pubblicò il suo poema, e che dei sacrifici *ápyra* di Rodi, come sappiamo, si era occupato (cfr. *Schol. vet. Ol. 7.48*, I 219.25 sgg. Dr.), abbiano influito quegli stessi racconti rodiesi che soggiacciono all'epinicio per Diagora? Forse un collegamento del tutto esteriore di Anaphe con Rodi era costituito anche dal fatto che, sia a Lindos, sia ad Anaphe, era praticato un rituale escrologico: di entrambi si occupò anche Callimaco, e nello stesso contesto (fr. 7.19 sg.) (58).

M. C.

(57) Si può osservare come anche in quest'ode certe immagini sembrano richiamarsi l'una con l'altra, in part. l'idea di "fecondazione" e di "terra" (isola): vd. ad es. v. 42 sg. καὶ νυν ἐν τᾷδ' ἄφθιτον νάσφ κέχυται Λιβύας ἢ εὐρυχόρου σπέρμα; v. 52 sg. νᾶσον ἔλθόντες τέκωνται φῶτα κελαινεφέων πεδίων ἢ δεσπόταν· τὸν μὲν πολυχρύσφ ποτ' ἐν δώματι ἢ Φοῖβος... (dove si noti la presenza anche delle nuvole e dell'oro); e la sequenza vv. 251-60, dove sono presenti l'idea di μῆξις (sessuale e non), le metafore vegetali, l'isola e anche l'oro (del trono di Kyrene): si noti soprattutto 254 sg. καὶ ἐν ἄλλοδαπαῖς ἢ σπέρμ' ἀρούραις τουτάκις ἕμετέρας ἀκτίνος ὄλβου δέξατο, con l'immagine, in sé barocca e difficile, ma di cui si può intuire la genesi, dello σπέρμα ἀκτίνος ὄλβου.

(58) M. Astour (*Hellenosemitica*, Leiden 1967<sup>2</sup>, 113-22) ha sostenuto, in pagine certo molto discusse, ma suggestive, che Apollonio riecheggi sostanzialmente una cosmogonia semitica (notte, *fiat lux*, creazione della terra), e che Thera e Anaphe costituissero un'unità nel mito e nel culto. Non so quanto giustificato sia lo scetticismo con cui le sue tesi sono per lo più state accolte. Ma la presenza di insediamenti fenici a Rodi (*id.* 110) permetterebbe in ogni caso di conciliare la sua con la mia ipotesi.