

POETI E RE NEL PROEMIO DELLA *TEOGONIA* ESIODEA

Un vecchio problema posto dal proemio della *Teogonia* esiodea è dato dalla menzione dei βασιλῆες, i quali, esattamente come i cantori, sono posti sotto la protezione e la guida delle Muse (80 sgg.). Quale significato assume la presenza dei re in un contesto che celebra le Muse e l'arte da esse ispirata ai poeti? Si è pensato che la menzione dei re fosse suggerita dalle circostanze particolari della 'performance'. Essendo il poema destinato a essere recitato alla presenza di sovrani e altri personaggi autorevoli, il poeta avrebbe pensato di includere un loro elogio accanto a quello dei cantori all'inizio del poema¹. A ciò si è obiettato che una così diretta *captatio benevolentiae* non si addice alla poesia esiodea, che nelle *Opere* non risparmia dure critiche ai re². L'obiezione appare fondata; tuttavia l'alternativa proposta, secondo la quale l'immagine dei re nella *Teogonia* sarebbe complementare di quella offerta nelle *Opere*, non appare più convincente: le dure critiche rivolte ai βασιλῆες δωροφάγοι non hanno un carattere propriamente esortativo³, ma suonano come una netta condanna, che non ammette ripensamenti. In ogni caso questa interpretazione non spiega perché nel proemio della *Teogonia* i re siano associati ai cantori. Più recentemente si è tentato di interpretare questa relazione richiamando le condizioni storiche nelle quali entrambi operavano. Le leggi delle quali il re è depositario, in una società che non fa uso della scrittura, sarebbero tramandate oralmente, proprio come accade per la poesia⁴; nella sua qualità di giudice, il re dipenderebbe dalla memoria, non diversamente dal cantore.

(¹) U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916, 477; B. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam 1958, 260; M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966, 44 e 182.

(²) W. J. Verdenius, *Notes on the Proem of Hesiod's Theogony*, "Mnemosyne", ser. IV, vol. 25, 1972, 251 sg.

(³) Vd. in tal senso Verdenius, *art. cit.* 252, che richiama *Op.* 264: σκολιῶν δὲ δίκων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε; cfr. in tal senso anche M. Puelma, *Sänger und König. Zum Verständnis von Hesiods Tierfabel*, "Mus. Helv." 29, 1972, 94-98, il quale ritiene che i βασιλῆες δωροφάγοι diventino ἐχέφρονες attraverso il sostegno fornito dal poeta. Negli *Erga*, tuttavia, sull'intento esortativo prevale la condanna morale. Esiodo non si attende un mutamento nella condotta dei re. I versi delle *Opere* (in particolare 248 sgg.) richiamano quelli della *Teogonia* in quanto in entrambi i casi i re sono considerati nella loro qualità di giudici.

(⁴) Vd. C. P. Roth, *The Kings and the Muses in Hesiod's Theogony*, "Trans. Amer. Phil. Ass." 106, 1976, 336 sg.

Questa interpretazione incontra tuttavia una difficoltà nel contenuto specifico di questi versi. Esiodo non si riferisce genericamente alle leggi delle quali i re sarebbero depositari, ma in particolare alle *θέμιστες*, che essi sono chiamati a pronunciare attenendosi a un criterio di giustizia: πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας / ἰθείησι δίκησι (85 sg.). *Θέμιστες* sono le decisioni, i giudizi emessi dal re dopo aver ascoltato le ragioni delle parti⁵. Essi non risulteranno arbitrari perché il re si lascerà guidare da un criterio di equità, espressione della sua saggezza. I re non sono menzionati in quanto depositari della legge, che essi devono conoscere e quindi 'ricordare', ma in quanto 'rois de justice'⁶, depositari cioè di una saggezza che permette loro di distinguere con sicurezza le ragioni di ciascuno e quindi di giudicare rettamente. È questa loro qualità di giudici, insieme accorti e giusti, a essere lodata dal poeta. Tale modo del loro operare è chiaramente ribadito nei versi seguenti; essi sono definiti βασιλῆες ἐχέφρονες (88), una capacità che conferisce loro il potere di far cessare agevolmente le discordie (87).

Il prestigio di cui essi godono nell'ambito della comunità resta legato alle loro funzioni. I giudizi da essi espressi hanno l'autorità della legge. Le *θέμιστες* non sono soltanto espressione del personale giudizio dei re. Il medesimo termine designava gli oracoli comunicati dalla divinità⁷: questi rappresentavano delle "decisioni" (βουλαί), che la parte umana era tenuta a rispettare⁸. Le *θέμιστες* regali erano parimenti considerate di origine divina.

(⁵) Il termine ricorre con eguale valore in *Op.* 221: σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας; *Il.* 16.386 sg.: ἄνδρες... / οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας; vd. in tal senso LSJ s.v. (III.3), F. Pfister, *RE* XI (1922), s.v. Kultus, col. 2129 sg.; H. Vos, *Θέμις*, Assen 1956, 9-11; West, *op. cit.* 184; Verdenius, *art. cit.* 253; S. Deger, *Herrschaftsformen bei Homer* (diss.), Wien 1970, 82 (*Richtsprüche*). Meno persuasiva l'interpretazione come "leggi": da ultimo M. Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles-London 1986, 24 n. 16; M. Corsano, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina 1988, 38 sg. Sulle *θέμιστες* in rapporto alle δίκαι vd. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907, in particolare 32, 166-68.

(⁶) Uso il termine nel senso indicato da M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

(⁷) Vd. LSJ s.v. (III. 1); *Il.* 16.403; Pind. *Pyth.* 4.54; Hesych. τ 241 s.v. *θέμιστες*·μαντεῖα, χρησμοί; Hirzel, *op. cit.* 7 sgg.

(⁸) Vd. *Hymn. Ap.* 252 sg.: ... νημερτέα βουλὴν / πᾶσι θεμιστεῖοιμι; *Hymn. Merc.* 538, dove Apollo è colui che conosce Ζηνὸς πυκινόφρονα βουλήν; *Od.* 16.402 sg. (*θέμιστες* sono le βουλαί di Zeus); *Od.* 8.82. Anche il responso dell'oracolo di Dodona è una Διὸς βουλή; *Od.* 14.328 = 19.297; cfr. Strab. 7.7.11 (328); Hirzel, *op. cit.* 19 sgg.; da ultimo P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, 193 sg., il quale, senza riferimento specifico al passo esiodico, riconosce la sacralità delle funzioni regali, ma tende a escludere l'influsso di un'ispirazione sovranaturale sui re.

Solo nella misura in cui il sovrano non si atteneva ad esse, piegandole al suo arbitrio, la giustizia era violata e con essa l'ordine che regge il cosmo⁹. Tali caratteri fanno delle sentenze dei re una parola 'efficace', che realizza quanto afferma e contribuisce in tal modo allo svolgersi degli eventi. Essa può quindi riparare i torti, attribuendo a ciascuno ciò che è giusto. È questo un tratto particolarmente valorizzato nella *Teogonia*: λαοῖς / βλαπτομένοις ἀγορήφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι (88 sg.). Il verbo τελέω esprime, alla pari di κρᾶίνω, la particolare efficacia della parola nel senso anzidetto¹⁰. In virtù della sua forza essa provoca un mutamento che ristabilisce la situazione anteriore a quella prodottasi con l'offesa¹¹. Il nesso μετάτροπα ἔργα esprime quasi visivamente l'idea di riparazione, in quanto descrive il 'tornare indietro' delle azioni che hanno causato il danno e instaurato una condizione di iniquità. Non meno rilevante è la persuasione che la parola regale esercita sulle parti. I re inducono i litiganti ad accettare il giudizio "persuadendoli con dolci parole" (90 ... μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσι). Il verbo, come il sostantivo (παραιφασίς), designa l'azione di persuasione esercitata tramite il discorso¹²; essa permette di mutare pacificamente l'animo e gli orientamenti della persona. Quest'azione non è propriamente ingannevole (anche se in casi particolari può rivelarsi insidiosa), né si oppone al

(⁹) Vd. *Op.* 219-21, con l'immagine di Dike condotta (vd. ἄγωσιν) dagli ἄνδρες δωροφάγοι, invece che essere guida ad essi.

(¹⁰) Vd. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, Paris 1969, 35-42; Detienne, *op. cit.* 53 sg.

(¹¹) Bene intende Verdenius, *art. cit.* 255: "reversal in their feelings and actions"; più generico West, *op. cit.* 185: "they accomplish restitution". In *Il.* 24.213 e *Od.* 17.51 (ἄντιπα ἔργα) opera piuttosto l'idea di reciprocità. Nel medesimo verso βλαπτομένοις è stato inteso sia con valore reciproco (K. von Fritz, *Das Proömium der hesiodischen Theogonie*, 'Festschrift B. Snell', München 1956, 41 [= *Hesiod. Wege der Forschung*, hrsg. E. Heitsch, Darmstadt 1966, 309 sg.], Verdenius, *art. cit.* 254 sg., con richiamo a Herodt. 1.4; cfr. Wilamowitz, *op. cit.* 475), sia con valore passivo (West, *loc. cit.*). La prima interpretazione presenta il re più come un mediatore tra le parti che come un giudice. Ciò sembrerebbe poco adatto al testo esiodico, che insiste sul ruolo del re quale riparatore di torti. Ma probabilmente questi versi riflettono una delle funzioni più arcaiche riconosciute al sovrano, le cui sentenze, liberamente accolte, riconoscono al tempo stesso sia le ragioni che i torti delle parti venute a contesa. Per questo uso, che sembra testimoniato presso le società 'primitive', vd. Gagarin, *op. cit.* 20 sgg., che richiama il racconto erodoteo sull'ascesa al potere di Deioce: Herodt. 1.96-98.

(¹²) Vd. ad es. *Il.* 11.793 (la persuasione 'buona', indotta dalle parole di un amico), *Od.* 16.286 sg. (persuasione ingannevole, esercitata sui pretendenti); Pind. *Nem.* 8.32 sg.; cfr. Hesych. π 1022, s.v. παρφασίς· παραίνεσις· συμβουλία· παρηγορία ἢ ἀπάτη; Eust. ad *Il.* 14.216 sg., p. 979.34 sg.: ... παρφασιν, τουτέστι πειθῶ τὴν ἐξ ὁμιλίας; H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Lipsiae 1885, s.v. παραιφασίς; Detienne, *op. cit.* 67.

carattere di verità che inerisce alla parola del re¹³. Questi non inganna, ma ‘persuade’, facendo appello alla particolare forza che è insita nella parola. Questa non opera soltanto attraverso la razionalità del discorso, ma ad essa associa un'azione collaterale, che deriva dalla fiducia e dall'autorità che si riconosce al parlante. Essendo la parola del re, in questo simile a quella del poeta, espressione di ‘verità’, essa richiede per sè quella fiducia che l'azione di persuasione nel senso anzidetto sollecita nell'animo di chi ascolta. Nei versi precedenti il poeta aveva ricordato il nome delle Muse. Tra queste è Calliope, menzionata per ultima e che eccelle su tutte (79: Καλλιόπη θ' · ἥ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων). Essa è la Musa “dalla bella voce”, che si accompagna non soltanto ai cantori, ma anche ai sovrani (80: ἡ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ). Ed è proprio la parola, evocata dal nome della Musa, che consente di introdurre la lode dei re.

È utile seguire lo svolgimento dei pensieri anche nei versi successivi. Essi esaltano la parola regale, richiamandone il ruolo di guida all'interno della comunità. Sulla bocca dei βασιλῆες che intendono onorare le Muse versano la dolce rugiada, così che le parole scorrono fluide dalla sua bocca (83 sg.). Si ricorderà che la rugiada è un liquido di origine celeste, la cui natura era sentita come simile a quella del miele¹⁴. Le qualità attribuite al miele e alla rugiada ricorrono anche nella parola poetica, come insegna una lunga tradizione letteraria, ma sono presenti anche nelle sentenze ‘ispirate’ dei re. I versi seguenti lodano ancora la parola regale, mettendone in rilievo i vari aspetti: la sicurezza del giudizio (86: ἀσφαλῆως ἀγορεύων), l'efficacia (89), la forza persuasiva (90). A conclusione del breve *excursus* sono ancora menzionate le Muse: τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν (93). Ciò da un lato consente al poeta di concludere quanto

(¹³) La complementarità fra l'autorità del re e la persuasione esercitata dalle sue parole fu ben vista da Wilamowitz, *op. cit.* 475. Sulle relazioni fra ἀλήθεια e πειθώ vd. Detienne, *op. cit.* 62-64. Le funzioni riconosciute alla persuasione non sminuiscono il carattere di verità attribuito alla parola regale: vd. in tal senso P. Pucci, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore-London 1977, 17 sg., che parla di un “deflecting speech”; analogamente J. M. Duban, *Poets and Kings in the Theogony Invocation*, “Quad. Urb.” 33, 1980, 16, secondo la quale la persuasione indotta dai re sarebbe una “good deception”; M. B. Arthur, *The Dream of a World without Women: Poetics and the Circles of Order in the Theogony Prooemium*, “Arethusa” 16, 1983, 109: “their function [di re e poeti]... is to constitute the social order through fiction”. Partendo da altre premesse, Gagarin ha ricondotto unilateralmente l'intervento della Musa nella parola del re all'efficacia persuasiva della sua parola (*op. cit.* 25). Ma la persuasione non è dissociabile dalla verità e dall'autorità che inerisce alla parola ispirata e quindi anche a quella del re.

(¹⁴) Vd. W. H. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, Leipzig 1883, 13 sgg.; L. Preller - C. Robert, *Griechische Mythologie I*⁴, Berlin-Zürich 1894, 113; J. H. Waszink, *Biene und Honig als Symbol der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*, Opladen 1974, 6 sg.

aveva da affermare sui re e quindi di ritornare ai cantori; dall'altro ribadisce come siano le Muse, su consiglio di Zeus, a offrire al sovrano i benefici legati all'efficacia della parola. La ἱερὴ δόσις si estende quindi a tutti gli uomini, perché la saggezza dei re, ispirati dalle Muse, si rivela come benefica per l'intera comunità. La menzione delle Muse introduce e conclude la breve sezione dedicata ai re in una sorta di 'Ringkomposition'. L'insistenza con la quale i versi presentano le qualità della parola, considerata nei suoi vari aspetti, consente di comprendere meglio il senso dell'intervento delle Muse. È questo un aspetto importante, perché è proprio sul piano della parola che la sfera della poesia converge con quella della regalità. Sia i poeti che i re hanno ricevuto dalle Muse il dono di una parola efficace, espressione di verità. Essa possiede la forza di realizzare quanto afferma; non è soltanto un atto comunicativo, ma rimane strettamente vincolata al referente, o in quanto lo presuppone o in quanto lo determina. Non è una parola vana, come quella di chi è escluso dalla comprensione e dalla saggezza, le cui affermazioni restano inefficaci e incompiute¹⁵. Nel poeta ispirato l'efficacia della parola trova riscontro nella 'verità' degli eventi narrati (cosmogonia, genealogie eroiche e divine) e in genere nell'attendibilità dei contenuti (poesia gnomica e didascalica). Egli non è il portatore di un suo personale sapere. La verità del canto è garantita dall'intervento delle Muse che, guidando il poeta, assicurano l'attendibilità del suo messaggio. Egli dipende dalla volontà e financo dall'arbitrio della Musa, che può comunicargli i contenuti più diversi

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι¹⁶.

Nel caso dei re l'efficacia della parola si esercita nei giudizi che essi sono chiamati a pronunciare. Attenendosi a un criterio di equità, le sentenze dei βασιλῆες ἐχέφρονες (88) risulteranno anche giuste e quindi 'vere'. Nel pensiero arcaico δίκη e ἀλήθεια sono pienamente solidali¹⁷. Ristabilendo

(15) Vd. ad esempio Pind. *Ol.* 2.87; Aesch. *Cho.* 882. Al contrario le arti di Calcante sono οὐκ ἄκραντοι (*Ag.* 249); cfr. Detienne, *op. cit.* 57 sg.

(16) *Th.* 27 sg. Su questi versi, che non presuppongono una presa di distanza dalla poesia omerica, ma ribadiscono la totale dipendenza del poeta dal sapere della Musa, rinvio a quanto ho scritto in *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991, 146 sgg. e nel saggio *Il cantore e la Musa nell'epica greca arcaica* (di prossima pubblicazione).

(17) Vd. Detienne, *op. cit.* 33 sg., che ricorda, tra gli altri, il caso di Epimenide il quale, nella grotta di Zeus Diktaios a Creta, incontra sia Ἀλήθεια che Δίκη: *VS* 3 B 1 (I p. 32.19-21); cfr. Sim. fr. 642 P.; Hesych. α 2924 Latte, s.v. ἀληθής: δικαία ἢ δίκαιος; *Etym. Gud.* s.v. ἀληθής: ... τὸ μὴ λήθῃ τοῦ δικαίου ὑποπίπτον; *Etym. Magn.* 62.51, s.v. Viceversa anche il messaggio poetico non è soltanto vero ma anche giusto:

un equilibrio turbato dall'offesa, i re contribuiscono a realizzare quella giustizia divina che regola il cosmo. Per questo essi sono pubblicamente onorati come divinità (91: ... ἄν' ἀγῶνα θεὸν ὥς ἱλάσκονται) e mantengono particolari legami con Zeus (96: ἐκ Διὸς βασιλῆς). Questo aspetto è ben presente nei versi esiodei, che distinguono in tale ambito tra la posizione dei re e quella dei poeti. L'arte di questi ultimi deriva da Apollo e dalle Muse, ma solo l'autorità dei βασιλῆς deriva immediatamente da Zeus¹⁸.

Agenti della divinità suprema e della giustizia, i re sono anche ispirati dalle Muse, che conferiscono loro quella 'parola efficace', che ha un'origine divina. I poeti invece possono cantare e celebrare un ordine già esistente, voluto dalla divinità - in ciò consiste la 'verità' di cui essi sono depositari - ma non hanno il potere di intervenire su di essa. Con i re essi condividono anche l'efficacia persuasiva della parola: πειθῶ si accompagna normalmente ad ἀλήθεια¹⁹. Si tratta in questo caso di una buona πειθῶ, in quanto a ciò che si riconosce come giusto e vero si attribuisce anche la capacità di piegare l'animo e di mutare le convinzioni. Nel re saggio, come nel poeta ispirato, la verità dei contenuti e la persuasione che essi esercitano si integrano a vicenda, costituiscono un unico messaggio di verità, comunicato agli uomini attraverso la mediazione delle Muse.

L'affinità tra re e poeti trova infine un ulteriore punto di confronto nel conferimento dello scettro. Esso rappresenta un particolare segno di distinzione. Chi lo porta, anche provvisoriamente (l'araldo, chi parla nella pubblica assemblea), è sotto la protezione della divinità. Esso è un bastone sacro, che conferisce autorità. La divinità che lo detiene può accrescere, tramite esso, le capacità e la forza del destinatario umano. È in tal modo che nell'*Iliade* Poseidon accresce il vigore dei due Aiaci impegnati nella lotta: ... σκηπανίῳ γαιήοχος ἐννοσίγαιος / ἀμφοτέρω κεκόπων πλῆσεν μένεος κρατεροῖο²⁰. Nella *Teogonia* il dono del canto è conferito dalle Muse

Detienne, *op. cit.* 60 sg. (e i luoghi ivi citati).

(¹⁸) 94 sgg.: ἐκ γάρ τοι Μουσέων.../ ἄνδρες αἰοδοί.../ ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς. L'espressione non è da intendere né in senso strettamente genealogico (così West, *op. cit.* p. 187), né in senso astratto (Verdenius, *art. cit.* 256: "through the agency of"). Essa richiama le funzioni esercitate dal re e dal poeta, che sono di origine divina; in tal senso il cantore è definito anche θεῖος αἰοδός: vd. ad esempio O. Falter, *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern* (diss.), Nürnberg 1934, 78 sg.; A. Kambylis, *Der Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg 1965, 11 sg.; G. Lanata, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963, 6 sg.

(¹⁹) Vd. *supra* n. 13.

(²⁰) *Il.* 13.59-61; Pfister, *RE* cit. 2128 sg. Sulle origini e sulle funzioni dello scettro vd. Hirzel, *op. cit.* 71 sgg.; F. J. M. de Waele, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian*

al poeta attraverso la consegna dello scettro. Esso accresce le qualità, fisiche e psicologiche, del futuro cantore; egli raggiungerà una conoscenza superiore e sarà in grado di praticare un'arte divina, fino a quel momento a lui estranea. Lo scettro è naturalmente anche il simbolo della sovranità. Nell'*Illiade* Agamennone possiede lo scettro affidatogli da Zeus²¹. Esso fu costruito da Efesto per Zeus, che lo consegnò a Hermes perché fosse un retaggio nella famiglia di Pelope²². Il sovrano, legittimato a esercitare il potere, riceve al tempo stesso la forza necessaria per adempiere al suo ufficio. In particolare lo scettro distingue la figura reale nella sua qualità di giudice²³. Nell'*Illiade* è nominato insieme alle θέμιστες in un nesso formulare che denota il carattere tradizionale dell'associazione²⁴. Minos, figlio di Zeus e giudice nell'Ade, è rappresentato nell'*Odissea* con lo scettro d'oro fra le mani, nell'atto di amministrare la giustizia fra i defunti: χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσιν²⁵. Con la figura del sovrano fornito di scettro e amministratore di giustizia, rientriamo in un ambito specificamente esiodeo. Nella *Teogonia* sono richiamate innanzitutto le sue qualità di giudice che, con le sue sentenze, si fa collaboratore della giustizia divina. Sia nel caso del poeta, quindi, sia in quello del sovrano la consegna dello scettro muta lo *status* della persona, gli conferisce un'energia e dei poteri nuovi, ne determina e al tempo stesso ne sanziona la nuova condizione.

Su questo punto la prossimità di funzioni tra poeti e βασιλῆες può risultare anche più stringente. Se, come ritiene Benveniste, lo scettro era originariamente il bastone di marcia, quindi quello del messaggero, esso qualifica il suo detentore come un personaggio sacro, la cui missione specifica consiste nel trasmettere un messaggio autorevole²⁶. Conferendo lo scettro ad Agamennone, Zeus ne fa il legittimo detentore del potere, in quanto il sovrano è autorizzato a parlare in suo nome. Anche per questa via si è condotti a valorizzare il ruolo svolto, in questo modello, dalla comunicazione: le θέμιστες designano le sentenze del re, ma anche il messaggio divino. Ciò significa che, finché il sovrano non le piega alla

Antiquity, Nijmegen 1927; Benveniste, *op. cit.* II 29-33; Deger, *op. cit.* 80-87; Carlier, *op. cit.* 190-94. In rapporto all'ispirazione poetica: H. M. - N. K. Chadwick, *The Growth of Literature I*, Cambridge 1932, 653 sgg.; R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951, 456 e n. 2; Lanata, *op. cit.* 26; West, *op. cit.* 163 sg.

(²¹) *Il.* 2.205 sg.; 9.98 sg.

(²²) *Il.* 2.100 sgg.

(²³) Vd. Pind. *Pyth.* 4.152 sg.; Apollon. 4.1178 sg.; Hirzel, *op. cit.* 75 sgg.; de Waele, *op. cit.* 120-22.

(²⁴) *Il.* 2.206; 9.99

(²⁵) *Od.* 11.569.

(²⁶) Benveniste, *op. cit.* 32.

propria volontà personale, il giudizio da lui espresso riflette anche la volontà della divinità suprema. Analogamente, nel caso del poeta, il canto è affidato alla parola del poeta, ma al tempo stesso è un messaggio veritiero di cui si fa garante la divinità. Il ruolo della Musa, in entrambi i contesti, valorizza questo aspetto comunicativo e verbale, particolarmente forte nel modello greco della comunicazione, sia nel caso dei poeti sia in quello dei re.

Tale dono divino non si accompagna, almeno nel mondo greco, a particolari doti di veggenza²⁷. La saggezza che le Muse comunicano al poeta è della medesima natura di quella che i poeti comunicano agli uomini: si affida cioè alla parola. Sul piano fisico l'ispirazione produce un potenziamento delle capacità del soggetto. La *ἱερὴ δόσις*, conferita dalle Muse ai sovrani, richiama lo *ἱερὸν μένος* del quale essi sono dotati in Omero²⁸. In entrambi i casi la divinità interviene in forme affini: essa determina un accrescimento di energie che si risolve nel conferimento di nuove attribuzioni. Come notava giustamente Dodds, il *μένος* non costituisce un organo permanente della vita mentale (come, ad esempio, il *θυμός* e il *νόος*), la sua presenza definisce piuttosto uno stato della mente²⁹. Esso modifica una precedente condizione, contribuendo ad esaltare le capacità del soggetto.

Concludendo, possiamo affermare che la menzione dei re a questo punto della *Teogonia* non appare né casuale né dettata da circostanze puramente esterne. Poeti e re presentano vari tratti convergenti, in primo luogo il carattere divino della parola, insieme vera ed efficace. È Calliope, la Musa dalla bella voce, a introdurre i versi dedicati al sovrano. In entrambi i casi il con-

(²⁷) Non persuade su questo punto l'interpretazione di J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965, 53, e di Detienne, *op. cit.* 47-49. Luoghi come *Il.* 1.70 (*ὅς ῥ' ἦδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα*; cfr. *Hes. Th.* 32 e 38) mostrano come l'indovino e il poeta condividano una sapienza che riguarda sia il presente che il passato e il futuro, ma questa non si configura come un dono di veggenza. Cfr. in tal senso P. Murray, *Poetic Inspiration in Early Greece*, "Journ. Hell. St." 91, 1981, 93 sg.

(²⁸) Nell'*Odissea* lo *ἱερὸν μένος* è attribuito ad Alcinoos (7.167) e ad Antinoo (18.34). L'attribuzione a questi personaggi può essere casuale, tuttavia la medesima idea era espressa da *ἱερὴ ῥις*, con valore metrico diverso, nella formula *ἱερὴ ῥις Τηλεμάχοιο*: 2.409, 18.405 etc.; vd. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1959, 22 n. 47; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1975⁴, 28 sg. Anche se queste espressioni dipendono dalla dizione formulare e quindi non conservano un valore letterale, esse riflettono credenze e modelli ereditati dal passato e sopravvissuti nella poesia epica. Sulle funzioni del *μένος* in Omero vd. anche Onians, *op. cit.* 51 sg.; D. B. Claus, *Toward the Soul*, New Haven-London 1981, 24-26; J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, 57-60.

(²⁹) Dodds, *op. cit.* 8. Sul *μένος* in rapporto all'ispirazione poetica vd. E. Robbins, *The Concept of Inspiration in Greek Poetry* (diss.), Toronto 1968, 131 sgg., che tuttavia considera il *μένος* un organo permanente della persona.

ferimento del nuovo potere trova una sua materializzazione nello scettro, capace di comunicare a chi lo porta una forza e un'autorità di origine divina. L'intervento delle Muse è essenziale nell'assicurare il conferimento di questi caratteri a una parola che, sia nel caso dei poeti sia in quello dei re, si presenta come ispirata. In tal senso sia il re che il poeta operano in un unico ambito. Entrambi sono signori della parola; questa, a sua volta, è dotata di tutti quei caratteri che ne potenziano al massimo l'efficacia. Ed è proprio su questi che il poeta indugia più a lungo. Tale rispondenza puntuale non si risolve ciononostante in perfetta identità. Il ruolo delle Muse è più marcato nel caso dell'ispirazione poetica, mentre il potere dei re deriva direttamente da Zeus. Tuttavia nella misura in cui entrambi affidano il loro messaggio alla parola essi sono i prescelti dalle Muse e si trovano in una speciale relazione con esse.

Il tipo di sapienza che Esiodo attribuisce al sovrano non è apparentemente confrontabile con altri modelli noti dalla poesia o dal mito greco. Talune incomprensioni nell'esegesi di questi versi sono dovute anche alla difficoltà di stabilire confronti. È opportuno pertanto riconsiderare questo punto in rapporto all'interpretazione proposta di questo passo della *Teogonia*. Il modello del re saggio ed equo amministratore della giustizia è rappresentato nel mito greco dalla figura di Minos. Nell'*Odissea* è detto figlio di Zeus; egli esercita le funzioni di giudice nell'Ade reggendo tra le mani lo scettro d'oro: χρύσειον σκήπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσιν³⁰. La sua saggezza è il risultato di una relazione personale e periodica con Zeus, che egli incontra ogni otto anni nell'antro a lui sacro sul monte Ida³¹. Nel *Catalogo* esiodeo era definito βασιλεύτατος, aveva lo scettro di Zeus e regnava su molti popoli³². Nel medesimo antro sul monte Ida si trovava anche la tomba di Zeus, come vide già Rohde³³. Non sappiamo se Minos ricevesse in sogno i messaggi di Zeus. La tradizione pone l'accento sul fatto che egli era confidente (ὄαριστής) della divinità suprema. Ciò lo rendeva il più giusto dei re (un tratto particolarmente valorizzato nel *Minos* platonico) e, dopo la morte, il primo dei giudici nell'Ade.

Relazioni particolari di sovrani e di alti magistrati con la divinità sono testimoniate anche dalla consultazione di oracoli incubatori. Ancora in età

(³⁰) *Od.* 11.568-71; cfr. *Plat. Min.* 319c.

(³¹) *Hom.* 19.178-80; cfr. *Plat. Gorg.* 526cd; *Min.* 319de; *Leg.* 624b; *Strab.* 10.4.8 (476), 16.2.38 (762). Per una tradizione analoga su Pitagora ed Epimenide vd. *Porph. Vita Pyth.* 17; *Diog. Laert.* 1.109 (= *VS* 3A1).

(³²) *Hes. fr.* 144 M.-W. (*Plat. Min.* 320d).

(³³) *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen-Leipzig 1903, 130 sg.

storica i re spartani e gli efori mantenevano rapporti con il santuario di Pasiphae, sulla costa occidentale della Laconia, dove si praticava l'incubazione³⁴. Il poeta, che pure esercitava una funzione pubblica di rilievo nella Grecia arcaica, non riceveva normalmente in sogno il dono del canto. Il motivo tuttavia ricorre nella tradizione biografica, come mostrano alcuni racconti sull'iniziazione poetica (da Pindaro a Eschilo e Platone)³⁵. La stessa ispirazione poetica di Esiodo, quale è narrata nel proemio della *Teogonia*, fu interpretata in età ellenistica come un'esperienza onirica³⁶.

Il tipo di sovrano giusto e ispirato dalle Muse, quale è delineato da Esiodo nei versi esaminati della *Teogonia*, presenta più marcati tratti in comune con il re Pittheus, il mitico sovrano di Trezene. La presentazione più ampia e interessante su questo personaggio è fornita da Pausania, che pone la figura del re al centro di una serie di tradizioni e di culti che presentano tratti piuttosto arcaici³⁷. La tomba di Pittheus sorgeva sull'agorà, dietro il tempio di Artemis Soteira. Su di essa erano tre θρόνοι di pietra bianca. Uno di essi apparteneva a Pittheus; qui il sovrano amministrava la giustizia, insieme con altri due personaggi minori, dei quali Pausania tralascia di riferire il nome³⁸. Non lontano dalla sua tomba era il santuario delle Muse, opera di Ardalo, figlio di Efesto (οὐ πόρρω δὲ ἱερὸν Μουσῶν ἐστι, ποιῆσαι δὲ ἔλεγον αὐτὸ Ἄρδαλον παῖδα Ἡφαίστου)³⁹. Qui il re insegnava l'arte del discorso (λόγων τέχνην); ai tempi di Pausania gli era attribuito anche un libro di retorica, che lo stesso Pausania afferma di aver letto. Non lontano dal μουσεῖον sorgeva un altare antico (βωμὸς ἀρχαῖος), opera anch'esso di Ardalo, sul quale si sacrificava insieme alle

(³⁴) Vd. Plut. *Ag.* 9; *Cleom.* 7.3; Cic. *De div.* 1.96; Tert. *De an.* 46. Al medesimo oracolo fa probabilmente riferimento Apollonio, in *Paradoxographorum Reliquiae* (ed. A. Giannini, Milano 1965) 49.2, dove la lettura Πασιφάης è preferibile a Πασιφίλης. Questo santuario è da identificare con quello di Ino, descritto da Pausania (3.26.1): vd. S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, 246-50; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Lund 1906, 430 sg.; L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, 21.1 sgg.; K. Scherling, *RE* XVIII 4 (1949), s.v. Pasiphae, col. 2070.

(³⁵) Vd. *Scholia vetera in Pindari Carmina* I, Lipsiae 1903, p. 1.6-11 Dr.; cfr. Paus. 9.23.2 (Pindaro); Paus. 1.21.2 (Eschilo); Ael. 12.45 (Pindaro e Platone).

(³⁶) Vd. Kambylis, *op. cit.* 55-59; West, *op. cit.* 158 sg.

(³⁷) Paus. 2.31.2 sgg.

(³⁸) Paus. 2.31.3. Sull'agorà di Trezene, tuttora poco nota archeologicamente, vd. N. D. Papachatzis, Πανσσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις II, Atene 1976, 241 sgg.; Pausania, *Guida della Grecia* II, a cura di D. Musti e M. Torelli, Milano 1986, 315 sg.

(³⁹) Paus. 2.31.3. Ad Ardalo si attribuiva anche l'invenzione dell'aulo; da lui le Muse presero il nome di ἀρδαλίδες; vd. anche Plut. *Sept. sap. conv.* 4 (149fg); St. Byz. s.v. Ἄρδαλίδες. L'aulo era lo strumento "caro alle Muse" prima dell'invenzione della lira da parte di Hermes: *Hymn. Merc.* 450-52.

Muse e a Hypnos. Questa presentazione di Pittheus risulta di particolare interesse, perché la figura del sovrano locale, rappresentato nelle sue funzioni di giudice, è associata al tempo stesso alle Muse e all'arte della parola. La saggezza, le funzioni di giudice da lui svolte nell'agorà di Trezene, non possono infatti essere dissociate dal culto delle Muse e di Hypnos, praticato nella medesima area. A Pittheus si attribuiva anche la costruzione dell'altare delle Θέμιδες, situato non lontano dal tempio di Artemis Lykeia⁴⁰. La notizia ribadisce ulteriormente le specifiche funzioni di giudice svolte dal sovrano. Anche nella rimanente tradizione egli si distingue per le doti di saggezza e di rispetto verso la divinità⁴¹. Se consideriamo nel complesso le funzioni da lui svolte nelle tradizioni trezenie, possiamo riconoscere in essa alcuni tratti arcaici tipicamente esiodei. Ricorderemo in particolare: a) gli aspetti di sovrano 'saggio', dedito all'amministrazione della giustizia; b) il ruolo che nell'attribuzione di tale saggezza è svolto dalle Muse; nella *Teogonia* esse ispirano il sovrano, a Trezene dovevano svolgere una funzione analoga, come suggerisce la vicinanza del θρόνος e della tomba del re con il μουσείον e l'altare delle Muse e di Hypnos; c) tale intervento della divinità operava attraverso la parola; questo tratto emerge chiaramente nella presentazione esiodea, ma è ben chiaro anche nelle tradizioni trezenie, dove, nell'età di Pausania, era possibile attribuire a Pittheus un manuale di retorica; d) la forza di persuasione, che caratterizza la parola regale in Esiodo, sembra riflettersi nel nome stesso di Pittheus, che presenta la medesima radice di πείθω⁴².

Una relazione tra il re e le Muse è attestata anche per Sparta. Sull'acropoli, alla sinistra del santuario di Athena Χαλκίοκος, sorgeva un santuario

(40) Paus. 2.31.5. Vos (*op. cit.* 75 sg.) considera recente questa tradizione, perché a Trezene non vi sarebbero culti di grande antichità; la città sarebbe sorta in età post-micenea (con rinvio a Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932, 166 sgg., che pensa a un'origine attica di Pittheus); per un diverso orientamento vd. Wilamowitz, *Die griechische Heldensage*, "Sitz. Preuss. Ak. Wiss." 1925, 235 (= *Kleine Schriften* V 2, Berlin-Amsterdam 1971, 115); R. Hanslik, *RE* XX 2 (1950), s.v. Pittheus, col. 1874. La prima ipotesi risulta piuttosto debole. La figura di Pittheus presenta vari tratti arcaici. Esso è il personaggio più rappresentativo di un centro minore, quale Trezene, dove più facilmente si sono conservate tradizioni antiche. A Trezene non sono stati ritrovati finora resti micenei ma l'area più promettente, a ovest del centro della città antica, attende ancora indagini sistematiche: vd. R. Hope Simpson, *Mycenaean Greece*, Park Ridge 1981, 30.

(41) Eur. *Hipp.* 11 (ἀγνοῦ Πιτθέως), *schol. ad loc.*; Plut. *Thes.* 3.2 ἀνὴρ λόγιος καὶ σοφώτατος.

(42) P. Kretschmer, *Mythische Namen*, "Glotta" 4, 1913, 306 n. 3; van Groningen, *op. cit.* 259 n. 3. Plutarco paragona la saggezza di Pittheus a quella di cui Esiodo diede prova negli *Erga* (*Thes.* 3.3).

delle Muse. Da qui partivano le spedizioni militari, guidate dal re e accompagnate dal suono degli auli, della lira e della cetra⁴³. Prima della battaglia il re compiva un sacrificio in loro onore⁴⁴. Plutarco offre due spiegazioni di quest'uso. Secondo la prima il sacrificio aveva il fine di 'rammentare' ai soldati, in un momento difficile, gli insegnamenti ricevuti e i giudizi ai quali erano esposti. Altrove egli afferma che la cerimonia mirava a togliere il θυμός dall'animo dei soldati e a conservar loro il controllo della ragione (λόγος). La prima spiegazione ricalca il ruolo tradizionale attribuito alle Muse; la seconda, che peraltro non appare inconciliabile con la prima, indica più distintamente il tipo di intervento che ci si attendeva da esse. Nel conferimento di questa 'saggezza' ai soldati, in un momento nel quale il pericolo e il timore possono prendere il sopravvento, al re è affidato un importante ruolo di mediazione: è attraverso il sacrificio da lui compiuto che le Muse intervengono a sostegno dei cittadini in armi e della città.

Una relazione tra Muse e sfera della sovranità è forse ricostruibile anche per Atene. Secondo una tradizione bene attestata, Codro, re al tempo dell'invasione peloponnesiaca, fu ucciso non lontano dalle porte della città⁴⁵. Pausania nomina il luogo dell'avvenimento subito dopo aver ricordato l'altare delle Muse dell'Illisso, che sorgeva lungo il fiume omonimo, implicitamente suggerendo che i due luoghi sorgevano nella medesima area: ἐθέλουσι δὲ Ἀθηναῖοι καὶ ἄλλων θεῶν ἱερὸν εἶναι τὸν Ἰλισόν, καὶ Μουσῶν βωμὸς ἐπ' αὐτῷ ἐστὶν Ἰλισιάδων· δείκνυται δὲ καὶ ἔνθα Πελοποννήσιοι Κόδρον τὸν Μελάνθου βασιλεύοντα Ἀθηναίων κτείνουσι⁴⁶. Un'iscrizione ritrovata in quest'area alla fine del secolo scorso mostra come qui sorgeva un *heroon* che ricordava il sacrificio del re e che era dedicato collettivamente a Codro, Neleus e Basile⁴⁷. Il luogo di rinvenimento dell'iscrizione non era probabilmente diverso da quello del santuario. Questo non sorgeva nel luogo di sepoltura di Codro⁴⁸, ma propriamente nel

(⁴³) Paus. 3.17.5.

(⁴⁴) Plut. *Lyc.* 21.7; *Apophth.* Lac. 10 (221a); 14 (238b); *De cohib. ira* 10 (458e); Wide, *op. cit.* 210; Carlier, *op. cit.* 261 n. 127.

(⁴⁵) *Lyc. Leocr.* 86; *An. Bekk.* 193.2 sg.

(⁴⁶) Paus. 1.19.5.

(⁴⁷) Vd. CIA, suppl. I (= IV 2), 53a = SIG I, n. 93. Su questa iscrizione vd. in particolare E. Curtius, *Das Neleion oder Heiligtum der Basile in Athen*, in *Gesammelte Abhandlungen* 1, Berlin 1894, 459 sgg.; id., *Stadtgeschichte von Athen*, Berlin 1891, p. LI, 79, 196; Scherling, *RE* XI (1922), s.v. Kodros, col. 985 sg., 991; W. Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931², 387; J. Travlos, *Bildlexicon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, 332 sg.; R. E. Wycherly, *The Stones of Athens*, Princeton 1978, 168 sg. Al medesimo santuario si riferisce Platone come al Βασίλης ἱερὸν: *Charm.* 153a.

(⁴⁸) Gli Ateniesi portarono il corpo sulle pendici dell'acropoli, secondo quanto ap-

luogo che vide il suo sacrificio. L'associazione con Neleus e soprattutto con Basile costituisce un chiaro indizio che l'*heroon* celebrava Codro e il figlio Neleus nella loro qualità di sovrani. Considerando nel loro insieme questi dati, si osserverà come lungo le rive dell'Illisso era praticato sia il culto delle Muse sia quello di alcuni dei più famosi re della città. Naturalmente non sappiamo se tra questi esistessero relazioni, ma il fatto che in quest'area sorgessero alcuni tra i più antichi santuari ateniesi (il *Delphinion*, il tempio di Διόνυσος ἐν Λίμναις, di Poseidon Helikonios) e il parallelismo offerto dal caso di Trezene, fanno ritenere che la vicinanza tra l'altare delle Muse e il τέμενος di Codro e Neleus non fosse casuale.

Il riesame della testimonianza esiodea e le tradizioni esaminate su Sparta, Atene, Trezene, mostrano come nei tempi più antichi la funzione delle Muse non si limitasse all'ispirazione poetica, ma si estendesse ad altre sfere, nelle quali il loro ruolo non era meno rilevante. Esse intervenivano in ambiti distinti nelle forme e con gli intenti in esse tradizionali: esse ispiravano il re come ispiravano il cantore. I rapporti tra Muse e βασιλῆες non sono ricostruibili in tutto il loro significato più antico. Già Esiodo, che è il testimone più antico e autorevole, distingue tra l'ispirazione poetica, che presenta i tratti che rimarranno definitivi in tutta la tradizione successiva, e la sfera della regalità, che mantiene speciali relazioni con Zeus. Ciò probabilmente indica che già al tempo di Esiodo i due ambiti andavano acquistando una relativa autonomia. Tuttavia proprio questi versi della *Teogonia* non possono adeguatamente intendersi senza ammettere una più ampia forma di intervento delle Muse quali ispiratrici del sovrano. È un aspetto del loro operare che possiamo cogliere solo parzialmente. Anche per questo il caso di Trezene risulta di particolare interesse. Se non siamo ingannati dalla casualità della documentazione, ciò significa che in questo centro si erano conservate tradizioni antiche, già abbandonate o emarginate in altri centri maggiori. La descrizione che ce ne ha conservato Pausania merita particolare attenzione non solo perché è la sola che ci sia pervenuta, ma anche perché le notizie sul culto delle Muse sono inserite nel contesto dei culti cittadini, e ciò contribuisce tra l'altro a individuarne le funzioni specifiche in rapporto agli altri monumenti presenti nella medesima area.

Università di Lecce

CARLO BRILLANTE

prendiamo da un'altra iscrizione: CIA III 943 (= *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, ed. G. Kaibel, n. 1083). Anche Neleus, onorato insieme con Codro nel santuario, era sepolto a Didymoi: Paus. 7.2.6; Curtius, *art. cit.* 459 sg.