LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

16.1998

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

A.-T. COZZOLI, Ἀποφώλιος: *evoluzione semantica di una parola da Omero all'ellenismo* 1
M. STEINRÜCK, *Hexameter und ihre Rhythmen* 9
E. SUÁREZ DE LA TORRE, *El adjetivo* ἐπωνύμος *en la elegía por la batalla de Platea de Simónides (fr. 11.17 West²)* 29
S. NOVELLI, *Aesch. 'Sept.' 565-67, 628-30* 33
L. ANDREATTA, *G. Hermann 'ad Oedipum Regem' 1345~1365: vicende di una restituzione metrica* 37
N. PALOMAR, *Visiones del mar en las tragedias de Sófocles: la inestabilidad de la vida humana* 45
L. BELLONI, *Tre 'Medee': Euripide, Cherubini, Grillparzer, E una postilla sulla 'Norma' di Bellini* 63
F.S. NAIDEN, *Alcestis the Ghost* 77
E. FUCHS, *Vorteil und Recht in den Reden bei Thukydides* 87
L. FOIS, *I 'Babilonesi' aristofanei: problemi interpretativi di una commedia politica* 113
D. KONSTAN, *The 'Alexander Romance': the Cunning of the open Text* 123
E. FLORES, *Il comico ('Pseudolus') e il tragicomico ('Amphitruo') in Plauto* 139
A. CAVARZERE, *La funzione di Ortensio nel prologo del 'Brutus'* 149
M. FERNANDELLI, *Virgilio imitatore: quattro ipotesi a proposito di Eneide I* 163
I. TORZI, *'Laviniaque venit litora' [Verg. Aen. 1.2], Tra variante testuale e scelta retorica* 201
F. BORCA, *Metamorfosi palustri: nota a Ov. 'met.' 15.356-58 e Plin. 'NH' 8.81* 223
F. ROHR VIO, *Paride, Elena, Menelao e la relegatio di Ovidio a Tomi* 231
M. RESSEL, *Il tema dell'aischrologia in Conone* 239
B. PIERI, *Mediazioni (neo)platoniche e cristianismi indiretti: 'beatifico' e 'beatificus' in Agostino* 253

RECENSIONI

AA.VV., *'Senectus', La vecchiaia nel mondo classico* (R. Fercia) 267
Francesca MENCACCI, *I fratelli amici, La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana* (F. Borca) 268
Carmine CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe, Per un'archeologia del potere nella Grecia antica* (J. Pòrtulas) 271
Giuseppe Esposito VULGO GIGANTE, *Vite di Omero* (J. Pòrtulas) 273
SAFFO, *Frammenti*, a c. di A. Aloni (A. Andrisano) 275
VIRGILIO, *Eneide*, introd. e trad. di E. Oddone (A. Traina) 278
SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, a c. di E. Spinelli (A. Iannucci) 279
PAOLINO DI NOLA, *I carmi*, a c. di A. Ruggiero (B. Pieri) 284
Fabio CUPAIUOLO, *Tra prosa e poesia, Problemi e interpretazioni* (P. Mastandrea) 290

ADOLF M. HAKKERT EDITORE 16.1998

Direzione	VITTORIO CITTI (responsabile) PAOLO MASTANDREA CARLO ODO PAVESE
Redazione	CLAUDIA CASALI, CARLO FRANCO, STEFANO MASO, LUCA MONDIN RENATO ONIGA, GIANCARLO SCARPA DAVIDE ZAMMATTIO
Comitato scientifico	MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PIERRE LÉVÊQUE, MARIE-MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, CARLES MIRALLES, WOLFGANG RÖSLER, CHARLES SEGAL, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS - Rivista di poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica.

Direzione e Redazione:
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Università Ca' Foscari di Venezia

Dorsoduro 1687 30123 VENEZIA (ITALIA)

Pubblicato con un contributo parziale del CNR,
del Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Università degli Studi di Padova,
del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Università Ca' Foscari di Venezia

© Copyright by Vittorio CITTI - Bologna

I.S.B.N. 90-256-1128-1

METAMORFOSI PALUSTRI: NOTA A OV. *MET.* 15.356-58 E PLIN. *NH* 8.81

In questa nota mi propongo di analizzare alcune connessioni che emergono dal confronto di due brani (alcuni versi delle *Metamorfosi* ovidiane e un passo della *Naturalis Historia* di Plinio) assai importanti per la comprensione di un particolare aspetto della percezione della palude nella cultura romana: l'acquitrino come spazio di raccordo e comunicazione tra la dimensione mondana e quella ultramondana, come luogo di passaggio per l''altrove'.

Secondo quanto afferma Ovidio nel libro XV delle *Metamorfosi*, *esse viros fama est in Hyperborea Pallene / qui soleant levibus velari corpora plumis, / cum Tritoniacam noviens subiere paludem*[1]. Pare a me che tale notizia possa essere bene inquadrata nel motivo mitico e rituale del 'salto nell'acqua', come esso si presenta presso le culture del bacino egeo e in Italia e nel quale A. Seppilli ha riconosciuto il duplice tema della discesa agli inferi e del rinnovamento. Con il tuffo-catabasi, che viene così ad assumere i tratti dell'iniziazione, all'individuo sono miracolosamente concesse delle ali: esse sono il mezzo che permette la risalita dall'abisso, il ritorno a volo in superificie o addirittura in cielo, in un altro luogo, per raggiungere una vita migliore[2]. Sullo sfondo vi è naturalmente la nota simbologia, attestata presso numerose culture di interesse etnologico ma anche nel mondo antico, secondo la quale l'anima è rappresentata in forma di uccello; concezione che, a propria volta, si radica nella credenza che l'anima abbia un'essenza aerea[3].

1 Ov. *met.* 15.356-58; cf. Vib. Seq. *geogr.* 5.12: *Triton Thraciae, in quo qui se novies merserit in avem convertitur*; Ps.-Lact. Plac. *fab.* 15.26: *in Pallene, quae sub Aquilone iacet, Thraciae homines dicuntur in volucres verti, novies cum in Tritonicam paludem mersi sunt. Hyperborea Pallene* e *Tritoniaca palus* sembrano geograficamente inconciliabili: cf. M. Haupt - O. Korn, *P. Ovidius Naso, 'Metamorphosen'*, II, Dublin-Zürich 1966[5], 450; G. Lafaye, *Ovide, Les Métamorphoses*, t. I (I-V), Paris 1957, 132; per i vari idronimi Triton cf. Windberg, s.v. *Triton* [5], in *RE* VII A 1, 311. Troppo riduttiva mi sembra l'interpretazione dei versi ovidiani offerta da A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine. I: Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris 1976, 381, che parla di «traitement par l'hydrothérapie»; a un «battesimo dell'acqua» pensava invece F. Pfister, *Wasser- und Feuertaufe*, WJA 3, 1948, 271-74. In generale, sulla complessa problematica relativa al discorso di Pitagora in rapporto con l'intero poema, cf. ora Ph. Hardie, *The Speech of Pythagoras in Ovid 'Metamorphoses' 15: Empedoclean Epos*, CQ 45, 1995, 204-14 (con ulteriore bibliografia).

2 A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1990, 127-52, in partic. p. 148; K. Kerényi, *Nel labirinto*, (tr. it.) Torino 1983, 62-66; cf. ora anche C. Ampolo, *Il tuffo e l'oltretomba. Una nota sulla tomba del tuffatore e Plut. 'Mor'. 563e*, PP 269, 1993, 104-08. Sulle ali come simbolo di un volo magico cf. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951, 353.

3 Sull'argomento rimane fondamentale G. Weicker, *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig 1902; cf. inoltre F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942 (rist. New York 1975), 109, 327; F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, 293 s.; R. Turcan, *L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique*, RHR 155, 1959, 33-40; J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*, London 1977, 188-91; M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986, 205 ss.; S. Curletto, *Il contesto mitico-religioso antenato / anima / uccello / strega nel mondo greco-latino*, Maia 39, 1987, 143-56; P. Pinotti, *Gli animali in Platone: metafore e tassonomie*, in S. Castignone - G. Lanata

Plinio riferisce invece una notizia riportata da Evante, *inter auctores Graeciae non spretus*[4]: secondo costui, in Arcadia si racconta che un membro della famiglia di un certo Anto viene scelto tirando a sorte e condotto presso *stagnum quoddam*. Appesa la veste a una quercia, egli attraversa a nuoto lo specchio d'acqua, se ne va *in deserta*, si trasforma in lupo e rimane per nove anni in un branco *cum ceteris eiusdem generis*. Se durante questo periodo si è tenuto lontano dall'uomo, ritorna poi a quello stesso stagno e, riattraversatolo, riprende la sua *effigies*; al suo *pristinus habitus* si aggiunge però un invecchiamento di nove anni. Evante aggiunge anche questo particolare, che riprende lo stesso vestito[5]. Scelto attraverso un sorteggio (cioè scelto dagli dèi), un uomo si spoglia completamente della cultura e della stessa natura umana, passa a nuoto uno stagno ed entra nello spazio della natura selvaggia[6]. Secondo M. Bacou, che ha analizzato diversi racconti di età antica e medioevale relativi a lupi mannari, nel rito descritto da Plinio lo scopo della metamorfosi è l'integrazione, «et l'intégration implique une causalité interne, le rapport de l'homme avec ses semblables et avec sa propre nature»; lo scopo non è pertanto la trasformazione in lupo, che ha soltanto un carattere transitorio, bensì il ritorno in mezzo agli uomini: «la métamorphose ne constitue qu'une étape dans la vie du groupe»[7]. Le vesti appese alla quercia in Plinio corrispondono

(a c. di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994, 103-22.

4 La sua identificazione è incerta: cf. Jacoby, s.v. *Euanthes* [5], in *RE* VI, 1, 846.

5 Plin. *NH* 8.81; cf. L. Barkan, *The Gods Made Flesh. Metamorphosis & the Pursuit of Paganism*, New Haven-London 1986, 24-27. La testimonianza di Plinio riguarderebbe una tradizione di famiglie arcadiche particolarmente conservatrici, sopravvivenza dell'antico rituale iniziatico del monte Liceo, che prevedeva una vera e propria uscita dalla cultura e una permanenza di nove anni nel mondo selvaggio: cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939, 567 s. Sul rituale di Zeus Liceo si vedano Pl. *Rsp*. 8.565d-e, *Min*. 315b-c; Porph. 2.27.2; Paus. 8.2.6. Agostino (*civ*. 18.17) riporta una tradizione presa da Varrone e analoga a quella pliniana ma che, a differenza di quest'ultima, non pare limitata alla sola famiglia degli Antidi: *et de Arcadibus, qui sorte ducti tranabant quoddam stagnum atque ibi convertebant in lupos et cum similibus feris per illius regionis deserta vivebant. Si autem carne non vescerentur humana, rursus post novem annos eodem renatato stagno reformabantur in homines*; cf. C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984, 15.

6 L'attraversamento dello stagno a nuoto e l'atto di vestirsi sono manifesti riti di passaggio: cf. W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, (tr. it.) Torino 1981, 78. Per il rapporto metamorfosi-iniziazione cf. S. Viarre, *L'image et la pensée dans les 'Métamorphoses' d'Ovide*, Paris 1964, 227. Sull'importanza della nudità in questo passo cf. il commento di A. Ernout, *Pline l'Ancien, 'Histoire naturelle'. Livre VIII*, Paris 1952, 131; in generale cf. poi J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen 1911. I vestiti sono un simbolo sia della cultura (cf. E. Cerulli, *Vestirsi spogliarsi travestirsi. Come quando perché*, Palermo 1981) sia della natura umana, poiché equivalgono alla pelle dell'uomo (e in latino il lupo mannaro è detto *versipellis*).

7 M. Bacou, *De quelques loups-garous*, in *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, études rassemblées par L. Harf-Lancner, Paris 1985, 30, 33-35. L'importanza del ritorno è stata opportunamente sottolineata, a proposito del rituale del monte Liceo, da E. Comba, *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica*, Torino 1992, 205.

chiaramente ai *vestimenta lapidea*, alle vesti trasformate in pietra per mezzo della circumminzione nel racconto di metamorfosi in lupo riferito da Petr. *Sat*. 62[8]. È stato inoltre osservato che la stessa circumminzione «immette l'elemento acqua, che appartiene alla tradizione del mito di Licaone ed è fondamentale nella fenomenologia della credenza del lupo mannaro»[9]; l'analisi può tuttavia essere ulteriormente approfondita ed è possibile intrecciare una connessione tra l'urina da una parte e l'acqua stagnante dall'altra. Nel trattato di scuola ippocratica Περὶ ἑβδομάδων, probabilmente composto nel V sec. a.C., è infatti proposta una ripartizione in sette elementi di tutte le cose: il macrocosmo è diviso in sette cerchi concentrici, il più interno dei quali è costituito dalla terra (a sua volta suddivisa in suolo, argilla, pietra), poi vengono le acque (mari, fiumi, paludi), l'aria, la luna, il sole, le stelle e Giove; parimenti il microcosmo dell'organismo umano viene ripartito in altrettanti circoli che indicano rispettivamente, dall'interno verso l'esterno, i tessuti (cervello, carne, ossa), i fluidi (umori, sangue, urina), il respiro, i sensi, il calore nelle viscere e nei vasi sanguigni, il tessuto sottocutaneo (calore sotto la pelle), infine la cute (calore intorno alla carne). A ogni singolo elemento del macrocosmo si fa corrispondere una componente del corpo umano: alla vescica e all'intestino, e conseguentemente all'urina e alle feci, sono associate le paludi[10]. Escrementi e acquitrini presentano del resto una qualche affinità

8 Cf. A. Borghini, *Tradizioni antiche sul lupo mannaro. A proposito delle vesti appese alla quercia*, Lares 55, 1989, 105. Sul racconto di Petronio cf. M. Schuster, *Der Werwolf und die Hexen. Zwei Schlauermärchen bei Petronius*, WS 48, 1930, 149-78; T. Paroli, *Lupi e lupi mannari, tra mondo classico e germanico, a partire da Petronio 61-62*, in AA.VV., *Semiotica della novella latina*, Roma 1986, 281-317; G.B. Bronzini, *Analisi antropologica di un racconto letterario classico*, in G. Ferroni (a c. di), *Modi del raccontare*, Palermo 1987, 17-33; M. Bettini, *Testo letterario e testo folclorico*, in AA.VV., *Lo spazio letterario di Roma antica*, I: *La produzione del testo*, Roma 1989, 72 ss.; A. Borghini, *Lupo mannaro: il tempo della metamorfosi (Petr. 'Satyr'. LXII 3)*, Aufidus 14, 1991, 29-32.

9 G.B. Bronzini, *Il lupo mannaro e le streghe di Petronio*, Lares 54, 1988, 165. Il nesso che lega la metamorfosi in lupo alla categoria dell''umido' è ben visibile nella vicenda di Licaone, il cui atto sacrilego è punito da Zeus appunto con la sua trasformazione in lupo e con l'invio del diluvio sulla terra: cf. Paus. 8.2; Apollod. 3.8.1; Ov. *met*. 1.163-252; G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968 (si noti poi che A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976², 111, sulla base di Aug. *civ*. 18.12 interpretava i Lupercalia come una commemorazione rituale del diluvio). Tale significativo intreccio persiste nelle credenze relative al lupo mannaro ed è ben documentato in tutte le aree geografico-culturali: l'uomo-lupo si rotola nel fango dei pantani e delle pozzanghere o nell'acqua stagnante delle fonti; egli può inoltre porre termine da solo a un accesso e riguadagnare la condizione umana tuffandosi nell'acqua: G. Chiari, *Il lupo mannaro*, in G. Lützenkirchen - G. Chiari - F. Troncarelli - M.P. Saci - L. Albano, *Mal di luna*, Roma 1981, 58 s. Osserva infatti G. Ranisio (*Il lupo mannaro. L'uomo, il lupo, il racconto*, Roma 1984, 136) che «l'acqua si pone come elemento di passaggio tra una condizione e l'altra ma, nello stesso tempo, garantisce la rigenerazione dell'uomo lupo che, prima di riacquistare completamente la propria umanità, ha bisogno di detergersi degli aspetti della sua natura bestiale e nello stesso tempo di purificarsi»; sull'immersione in acqua come mezzo di rigenerazione cf. poi M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, (tr. it.) Torino 1954, 196.

10 Ps.-Hp. *Hebd*. 6.1-2; cf. J. Mansfeld, *The Pseudo-Hippocratic Tract* Περὶ ἑβδομάδων *Ch.1-11 and Greek Philosophy*, Assen 1971, 106; B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge (Mass.) 1986, 28 s.

anche per Artemidoro, che negli *Onirocritica* afferma che l'evacuare in paludi (ἐν λίμναις) è vantaggioso e ha il medesimo significato del defecare in una latrina; ed è giusto e ragionevole (ὀρθῶς καὶ κατὰ λόγον) che sia così: infatti tali luoghi non subiscono danno da parte di chi vi defeca e gli offrono l'opportunità di liberarsi senza vergogna[11]. Pertanto, se nel *Satyricon* compare l'urina che serve a 'bloccare' magicamente le vesti[12], e se in Plinio tale funzione è senz'altro svolta dalla quercia alla quale i vestiti sono appesi, non deve tuttavia passare inosservata la presenza della palude quale elemento in rapporto metonimico - di sostituibilità - con l'urina[13]. Nel quadro della connotazione infera assunta dalla *Tritoniaca palus* e dallo *stagnum* d'Arcadia, è poi utile ricordare che proprio negli inferi, già a dire di Aristofane, vi sono una palude immensa e senza fondo (λίμνην μεγάλην ... πάνυ ἄβυσσον), una gran quantità di fango e fiumi di sterco (βόρβορον πολὺν / καὶ σκῶρ ἀείνων)[14].

In entrambi i brani ovidiano e pliniano l'acqua stagnante si configura quale luogo di passaggio in un 'altrove' spaziale e temporale e la metamorfosi in animale è il segno visibile di questo passaggio. Come tra l'uccello e la morte vi è un intimo legame, così anche il lupo presenta connotazioni particolari, che lo pongono in stretto contatto con la morte e l'aldilà. Animale feroce e selvatico per eccellenza, il lupo viene ad assumere con nitidezza sempre maggiore i tratti del nemico dell'ordine e della società civile, prossimo allo spazio caotico della natura ed estraneo allo spazio culturale della città[15]. Trasformarsi in lupo

11 Artem. *onir.* 2.26.

12 Cf. A. Borghini, *Petronio Sat. LVII 3 e LXII 6: nota di floklore*, MD 9, 1982, 169.

13 È inoltre noto che secondo altre tradizioni - ricordiamo, per esempio, lo stesso brano petroniano di *Sat.* 62 - la metamorfosi da uomo in lupo avviene nelle notti di luna piena. A. Borghini, *L'Artemide delle paludi e l'umidità della luna*, MD 19, 1987, 170, ha suggerito l'ipotesi che «la presenza dello stagno si ponga in alternativa con quella della luna (rapporto di sostituibilità): e ciò probabilmente... perché la luna, da una parte, e lo stagno, dall'altra parte, risultano correlabili e in qualche modo equipollenti nell'immaginario degli antichi». Proprio come la palude, infatti, anche la luna è associata all'umido, all'impurità e al sudiciume: essa si nutre delle esalazioni di acque terrestri e possiede capacità putrefacenti e digestive, accelera la decomposizione delle carni e dei cadaveri; cf. Philo *prov.* 2.77; Plin. *NH* 2.46 e 223; Plut. *quaest. conv.* 3.10.3; *de Is.* 41; Porph. *antr.* 11 con le osservazioni di L. Simonini (a cura di), *Porfirio, L'antro delle ninfe*, Milano 1986, 129; Ptol. *tetr.* 1.4.17; Gal. *decret.* 3.2 (t. 9, p. 903 Kühn); Athen. 7.276e; W. Gundel, s.v. *Mond*, in *RE* XVI 1, 83. La luna è anzi essa stessa umida (Plin. *NH* 18.277), «est un agent d'humidité, elle la produit, elle l'entretient et ainsi elle est en relation de sympathie avec tout ce qui est humide» (C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, MAB 61, 1973, 128); cf. anche S. Lunais, *Recherches sur la lune*. I: *Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*, Leiden 1979, 19-21, 38-46. Ancora, come la palude anche la luna è intimamente connessa con il mondo dei morti: cf. Cumont, *Recherches*, 177-252; U. Pestalozza, *Culto lunare e religioni misteriche*, SMSR 22, 1949-1950, 110-23.

14 Ar. *Ran.* 137, 145 s.

15 Cf. C. Mainoldi, 180. Vorace e feroce a tal punto da giungere a cibarsi dei propri simili, e pertanto 'cannibale' - cf. M. Detienne - J. Svenbro, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. Detienne - J.-P. Vernant (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, (tr. it.) Torino 1982, 155 s. - il lupo caccia in branco e vive in bande organizzate: tali caratteristiche, unitamente alla ferocia, alla furbizia e al valore lo avvicinano all'attività umana della guerra, al modello di vita del soldato, ponendolo contemporaneamente a stretto contatto con la

significa pertanto abbandonare l'umanità per l'animalità, uscire dalla cultura ed entrare nella natura, lasciare il mondo dei vivi e fare il proprio ingresso nel regno dei morti.

Specchi d'acqua tradizionalmente considerati ingressi agli inferi - o, in ogni caso, percepiti come spazi connessi con i morti e la realtà catactonia - sono ben noti agli autori antichi: si pensi, per citare soltanto alcuni esempi, al lago Alcionio e alla palude di Lerna, associati anche al culto di Dioniso, alla palude Acherusia nei pressi di Cichiro in Tesprotide, alle paludi romane del *Velabrum* e del *Tarentum*, o ancora al lago Averno, circondato da rupi scoscese ricoperte da boschi fitti e inaccessibili, con le sue acque immote e nere come quelle dello Stige. Negli inferi è poi situata una palude, i cui gorghi vischiosi imprigionano le anime dei morti[16]. Virgilio dice esplicitamente che la palude infernale imprigiona i morti e li recinge con nove giri: *quos* [*scil.* i morti] *circum limus niger et deformis harundo / Cocyti tardaque palus inamabilis unda / alligat et noviens Styx interfusa coercet*[17]. L'atto, compiuto dagli

morte e, di conseguenza, con il mondo infero. Tale connessione con la morte e le potenze infernali è propria anche del licantropo: al riguardo si veda D. Bassi, *Apollo Liceo*, Rivista di Storia antica e scienze affini 1, 1895, 70. In generale, sul lupo nella Grecia antica cf. R. P. Eckels, *Greek Wolf-lore*, Diss. Philadelphia 1937; sulla licantropia R. Buxton, *Wolves and Werewolves in Greek Thought*, in J. Bremmer (a c. di), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 60-79. Sul lupo mannaro cf. R. Eisler, *Man into Wolf*, London 1951; D. Bernard, *L'homme et le loup*, Paris 1981, 153-64.

16 Lago Alcionio: Paus. 2.37.5-6; cf. D. Musti - M. Torelli (a c. di), *Pausania, Guida della Grecia. Libro II: La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1994², 337. Palude di Lerna: Plut. *de Is.* 35 (364 F); cf. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1955, 600; II, München 1961, 354; H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, (tr. it.) Torino 1972, 342; J. J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, (tr. it.) Napoli 1989, 129. Palude Acherusia: Paus. 1.17.5; cf. L. Beschi - D. Musti (a c.), *Pausania, Guida della Grecia. Libro I: L'Attica*, Milano 1990³, 321 s.; *Velabrum*: Varr. *ling.* 5.43 s.; Prop. 4.9.5; Ov. *fast.* 2.610; E. Tabeling, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt am Main 1932, 59; F. Coarelli, *Il foro romano*, I, Roma 1983, 273. *Tarentum*: Ov. *fast.* 1.501; P. Boyancé, *Note sur le Tarentum*, MEFRA 42, 1925, 142; F. Castagnoli, *Il Campo Marzio nell'antichità*, MAL 1, 1948, 97, 156 s. Lago Averno: Lucr. 6.738 ss.; Strab. 5.4.5. Sulla topografia dei Campi Flegrei (in particolare i laghi Lucrino e Averno, con la tradizione letteraria a essi relativa) si rimanda a: J. Beloch, *Campania. Storia e topografia della Napoli antica e dei suoi dintorni*, (tr. it.) Napoli 1989, 194-203; A. Maiuri, *I Campi Flegrei. Dal sepolcro di Virgilio all'antro di Cuma*, Roma 1949; A.G. McKay, *Vergil's Italy*, Greenwich (Connecticut) 1970, 210 ss.; M. Pagano - M. Reddé - J.-M. Roddaz, *Recherches archéologiques et historiques sur la zone du Lac d'Averne*, MEFRA 94, 1982, 271 ss.; M. Pagano, *Il lago Lucrino. Ricerche storiche e archeologiche*, Pozzuoli, 7-8, 1983-1984, 113-226; J.-M. Roddaz, *Marcus Agrippa*, Roma 1984, 97-103; AA.VV., *I Campi Flegrei. Un itinerario archeologico*, a c. di P. Amalfitano - G. Camodeca - M. Medri, Venezia 1990, 163-81; M. Gigante, *Momenti e motivi dell'antica civiltà flegrea*, in *Il destino della Sibilla. Mito, scienza e storia dei Campi Flegrei, Atti del Convegno internazionale di studi sui Campi Flegrei promosso dalla fondazione Napoli Novantanove, Napoli 27-28 settembre 1985*, a c. di P. Amalfitano, Napoli 1986, soprattutto 69-78. Per quanto poi concerne la palude infera, mi propongo di affrontare approfonditamente il tema in altra sede. In generale sull'intreccio acqua - morte - liminarità cf. C. Gallini, *Katapontismós*, SMSR 34, 1963, 61-90; sulla barriera d'acqua che separa vivi e morti cf. A. Seppilli, *Poesia e magia*, Torino 1962, 64, 117 n. 212, 326.

17 Verg. *georg.* 4.478-80.

Iperborei ovidiani, di immergersi nove volte nel medesimo acquitrino da una parte, e l'attraversamento delle nove 'spire' con le quali la palude Stigia circonda e immobilizza le anime dei defunti dall'altra parte, si collocano verosimilmente a un medesimo livello di senso: sembrano cioè costituire una vera e propria isotopia, il cui duplice fondamento è nel riferimento al numero nove e al movimento contemplato dall'immersione/attraversamento. Anche la testimonianza di Plinio, del resto, risulta congruente con il modello appena definito: dopo l'attraversamento dello stagno, infatti, l'uomo trasformatosi in lupo deve trascorrere nove anni *in desertis*, una durata che sembrerebbe connessa sia con le nove immersioni consecutive nella palude Triton di cui parla Ovidio, in seguito alle quali si è trasformati in uccelli, sia con il vincolo delle nove spire di cui si compone la palude infernale nei versi virgiliani[18]. Nei casi esaminati il nove potrebbe dunque porsi come il numero dell'isolamento, temporale e spaziale al contempo. Se il licantropo pliniano vive *in desertis* per nove anni, i morti sono isolati da una barriera multipla che, mentre li separa e li chiude nello spazio catactonio, li relega anche nel passato e li esclude dalla dimensione temporale dei vivi; questa medesima barriera è metaforicamente attraversata dagli individui della *Hyperborea Pallene*: la *Tritoniaca palus* sta alla *palus inamabilis* stigia come le nove immersioni nella prima stanno alle nove spire della seconda; una volta completato tale 'rito di passaggio', i corpi di quegli uomini si ricoprono di piume, segno inequivocabile dell'avvenuto ingresso nel regno di morti[19] ma al contempo, come si è veduto, preludio a una realtà migliore. In conclusione, non mi sento di condividere l'affermazione di F. Bömer, che nel suo peraltro dotto commento sostiene: «in einem 'Sumpf' kann man nicht neunmal, sondern nur einmal untertauchen»[20].

18 Il numero nove è presente, a indicare l'intervallo di tempo per il quale si protrae l'esclusione del licantropo dalla comunità degli uomini e dalla cultura, anche in leggende nordiche: cf. G. Chiesa Isnardi, *Il lupo mannaro come superuomo*, in *Il Superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, a c. di E. Zolla , III, Firenze 1973, 16 s.

19 In questo senso almeno può ritenersi corretta l'interpretazione di G. Van Der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956², 331: «die Hyperboräer, die eigentlich Tote sind, haben Flügel».

20 Tale convinzione conduce poi l'eminente studioso a interpretare il sostantivo *palus* come «eindeutig 'Wasser' wie I 324». Ora, non mi pare vi siano validi motivi né per ritenere impossibili ripetute immersioni in una palude, né per attribuire a *palus* in questo passo il significato di 'acqua': se anche il commentatore alludesse implicitamente all'impraticabilità della distesa melmosa, che impedisce di uscirne una volta entrati (ma ribadisco che nulla, nella spiegazione offerta, lascia intendere una simile idea), ciò non autorizzerebbe comunque a negare il profondo, palese significato simbolico che *noviens* possiede. Inoltre, il Bömer cita a sostegno *met.* 1.324: *Iuppiter ut liquidis stagnare paludibus orbem...*; ora, il paesaggio evocato è quello della superficie terrestre coperta dalle acque del diluvio inviato da Zeus: terminata l'eccezionale precipitazione pluviale le acque, immobili, ristagnano e sommergono campi, boschi, case e città, l'intero *orbem*. Sia il sostantivo *palus* sia il verbo *stagnare* hanno qui un significato pregnante e si combinano a comunicare una ben precisa concezione: quella dell'acqua ferma, di un immane acquitrino che ha pressoché cancellato la presenza antropica dalla terra. Anche la lettura di *met.* 1.324 suggerita da Bömer nell'accostamento a *met.* 15.356-58 è dunque alquanto riduttiva, inadatta a spiegare tanto la scelta lessicale di Ovidio quanto il quadro complessivo postdiluviano. Né, infine, ritengo opportuno attribuire a *stagnum* e a *palus* il senso di 'acqua' negli altri *loci* che ancora Bömer elenca tra

La *Tritoniaca palus* e lo *stagnum* d'Arcadia, in definitiva, inserendosi armoniosamente nel quadro unitario e coerente che vede lo spazio palustre profondamente connesso con la morte e l'aldilà, funzionano da vie di transito verso un qualche 'altrove' spazio-temporale, luoghi di passaggio dal mondo dei vivi a un 'altro' mondo, sia esso da intendere come regno dei morti o come dominio della natura selvaggia o, ancora, le due cose insieme[21]. Gli iniziati che al decimo anno, non essendosi cibati di carne umana nei nove anni precedenti, riattraversavano lo stagno e ritornavano a essere uomini, potevano disporre di una forza eccezionale che consentiva loro di primeggiare nelle specialità sportive[22]. Tale acquisizione di un potere fuori dal comune può essere accostata a quella 'esistenza migliore' raggiunta in un qualche 'altrove' da coloro che si tuffavano nelle acque della palude Triton e si trasformavano in uccelli. Il rivestirsi di animalità indica simbolicamente la morte dell'individuo ma prelude anche all'acquisizione di una forma di sovrumanità.

Siena

Federico Borca

parentesi: *met.* 5.411 (lo *stagnum* che prese nome dalla ninfa Cyane); 6.371 (la *palus* che diviene dimora dei contadini di Licia, trasformati in rane da Latona); 15.269 (luoghi un tempo paludosi sono ora secchi, mentre altrove gli acquitrini hanno conquistato terre in precedenza aride: *...paludosa siccis humus aret harenis; / quaeque sitim tulerant stagnata paludibus ument*). Nulla in questi passi, infatti, consente di negare la specifica connotazione di acqua immobile e stagnante, terreno acquitrinoso, palude, e preferire invece il generico significato di 'acqua'.

21 È curioso notare che F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, Stuttgart 1960, 170, ha indicato Ov. *met.* 7.270 s. e 15.356 ss. come due «Werwolfmotive», senza tuttavia concedere chiarimenti e spiegazioni: il primo riferimento è ineccepibile, ma per il nostro caso è evidente che si tratta di metamorfosi in uccello, non in lupo (a meno di non pensare che il Taeger intendesse connettere implicitamente i versi ovidiani proprio con la testimonianza di Plinio).

22 Paus. 6.8.2; Plin. *NH* 8.82. Cf. A.B. Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion. I: Zeus God of the Bright Sky*, Cambridge 1914, 71 s.