

## LA TERRA E L'εὔρησις DEL FUOCO NELLA GRECIA ANTICA

## THE EARTH AND THE εὔρησις OF FIRE IN ANCIENT GREECE

**SABRINA COLABELLA**

Aix-Marseille Université – UFR ALLSH  
sabrina.colabella11@gmail.com

Artigo recebido a 31-05-2016 e aprovado a 16-09-2016

### **Riassunto**

L'εὔρησις del fuoco nell'Antica Grecia è generalmente abbinata al mito di Prometeo. Ma nelle fonti antiche sono presenti numerose tracce di una narrazione mitica secondo cui l'origine del fuoco era da ricondurre anche a Gaia e alla terra. Tale narrazione mitica sembra presentare una stretta connessione con dati ed esperienze appartenenti al vissuto dell'uomo greco, per il quale Gaia / la terra risulterebbe connessa a funzioni ampie e fondamentali.

**Parole Chiave:** terra; Gaia; fuoco; Prometeo; Efesto

### **Abstract**

When we think about the εὔρησις of fire in Ancient Greece, we think about Prometheus' myth. But in ancient sources we can read many clues about an origin of fire from the earth. To set together these stories by an anthropological point of view, may lead to shed a light on ancient perspectives about the many meanings and functions of Earth in everyday life.

**Key-words:** earth; Gaia; fire; Prometheus, Hephaestus

Quando si parla dell'origine del fuoco nella mitologia greca, si citano abitualmente due narrazioni: il furto del fuoco ai danni di Zeus da parte di Prometeo, e l' "invenzione" di Hermes, che lo produce sfregando due pezzi di legno.

Riepiloghiamo brevemente le due narrazioni, la prima delle quali, quella relativa a Prometeo, si presenta in una fonte indubbiamente più antica: Esiodo<sup>1</sup>.

Nella *Teogonia* l'episodio viene narrato ai vv. 521-570: Prometeo è stato legato da Zeus ad una colonna, e viene visitato ogni giorno da un'aquila che gli divora il fegato; quest'ultimo ricresce ogni notte, fatto che permette il perpetuarsi del supplizio; la punizione è legata ad una rivalità tra Zeus e Prometeo (Hes. *Th.* 534: Prometeo ἐρίζετο βουλάς contro il Cronide), che si è manifestata in occasione del sacrificio di Mecone, circostanza in cui, al cospetto di dèi e uomini, Prometeo separa in modo proditorio la carne e le interiora - che nasconde in una pelle, all'interno del poco appetitoso stomaco-, dalle non commestibili ossa - che il Titano nasconde sotto il gustoso grasso-; Zeus, pur avendo capito l'inganno, sceglie la porzione coperta dal grasso, e *da quel momento le stirpi degli uomini bruciano per gli dèi immortali ossa bianche sugli altari profumati d'incenso* (Hes. *Th.* 556-557). La scelta di Zeus ha lo scopo di poter punire per l'inganno oltraggioso sia gli uomini che il loro protettore, Prometeo: Zeus *non concesse più* (οὐκ ἐδίδου) *agli uomini mortali che abitano sulla terra, la forza instancabile del fuoco* (πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο) *tramite i frassini* (μελίησι)" (vv. 563-564). Ma Prometeo non si arrende: ruba (κλέψας) il fuoco a Zeus nascondendolo *in una canna cava* (ἐν κοίλῳ νάρθηκι v. 567)<sup>2</sup>. Quando Zeus vede lo splendore del fuoco brillare tra gli uomini, escogita una punizione definitiva: ordina infatti a Efesto di fabbricare Pandora, con tutto quel che ne consegue.

La versione raccontata nelle *Opere e Giorni* è più sintetica, ma sovrapponibile: Esiodo osserva che, per ottenere di che vivere, bisogna lavorare la terra, e mantenere una condotta onesta; un tempo, invece, era sufficiente lavorare anche un solo giorno per avere di che vivere per un anno intero; ma gli dèi ora tengono nascosto agli uomini il βίος (Hes. *Op.* 42-44): Zeus, in collera con gli uomini, aveva nascosto il fuoco (πῦρ v. 50), che però il figlio di Iapeto rubò (ἔκλεψ' v. 51) in una canna cava (ἐν

<sup>1</sup> Artigo recebido a 31-05-2016 e aprovado a 16-09-2016.

La bibliografia sul Prometeo esiodico è vastissima; mi limito a citare Vernant 1981: 173-191; Vernant 2001: 273-284; Vernant 2014.

<sup>2</sup> Frazer 1930: 195 spiega che in Grecia cresce una pianta chiamata *ferula communis*, la quale può essere effettivamente usata per trasportare il fuoco, dato che all'interno ha una parte bianca che prende fuoco, e si consuma solo gradualmente.

κοίλω νόρθηκι v. 52); Zeus, come punizione, ordina ad Efesto di plasmare Pandora, che causa l'introduzione di ogni sorta di mali nel mondo.

Il mito sembra però sottintendere che anche prima dell'episodio di Mecone gli uomini potessero usare il fuoco; tant'è vero che Zeus lo sottrae loro per punizione; ed essi possono a loro volta riaverlo tramite il furto operato dal loro benefattore Prometeo.

Una versione successiva, quella di pseudo-Apollodoro, che vuole sanare questa aporia, senza fare alcun accenno a Mecone, racconta che Prometeo *dopo aver plasmato gli uomini con acqua e terra, diede loro anche il fuoco* (πῦρ), *nascondendolo in una canna cava* (ἐν νόρθηκι κρύψας) *all'insaputa di Zeus* (Apollod. 1. 7. 1)<sup>3</sup>.

Una versione alternativa del racconto della nascita del fuoco sembra presentata nell'*Inno Omerico* dedicato a Hermes (*h. Hom.* 4. 108-137), per il quale si suggerisce da più parti una datazione tarda, secondo alcuni riferibile addirittura al sec. V a. C.<sup>4</sup>: il dio, ancora in fasce, ruba le vacche di Apollo e, attraversando montagne e pianure, giunge ad una stalla presso il fiume Alfeo; qui Hermes le lascia pascolare, poi le spinge nella stalla. A questo punto il dio accende il fuoco; il poeta descrive la procedura nel dettaglio: Hermes prende un ramo d'alloro e uno di melograno e fa girare il primo sul secondo, usando le mani; produce così un caldo soffio (θερμὸς ἀϋτμή). Il poeta precisa che *Hermes appunto produsse per primo sia il fuoco sia gli strumenti per accendere il fuoco* (Ἑρμῆς τοι πρότιστα πυρήϊα πῦρ τ' ἀνέδωκε; *h. Hom.* 4. 110-111). Questo dettaglio narrativo relativo a Hermes, da un lato accosta il dio a Prometeo per il comportamento obliquo<sup>5</sup>, dall'altro, per l'aspetto specifico relativo al fuoco, sembra contrapporsi alla vicenda di Prometeo non solo perché nel caso di Hermes si tratta di una "invenzione" autonoma, ma anche perché tale invenzione è seguita da un

<sup>3</sup> Secondo D. S. 5. 67. 2, Prometeo non rubò il fuoco, ma scoprì solo come accenderlo.

<sup>4</sup> Càssola 2010: 173-174.

<sup>5</sup> Entrambi operano un furto; del resto entrambi sono stati definiti nella letteratura come "trickster" cfr. ad es. Burkert 1988; Bianchi 1959-61; tuttavia l'inganno di Prometeo viene punito severamente con la nota condanna da parte di Zeus; il dio Hermes, invece, non solo sembra poter pronunciare impunemente uno spergiuro (*h. Hom.* 275), ma suscita l'ilarità del padre Zeus (*h. Hom.* 389), e stabilisce con il dio Apollo un patto di fraterna solidarietà (*h. Hom.* 418 ss.); altra differenza notevole è che mentre la vicenda che ha come protagonista Hermes si svolge interamente in ambito divino, e il dio agisce tutto sommato per proprio tornaconto personale, Prometeo invece inganna gli dèi per favorire gli uomini, un gruppo di livello inferiore a quello divino.

sacrificio generoso: si racconta infatti nel dettaglio come il dio uccise due mucche e fece dodici spiedi con porzioni di carne, viscere e grasso, che appese poi all'interno della stalla, mettendo invece a debita distanza le pelli ben stese<sup>6</sup>. Il dato che a noi qui interessa, è però un altro: la εὔρησις del fuoco avviene per via indipendente, grazie allo sfregamento di pezzi di legno.

Esiste una terza narrazione, che viene presentata in dichiarato contrasto con quella relativa a Prometeo, e che si legge in Pausania 2. 19. 5: nel tempio di Apollo Licio ad Argo, oltre a vari oggetti ed immagini, c'è, acceso, un fuoco definito *di Foroneo* (πῦρ... Φορωνέως); infatti (gli Argivi) *non concordano* (con gli altri Greci) *sul fatto che sia stato Prometeo a dare il fuoco agli uomini, ma vogliono attribuire la scoperta del fuoco a Foroneo* (ἐς Φορωνέα τοῦ πυρὸς μετάγειν ἐθέλουσι τὴν εὔρησιν). Egli avrebbe trovato per primo il fuoco, caduto per la prima volta dal cielo proprio sulla terra argiva<sup>7</sup>; questa versione, benché prenda le distanze da quella che vede come protagonista Prometeo, avvalorata la teoria della derivazione del fuoco da Zeus, e in modo specifico da un fulmine. Foroneo è definito come il primo abitante dell'Argolide, o il primo uomo, “padre degli uomini mortali”<sup>8</sup>; Pausania è una fonte del pieno secondo secolo d. C., ma Foroneo è un personaggio mitologico molto antico: era a lui dedicata la *Phoronis*, un poema epico di età arcaica, collocabile tra i secoli settimo e sesto a. C.; dunque anche la notizia dell'invenzione del fuoco da parte sua potrebbe essere antica. Nei pochi frammenti pervenutici della *Phoronis* non si parla né di Foroneo né della scoperta del fuoco; tuttavia abbiamo un breve accenno all'uso del fuoco nel frammento in cui si elencano i Dattili Idei, *Kelmis, il grande Damnameneo e il potente Acmone, servitori diligenti della montana Adrastea, i quali per primi, grazie alle arti del versatile Efesto, trovarono tra le valli montane il ferro del colore di viola e lo avvicinarono al fuoco*

<sup>6</sup> H. Hom. 4. 115-129. Anche se tali dodici porzioni non vengono mai consegnate nell'Inno, sembra evidente che esse fossero almeno simbolicamente destinate ai dodici dèi dell'Olimpo; su tutto il passo, cfr. Càssola 2010: 525-527; Burkert 1988.

<sup>7</sup> Scol. S. El. 4: ἐπι δὲ ἔστι καὶ τὸ περὶ τοῦ πυρὸς μέχρι τοῦ νῦν δεικνυμένου [καὶ] λεγόμενον ὡς ἀπ' οὐρανοῦ πρῶτον ἐκεῖσε κατηνέχθη; cfr. Brillante 2004: 40-41.

<sup>8</sup> Paus. 2. 15. 5; 9 Acus. 20 in Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 102. 6 = *Phoronis* fr. 1 Bernabé; Foroneo era figlio del fiume Inaco - figlio a sua volta di Oceano e Tethys-; fu anche il primo a fondare un gruppo sociale umano, cfr. Paus. 2. 15. 5. Foroneo era considerato il primo uomo che fece sacrifici agli dèi; la connessione con il sacrificio, nonostante il diverso contesto, è un altro tratto in comune con Prometeo (Paus. 2. 19. 5; Clem. Al. *Protr.* 3. 44; vd. Vernant 2014: 60-61).

(ἐς πῦρ) e mostrarono un'attività di grande importanza<sup>9</sup>; Secondo Huxley, l'uso del fuoco sarebbe stato insegnato ai Dattili Idei da Foroneo<sup>10</sup>; emerge in ogni caso una connessione tra Foroneo, i Dattili Idei, Efesto e l'arte di lavorare il fuoco; tornerò su questi elementi più tardi<sup>11</sup>.

La narrazione dell' εὔρησις del fuoco da un fulmine o dallo sfregamento di bastoncini è piuttosto diffusa presso diversi popoli del mondo<sup>12</sup>; anche Lucrezio cita insieme queste due teorie: il fuoco derivato dal fulmine, che ha colpito un albero; oppure dallo sfregamento tra i rami di un albero e l'altro, mossi dal vento (Lucr. 5. 1091-1101).

Nel mito di Prometeo si parla di un furto ai danni di Zeus; non si parla di un fulmine, benché Zeus sia il dio del cielo, dei fenomeni atmosferici e dunque anche del fulmine; così egli è presentato ad esempio da Esiodo (Hes. *Th.* 71-72): ὁ δ' οὐρανῶ ἔμβασιλεύει, αὐτὸς ἔχων βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνόν; nell'*Iliade*, Zeus è Ὀλύμπιος ἀστεροπητής (*Il.* 1.580).

Il dio è il detentore per eccellenza di tali attributi, che sempre in Esiodo usa come armi incontrastabili, le quali gli procurano immancabilmente la vittoria: usando il fulmine (κεραυνῶ), Zeus getterà nell'Erebo Menezio, fratello di Prometeo, per il suo comportamento tracotante (Hes. *Th.* 515); durante la Titanomachia, Zeus usa folgori, lampo e tuono, che fa ruotare e poi scaglia contro gli avversari, facendo bollire la terra e il mare; le fiamme arrivano fino al cielo, accecando i Titani (Hes. *Th.* 690-710)<sup>13</sup>. Particolarmente duro è lo scontro con Tifeo, perché anche quest'ultimo - che è nato, si noti bene, dall'unione tra Gaia e Tartaro-, è padrone dell'uso del fuoco, che appare connaturato con lui: nei suoi occhi splende infatti il fuoco (Hes. *Th.* 827: πῦρ), e di conseguenza emana fuoco da tutte le teste<sup>14</sup>. Quando Zeus lo vede, tuona (v. 839: ἐβρόντησε), ma Tifeo usa gli stessi strumenti, vale a dire il tuono, il lampo, il fuoco, i venti infuocati

<sup>9</sup> *Phoronis* fr. 2 Bernabé = Scol. A. R. 1. 1126-1131b.

<sup>10</sup> Huxley 1969: 32.

<sup>11</sup> Lo scolio ad Apollonio Rodio da cui proviene il frammento (vd. supra n. 9), spiega che i Dattili sono denominati "Idei" dalla madre Ida, con riferimento, a quanto sembra di poter dedurre dal contesto, al monte Ida della Troade, in Frigia (secondo D. S. 17. 7. 5 i Dattili Idei impararono la metallurgia dalla Madre degli dèi).

<sup>12</sup> Frazer 1930: 204 e passim.

<sup>13</sup> I Titani verranno fatti sprofondare nel Tartaro, dove saranno sorvegliati dai Centimani, (Hes. *Th.* 729- 735).

<sup>14</sup> Hes. *Th.* 828, però espunto da West: [πασέων δ' ἐκ κεφαλῶν πῦρ καίετο δερκομένοιο·].

e il fulmine ardente, tanto da infuocare la terra, il cielo e il mare<sup>15</sup>. Zeus, tuttavia, è più abile di Tifeo nell'uso delle armi legate al fuoco, o semplicemente è destinato a vincere: egli raccoglie infatti le forze, prende le sue armi, vale a dire il tuono, il lampo e il fulmine fiammeggiante (βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν v. 854), balza giù dall'Olimpo e brucia (ἔπρεσε v. 856) tutte le teste del mostro; questo, colpito nei recessi del monte, crolla a terra fulminato, e da lui scaturisce una fiamma che fa bruciare la terra per un'ampia estensione, facendola fondere come stagno o come ferro<sup>16</sup>. Nella *Teogonia* esiodea la vicenda di Tifeo si conclude così; ma nella narrazione dello pseudo-Apollodoro (1.6), che presenta significative varianti rispetto alla versione esiodea, il mostro, alla fine del conflitto, mentre cerca di fuggire attraverso il mare di Sicilia, viene schiacciato da Zeus con il monte Etna, sotto il quale resterà per sempre; e le eruzioni dell'Etna sono il residuo della fiamma dei fulmini scagliati durante il conflitto; questo dato mitico si conserva nella tradizione successiva, come vedremo più avanti.

Nonostante Zeus appaia come l'unico, autentico, reale depositario e utilizzatore delle armi connesse con il fuoco, spesso si trascura il fatto che, almeno secondo la *Teogonia* esiodea, Zeus non possiede tali strumenti in modo univoco e originario; vale a dire, tali armi non sono connaturate con lui: Zeus le ha ricevute da entità divine più antiche.

Quando si parla della generazione dei Ciclopi, figli di Gaia e Ouranos, si dice subito dopo che furono loro a dare il tuono e il fulmine a Zeus (Hes. *Th.* 139-141):

γείνατο δ' αὖ Κύκλωπας ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας,  
 Βρόντην τε Στερόπην τε καὶ Ἄργην ὀβριμόθυμον,  
 οἳ Ζηνὶ βροντήν τ' ἔδοσαν τεῦξάν τε κεραυνόν.

*Generò dunque i Ciclopi che hanno cuore superbo, Bronte, Sterope e Arge dall'animo superbo, i quali diedero a Zeus il tuono e fabbricarono la folgore.*

---

<sup>15</sup> Hes. *Th.* 844-847 καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοειδέα πόντον / βροντῆς τε στεροπῆς τε πυρός τ' ἀπὸ τοῦ πελώρου / πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος· / ἔξεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα·

<sup>16</sup> Hes. *Th.* 857-867; il testo precisa che tale processo di fusione è analogo a quello che normalmente viene compiuto da Efesto.

Si badi bene che perfino i nomi dei Ciclopi sono coerenti con la loro attribuzione di custodi di tali armi: Bronte (Βρόντην) presenta addirittura una sinonimia con βροντήν, il tuono; Sterope (Στερόπην) è il lampo e il suo fulgore; Arge (Ἄργην) indica il candore, la luminosità. Dato che la generazione dei Ciclopi si colloca subito dopo la generazione dei Titani, figli della coppia costituita da Gaia ed Ouranos, si accetta generalmente l'idea che anche i Ciclopi siano figli di entrambe le entità divine; si potrebbe dunque pensare che le attribuzioni del tuono e del fulmine dipendano dal padre, dio del cielo.

Più avanti si conferma il dono di tali strumenti a Zeus da parte dei Ciclopi, indicati in modo generico come *fratelli del padre* (Hes. *Th.* 502): ai vv. 503-505 si racconta che essi, in segno di riconoscenza per essere stati liberati dal padre Ouranos, diedero a Zeus il tuono, il fulmine e il lampo, che prima erano tenuti nascosti da Gaia

οἱ οἱ ἀπεμνήσαντο χάριν εὐεργεσιᾶων,  
 δῶκαν δὲ βροντήν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνὸν  
 καὶ στεροπὴν· τὸ πρὶν δὲ πελώρη Γαῖα κεκεύθει·  
 τοῖς πίσυνοσ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει.  
*ed essi si ricordarono della gratitudine per i benefici da lui ricevuti: gli diedero il tuono, il fulmine fiammante e il lampo; prima li teneva nascosti Gaia prodigiosa; confidando in questi, egli domina mortali e immortali.*

Questo dettaglio mitico, che Esiodo riferisce per ben due volte, sembra alludere ad un'origine del fuoco dalle profondità della terra<sup>17</sup>; dunque le armi consegnate dai Ciclopi, nati dal ventre di Gaia, erano intese come provenienti dalle profondità della terra. E se l'esercizio del potere da parte di Zeus dipende da tali armi, in ultima analisi il suo potere dipende dal sostegno di Gaia<sup>18</sup>.

In un passaggio successivo, che non ha alcuna relazione narrativa con quello appena citato, si aggiunge un ulteriore dettaglio sul modo in cui Zeus

---

<sup>17</sup> Arrighetti 1998: 146-147, commentando Hes. *Th.* 501, ha scritto che questo dato "starà probabilmente a significare che Esiodo pensava ad una origine vulcanica da quello".

<sup>18</sup> Del resto Gaia lo aiuta anche in altre circostanze: tutela la sua nascita suggerendo (con Ouranos) alla madre Rhea di portarlo, infante, a Creta, per evitare che il padre lo ingoi, e qui è accolto da Gaia, vale a dire in una grotta Hes. *Th.* 473-480; Hes. *Th.* 626-628 suggerisce di far risalire dal Tartaro i Centimani, perché aiutino Zeus nella Titanomachia; al termine della Titanomachia, suggerisce agli dèi di conferire il potere a Zeus vv. 881-885; ecc.

utilizza gli strumenti di cui stiamo parlando: dalla testa di Medusa troncata da Perseo, fuoriesce Pegaso, il cavallo alato; subito dopo Esiodo scrive che dopo la nascita *questo, volato via, dopo aver lasciato la terra madre di greggi, giunse presso gli immortali; e abita nella casa di Zeus, portando al saggio Zeus il tuono e la folgore* (Hes. *Th.* 286: βροντήν τε στεροπήν τε φέρων Διὶ μητιόεντι); sembra dunque che Pegaso abbia il compito di portare a Zeus il tuono e la folgore quando il dio ne ha bisogno; il che implica che Zeus non li abbia sempre con sé, come se non fosse del tutto autonomo nell'uso di tali strumenti; e il movimento di Pegaso, dice Esiodo, va dalla terra alla sede degli immortali<sup>19</sup>. Del resto, secondo Vernant anche il fuoco celeste deriva Gaia, in quanto essa è madre di Ouranos, il cielo; e non bisogna dimenticare che Zeus si trova sulla linea di discendenza di Gaia e Ouranos<sup>20</sup>.

Esistono altre testimonianze di una connessione mitica fra terra e accensione del fuoco.

In una *Verrina*, Cicerone ricorda una malefatta di Verre particolarmente grave: quest'ultimo aveva sottratto agli abitanti di Enna un oggetto per loro estremamente prezioso, poiché strettamente connesso al culto che in tutta la Sicilia veniva tributato a Cerere: una statua della dea in bronzo, molto antica, di dimensioni modeste e di bella fattura, rappresentata con fiaccole, *cum faucibus*<sup>21</sup>; il motivo delle fiaccole è connesso con la vicenda mitica della ricerca della figlia Proserpina / Libera: dopo il rapimento, che si diceva avvenuto nel bosco di Enna, Cerere, gettandosi all'inseguimento della figlia, *si dice che abbia acceso le fiaccole con quelle fiamme che si sprigionano dalla sommità dell'Etna; e che, tenendole davanti a sé, abbia vagato per il mondo intero (dicitur inflammasse se taedas iis ignibus qui ex Aetnae vertice erumpunt; quas sibi cum ipsa praeferret, orbem omnem peragrasse terrarum Cic. Verr. 4. 106)*<sup>22</sup>. Il dettaglio delle fiaccole è già

---

<sup>19</sup> Vernant 2014: 71 sostiene che il fulmine di Zeus, quando scende dal cielo, viene portato da un'aquila (vd. A. *Av.* 1247: Pisetero afferma, in modo paradossale, che incendierà la casa di Zeus tramite le aquile *portatrici del fuoco* πυρφόροισιν αἰετοῖς; secondo lo scolio, si tratterebbe di adattamento dalla *Niobe* di Eschilo (fr. 160 Radt); ma in A. *Sept.* 444-445 la definizione di πυρφόρον è applicata a κεραυνόν.

<sup>20</sup> Vernant 2014: 65.

<sup>21</sup> Cic. *Verr.* 2. 4. 109. Verre aveva rubato una statua di Cerere anche a Catania, cfr. Cic. *Verr.* 2. 4. 99-102. Vd. l'ampio commento di Lazzeretti 2006.

<sup>22</sup> Il furto della statua della dea, particolarmente venerata a Enna e in tutta la Sicilia, non solo aveva causato un grave sentimento di lutto negli abitanti di Enna, ma era considerato anche come causa della diffusa rovina del raccolto (Cic. *Verr.* 2. 4. 100-114).



presente nell'*Inno Omerico* dedicato a Demetra, ma l'ambientazione è diversa, e non si dice come esse siano state accese (*h. Hom.* 2. 48): στρωφᾶτ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα *vagava tenendo nelle mani fiaccole ardenti*. In generale, tutta la vicenda relativa a Cerere veniva considerata dai Siciliani come molto antica; Cicerone la considera non solo antica, ma di origine greca<sup>23</sup>; d'altronde l'oratore non è la nostra fonte più antica di questa vicenda mitica: si ritiene che egli abbia attinto allo storico siciliano Timeo, che noi leggiamo almeno in parte in Diodoro 5. 4 3: μετὰ δὲ τὴν τῆς Κόρης ἀρπαγὴν μυθολογοῦσι τὴν Δήμητραν μὴ δυναμένην ἀνευρεῖν τὴν θυγατέρα λαμπάδας ἐκ τῶν κατὰ τὴν Αἴτνην κρατήρων ἀναψαμένην ἐπελθεῖν ἐπὶ πολλὰ μέρη τῆς οἰκουμένης (*raccontano che dopo il rapimento di Kore, Demetra, non riuscendo a trovarla, dopo aver acceso delle fiaccole ai crateri dell'Etna, abbia attraversato molte regioni della terra*)<sup>24</sup>; il dettaglio mitico doveva essere radicato, se viene ripreso da autori successivi, come Ovidio<sup>25</sup> e Claudiano<sup>26</sup>.

L'uso delle fiaccole faceva parte, in ogni caso, del rituale eleusino<sup>27</sup>; anche per questo, l'iconografia di Demetra / Cerere con le fiaccole in mano è piuttosto ricca<sup>28</sup>.

Il dettaglio mitico dell'accensione del fuoco grazie ai fenomeni vulcanici, come si è detto, sembra essere piuttosto antico. C'è una relazione tra il passo delle *Verrine* e i passi di Esiodo relativi ad un'origine del fuoco dalla terra? Esiodo pensava all'Etna o ad altri fenomeni vulcanici?

<sup>23</sup> Cic. *Verr.* 2. 4. 106: *vetus... opinio... ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis*; cfr. Cic. *Verr.* 2. 4. 109 e passim. Per l'assimilazione tra Cerere e Demetra nell'epoca di Cicerone, ved. Stanley Spaeth 1996, in particolare pp. 16-20; Moro 1999: 180-181. Il culto di Cerere era presente in Sicilia almeno dal sec. VII a. C. (Moro 1999; 181 n. 28).

<sup>24</sup> Il nome di Timeo è in D. S. 5. 1 3. Per la narrazione completa dell'episodio: D. S. 5. 2 - 5. 5. Sebbene ampia, tale narrazione non ci offre la certezza che il dettaglio mitico delle fiaccole fosse già in Timeo. Ampia analisi del passo ciceroniano è in Baldo 1999 e Romano 1980. Sulla tradizione siciliana del mito demetriaco, e quindi anche per l'antichità dei dettagli narrativi, vd. ampia bibliografia commentata in Baldo 1999: 18 n. 3.

<sup>25</sup> Ov. *Met.* 5. 441-443: ... *illa (=Ceres) duabus flammiferas pinus manibus succendit ab Aetna perque pruinosas tulit inrequieta tenebras*. Ov. *Fast.* 4. 491-494: *Alta iacet vasti super ora Typhoeos Aetne cuius anhelatis ignibus ardet humus. Illic accendit geminas pro lampade pinus; hinc Cereris sacris nunc quoque taeda datur*.

<sup>26</sup> Claud. *De Raptu Proserp.* 3. 330-331: *Haec fatur, notaeque iugis illabitur Aetnae noctivago taedas informatura labori*.

<sup>27</sup> Baldo 1999: 22 n. 8.

<sup>28</sup> Beschi 1988, De Angeli 1988.

A questo punto torna in gioco Tifeo: un passo discusso della Teogonia esiodea relativa a Tifeo, dice che il mostro fu colpito οὔρεος ἐν βήσσησιν ἑαίδωνῆς παιπαλοέσσης (Hes. *Th.* 860), che viene tradotto *nei recessi del monte scosceso*, e dove invece alcuni hanno voluto leggere Αἴτνης<sup>29</sup>; ma poco dopo, al v. 868, si dice che Zeus gettò Tifeo nel Tartaro, dato che sembrerebbe escludere l'Etna; e d'altronde al v. 866, si accenna all'arte di Efesto, che secondo parte della tradizione risiede sull'Etna. Un'attestazione dell'Etna in Esiodo sembrerebbe essere presente nel fr. 98. 25 MW<sup>30</sup>: si descrive il tragitto compiuto in volo dai figli di Borea, che presumibilmente stanno inseguendo le Arpie, e che raggiunsero l'Atlante, *l'Etna scosceso* ([... Αἴτνη]ην παιπαλόεσσαν) e l'isola di Ortigia, la stirpe dei Lestrigoni e il potente figlio di Poseidone<sup>31</sup>; benché l'integrazione appaia sensata, il fatto che il nome cada pressoché completamente in lacuna, e i numerosi problemi di attribuzione dei versi a noi giunti del *Catalogo*, impongono cautela.

Possiamo ipotizzare che i Greci di alta età arcaica avessero già notizia delle eruzioni dell'Etna; la connessione tra Tifeo e l'Etna è saldamente attestata già da epoca antica: sia Pindaro che Eschilo scrivono che, dopo essere stato sconfitto nella Tifonomachia, Tifeo giace sotto l'Etna<sup>32</sup>; e questa tradizione prosegue nelle epoche successive<sup>33</sup>, forse rinforzata anche dalle successive eruzioni, ampiamente descritte nelle fonti, a prescindere dal dettaglio mitico della presenza di Tifone<sup>34</sup>; doveva essere sulla base di tali fenomeni, che venivano collocate sotto l'Etna anche altre entità mostruose, quali i Giganti e i Ciclopi<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> West 1978 *Theogony* p. 393; esiste un aggettivo αἰδώνης o αἰδώνος che significa "oscuro".

<sup>30</sup> Hes. fr. 98. 25 MW = Philod., *De Pietate* B 7504-09 Obbink.

<sup>31</sup> Un altro frammento, il fr. 156 MW, sembra confermare che Esiodo raccontò l'episodio delle Arpie e il passaggio dei loro inseguitori intorno alle Strofadi, allora dette *Plotai*, nel mare di Sicilia; i nomi delle Arpie sono anche in Hes. *Th.* 267, come figlie di Elettra e Taumante. E secondo D. S. 4. 85, 4-5 = Hes. fr. 149 MW, Esiodo aveva fornito una sua versione sulla formazione dell'isola della Sicilia.

<sup>32</sup> Pi. *P.* 1. 17-20a; cfr. A. *Pr.* 351-365. Com'è noto, la paternità del *Prometeo incatenato* è stata messa in dubbio a partire dalla metà del sec. XIX; tuttavia l'epoca della composizione resterebbe al sec. V a. C., che è il dato che qui interessa (sulla questione, vd. Lesky 1982: 336-338, con indicazioni bibliografiche).

<sup>33</sup> Val. Flacc. *Arg.* 2. 23-33; Str. 626 = 13. 4. 6; Ov. *Met.* 5. 346-358.

<sup>34</sup> Th. 3. 116; Sil. *Pun.* 14. 58-69; cfr 8. 653; 9. 448. 459; Str. 273 sgg. = 6. 2. 3; Ov. *Met.* 15. 340-555; Lucr. 1. 717-725; Lucr. 6. 680-702).

<sup>35</sup> Call. *Del.* 143-146: Briareo è sepolto sotto l'Etna; provoca le eruzioni girandosi e, giacendo sotto la fucina di Efesto, la fa vibrare. Verg. *G.* 1 471-473: l'Etna è sede dei

D'altronde tutta l'Italia meridionale era (ed è ancora oggi) interessata da diversi fenomeni vulcanici; se in alcune delle aree vulcaniche l'attività si è interrotta decine, talvolta centinaia di migliaia di anni fa, in diverse zone essa è proseguita invece fino all'epoca storica, per arrivare ai nostri giorni: è il caso dei Campi Flegrei, situati a Nord-Ovest di Napoli<sup>36</sup>; qui l'attività vulcanica, iniziata fra i 50.000 e i 45.000 anni fa, ha iniziato a scemare solo intorno al 1.500 a. C., facendo assumere alla zona un aspetto molto simile a quello attuale: coni dalla struttura più o meno rotonda e sprofondata rispetto al territorio circostante (motivo per cui assumono il nome di caldere), che nell'area denominata Solfatara emettono ancora fumo in modo intenso; il fondo delle caldere continua inoltre a rigonfiarsi e abbassarsi (si tratta del fenomeno del bradisismo), e sono presenti laghi e voragini calde; da qui il nome *Campi Flegrei*, "campi ardenti" (dal lat. *flagrare*, ardere, bruciare). I greci conoscevano bene l'area, per aver fondato colonie prima a Cuma, nel sec. VIII a. C., poi a Pozzuoli; quest'ultima fondazione era stata effettuata da gruppi di Greci in fuga da Pithecussa (oggi Ischia), poiché (anch'essa) zona vulcanica<sup>37</sup>. Altre aree vulcaniche attive durante l'età arcaica erano il Vesuvio<sup>38</sup> e le isole Eolie<sup>39</sup>. E che i Greci conoscessero bene tutte queste aree, è testimoniato dalle numerose vicende mitiche legate a tali luoghi, che vedono come protagonisti personaggi come Ulisse, Eracle, Enea e molti altri<sup>40</sup>.

L'immagine della lava che fuoriesce da un vulcano è sicuramente alla base dell'immagine del fiume di fuoco che scorre nel mondo infero: già nell'*Odissea*, Circe, quando spiega ad Ulisse la via per il paese dei Cimmerii, precisa che nell'Ade sono emissari dell'Acheronte il Cocito e il Piriflegetonte - il cui nome risulta dall'unione di πῦρ (fuoco) e φλήγω (brucio) (*Od.* 10. 513 ved. scolio a 10. 514); le correnti del Piriflegetonte

---

Ciclopi. Verg. *Aen.* 3. 571-582: Encelado, colpito dal fulmine, giace sotto l'Etna; quando si gira, fa tremare tutta la Trinacria ed esce fumo dall'Etna; l'*Aetna* 71-73 cita Encelado (cfr. vv. 197-207); Claud. *De Raptu Pros.* 1. 155 cita Encelado; cfr. 3. 336-352: sull'Etna sono visibili le spoglie della Gigantomachia.

<sup>36</sup> Giacomelli, Scandone 2007: 104-118. De Caro 2002.

<sup>37</sup> Bérard 1965: 49-66. Sull'area vulcanica di Ischia, vd. Giacomelli, Scandone 2007: 126-148.

<sup>38</sup> Giacomelli, Scandone 2007: 148-214.

<sup>39</sup> Giacomelli, Scandone 2007: 223-315.

<sup>40</sup> Una rassegna dettagliata in Bérard 1965: 303-499; vd. De Caro 2002.

secondo Platone ἀναφυσῶσιν, “emettono getti”, azione coerente con i fenomeni vulcanici<sup>41</sup>.

Possiamo però chiederci se Esiodo potesse essere a conoscenza di fenomeni vulcanici in aree diverse dalla Magna Grecia: se anche aveva sentito parlare dell’Etna e delle altre località dell’Italia meridionale, non è detto che si fosse ispirato solo e soltanto ad esse.

In Esiodo (Hes. *Th.* 304) e in Omero (Hom. *Il.* 2. 783) si dice che la sede originaria di Tifeo è da collocare tra gli Arimi, popolazione o gruppo montuoso che le fonti collocano prevalentemente in Cilicia, in Siria o in altre località dell’Asia Minore<sup>42</sup>; già Pindaro, forse alla ricerca di una coerenza rispetto alla versione esiodica, precisa che Tifeo ora è schiacciato sotto l’Etna, anche se un tempo aveva dimora tra gli Arimi, in Cilicia (Pi. *P.* 1. 17-20a); effettivamente, nell’area individuata da queste fonti esistevano fenomeni vulcanici importanti<sup>43</sup>; ma fermiamoci per ora su territorio greco: è possibile che Esiodo conoscesse o avesse sentito parlare di altri fenomeni vulcanici nell’area greca?

Secondo Greene la risposta è affermativa: lo studioso, dopo aver elencato i vulcani attivi nel Mediterraneo, e le date delle loro eruzioni a partire dalla metà del 2° millennio fino all’età arcaica, si concentra sull’eruzione di Thera, verificatasi intorno al 1500 a. C. (nota come “eruzione minoica”), e sull’eruzione dell’Etna del 735 a. C.; Greene prende poi in esame le narrazioni esiodiche della Titanomachia e della Tifonomachia, analizzando i dettagli degli scontri; ne deduce che tali dettagli alludono rispettivamente alle diverse modalità eruttive dei due vulcani, che evidentemente, dirigendo la loro attività verso il cielo, ed espellendo materiale vulcanico di vario genere, anche incandescente, hanno dato origine all’immagine di esseri mostruosi che attentavano al dio del cielo luminoso; in particolare, la Titanomachia sarebbe basata sulla tradizione, arrivata oralmente fino ai tempi di Esiodo, dell’eruzione del vulcano di Thera; mentre la Tifonomachia, che nel poema

---

<sup>41</sup> Plato *Phaedo* 113b. Verg. *Aen.* 549-551: Enea, nell’aldilà, vede un’ampia città circondata da una triplice cinta di mura e dal *Tartareus Phlegethon*, che scorre *flammis... torrentibus*.

<sup>42</sup> Scol. Hes. *Th.* 304; Str. 13. 4. 6; Pi. *P.* 1. 17 colloca Tifeo in un antro “cilicio”; Pi. *P.* 8. 16 definisce Tifeo come Κίλιξ; in A. *Pr.* 351-352, Tifone è definito come “abitante delle grotte cilicie”; Pi. fr. 93 Snell-Maehler colloca Tifeo ἐν Ἀρίμοις.

<sup>43</sup> I fenomeni vulcanici verificatisi in quest’area sono probabilmente da mettere in rapporto con gli antecedenti asiatici di Tifone / Tifeo, in particolare con Ullikummi; tornerò su questo aspetto in uno studio successivo.

viene narrata in un secondo momento, descriverebbe l'eruzione dell'Etna verificatasi proprio quando i Greci del continente stavano fondando colonie nel Sud Italia<sup>44</sup>.

Abbiamo detto dell'Etna che era la mitica sede della fucina di Efesto<sup>45</sup>. Ebbene, esisteva un'altra località, in terra greca, associata stabilmente al dio: nell'*Iliade* (1. 590-594) si racconta che, in una circostanza in cui tentò di difendere Hera da Zeus, egli fu scagliato dall'Olimpo sull'isola di Lemno, dove fu raccolto dai Sinti. Lemno, in generale, era considerata come estremamente cara ad Efesto (*Od.* 8. 283-284); sull'isola esisteva una città che prendeva il nome dal dio, Hephaestia, e numerosi ritrovamenti archeologici testimoniano un'intensa e duratura attività culturale a lui dedicata<sup>46</sup>.

Ora, il motivo per cui Lemno era così strettamente legata ad Efesto è di carattere oggettivo: anche se alla fine dell'età classica il fenomeno si era probabilmente spento, sappiamo che almeno in età arcaica, e probabilmente in età preistorica, esisteva sull'isola un fenomeno di "fuoco tellurico" legato al monte Mosychlos: non un vulcano, ma una bocca della terra dalla quale fuoriusciva un fuoco moderato, che poteva essere avvicinato e attinto dall'uomo. Di questo fenomeno si conservava memoria in età classica: il protagonista del *Filottete* di Sofocle così chiama e invoca (*S. Ph.* 986-987): ὦ Λήμνια χθών καὶ τὸ παγκρατὲς σέλας Ἥφαιστότευκτον, ταῦτα διῆτ' ἀνασχετά *Oh terra Lemnia, e fiamma fabbricata da Efesto, che tutto puoi, queste cose dunque dovrò sopportare...?* In un frammento di Antimaco di Colofone si cita la fiamma di Efesto, che il dio prepara sulle alte cime del Mosychlos: Ἥφαιστου φλογὶ εἶκελον, ἦν ῥα τιτύσκει δαίμων ἀκροτάτης ὄρεος κορυφῆσι Μοσύχλου<sup>47</sup>. Al fuoco tellurico si accompagnavano anche forme di attività sismica: Pausania (8. 33. 4) racconta che vicino Lemno si trovava l'isola di Chryse, dove era stato abbandonato Filottete; ma con il tempo Chryse scomparve inabissandosi, e comparve invece l'isola di Hiera.

<sup>44</sup> Greene 1992: 46-87. Il dato relativo all'Etna apparirebbe coerente con la collocazione cronologica di Esiodo, se pensiamo che l'agone funebre per Anfidamante si svolse in una data compresa tra il 730 e il 700 a. C.

<sup>45</sup> Cfr. *A. Pr.* 366-367; nei versi immediatamente precedenti, il poeta ha parlato di Tifeo; il tutto viene messo in bocca a Prometeo; non sarà un caso che tutti i personaggi citati presentino una relazione con il fuoco

<sup>46</sup> Capdeville 2004, con bibliografia.

<sup>47</sup> *Antim. fr.* 46, 2 Wyss (*Thebarum Oppugnatio*) = *Scol. in Nicandrum* 472a; Hesychius M. 1707 Μόσυχλον· ὄρος Λήμνου; cfr. *Scolia in Lyc.* 78. Altre fonti in Capdeville 2004.

Queste attestazioni ci riportano a Prometeo: nel *Protagora* (320d-321e) Platone racconta che gli dèi plasmarono tutte le creature mortali, sia uomini che animali, sotto terra, utilizzando terra e fuoco<sup>48</sup>; quando si trattò di portarli al di sopra della superficie terrestre, Prometeo ed Epimeteo ricevettero il compito di equipaggiarli; Epimeteo svolse questo incarico in modo poco efficace: diede tutti gli strumenti agli animali, tanto che non rimase nulla per l'uomo. Prometeo allora decise di far dono all'uomo del fuoco; e per evitare di salire alla cittadella di Zeus, che era ben custodita, entrò nell'officina dove Efesto e Atena lavoravano insieme, e rubò il fuoco da lì.

In questa versione dunque Prometeo ruba il fuoco non a Zeus, ma ad Efesto. Non si tratta di una citazione isolata, dato che è anche in Eschilo (*Pr.* 7-9), dove Kratos, parlando con Efesto, dice a proposito di Prometeo: Τὸ σὸν γὰρ ἄνθος, παντέχνου πυρὸς σέλας, θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν· τοιαῦσδὲ τοι ἄμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην *Infatti avendo rubato il tuo fiore, la fiamma del fuoco valido per tutte le arti, ne fece dono ai mortali; di tale colpa è necessario che paghi il fio agli dèi...*

E dove era avvenuto tale furto? Secondo Cicerone, Eschilo pensava a Lemno: *Quo modo fert apud eum* (scil. Aeschylum) *Prometheus dolorem, quem excipit ob furtum Lemnium?* (Cic. *Tusc.* 2. 23).

Un'ulteriore conferma verrebbe da un frammento di Accio nel quale si descrive un bosco sacro di Lemno da dove si alza un vapore; si tratterebbe del luogo da cui fu rubato il fuoco per essere donato ai mortali: *Nemus expirante vapore vides unde ignis cluet mortalibus clam divisus; eum dictus Prometheus clepsisse dolo poenasque Iovi fato expendisse supremo*<sup>49</sup>.

Finora non abbiamo trovato traccia del racconto esiodeo secondo il quale Zeus ricevette da altri le armi del fuoco; e tuttavia questo dato doveva in qualche modo far parte del patrimonio mitologico, visto che riemerge molto più tardi, in una *fabula* della raccolta vaticana: *Vulcanus, eo quod deformis esset, a parentibus suis, id est Iove et Iunone, spretus est et in insulam Lemn[i]um praecipitatus illicque a simiis nutritus. Hic cum Iovi fulmina fabricaret, non est admissus ad epulas deorum...* Vulcano dunque, benché figlio di Zeus (quindi nato dopo di lui, a lui inferiore per gerarchia), fabbrica per lui i fulmini<sup>50</sup>;

<sup>48</sup> Di nuovo un'immagine del fuoco legata all'ambiente sotterraneo.

<sup>49</sup> Accius 207-211 Dangel (*Philocteta* fr. 2) = Varr. *L. L.* 7. 10. Ampia bibliografia nel commento, Dangel 1995: 310.

<sup>50</sup> *Mythographi Vaticani* 2. 26 (*Fabula Vulcani*); viene da chiedersi chi fabbricasse i fulmini prima della nascita di Vulcano; ma si tratta di una sintesi, e forse di una semplificazione di narrazioni molto più antiche. Un dettaglio curioso è che Vulcano sia nutrito da scimmie;

questo dato ci riconduce alla εὔρησις del fuoco dalla terra, anche sulla base delle considerazioni che seguono.

Abbiamo incontrato finora, associate al fuoco, entità divine che sono anche associate alla Terra, o a gruppi che sono strettamente connessi con la figura della *Megale Meter*.

Prometeo in Esiodo è figlio del Titano Iapeto e dell'Oceanina Climene (Hes. *Th.* 510); ma nel *Prometeo* eschileo<sup>51</sup> è figlio di Themis, che nella tragedia viene identificata con Gaia; d'altronde quest'ultima è invocata in diversi passi (A. *Pr.* 18; 209-211; 874).

Efesto nell'*Iliade* è figlio di Zeus e Hera, ma nella *Teogonia* esiodea nasce da Hera per partenogenesi, facoltà tipica di una Grande Madre<sup>52</sup>.

Tifeo nella *Teogonia* esiodea (v. 822) nasce da Gaia e da Tartaro, dunque da due principi primordiali; ma negli *Inni Omerici* e in Stesicoro nasce da Hera per partenogenesi, come si è detto altrove per Efesto<sup>53</sup>.

Figli di Gaia ed Ouranos sono sia i Ciclopi che i Giganti<sup>54</sup>.

Leggendo le testimonianze relative a Foroneo, ci siamo imbattuti nei Dattili Idei, servitori della montana Adrastea, che grazie alle arti di Efesto trovarono il ferro e iniziarono a lavorarlo con il fuoco; secondo Polluce, essi servono Rhea in tutto (πάνθ' ὑπουργεῖν), perché sono τεχνῖται τε καὶ πάντων ἐργάται<sup>55</sup>; Diodoro dice che hanno imparato la metallurgia dalla Madre degli dèi<sup>56</sup>.

Da una figlia di Foroneo, oppure da Ida o da Gaia, sarebbero nati i Telchini, altro gruppo di metallurghi<sup>57</sup>. Essi erano originari di Rodi; figli di Thalatta, furono affidati da Rhea a Poseidone e Kafeira; furono τεχνῶν τινῶν εὐρετὰς; insegnarono agli uomini come procurarsi il cibo; per primi fecero statue di dèi; erano incantatori, portavano nuvole e pioggia e potevano cambiare la propria forma (Diod. 5. 55); abbandonarono l'isola di Rodi

---

scimmia in greco è πίθηκος; da cui Pithecussa, l'isola dalla quale i coloni greci dovettero allontanarsi a causa delle eruzioni vulcaniche, per poi andare a fondare l'attuale Pozzuoli.

<sup>51</sup> O pseudo-eschileo, vd. supra n. 32.

<sup>52</sup> Hom. *Il.* 1. 573-583; Hes. *Th.* 927.

<sup>53</sup> *H. Hom.* 3. 352; Stesich. fr. 62 Page.

<sup>54</sup> Per i Ciclopi: Hes. *Th.* 139. I Giganti nascono da Gaia quando viene fecondata dagli schizzi di sangue derivanti dall'evirazione di Ouranos, Hes. *Th.* 185; Hes. fr. 69.77; Hes. fr. 69. 89. Lo scolio a *Th.* 185 li definisce γηγενεῖς.

<sup>55</sup> Poll. *Onom.* 2. 156 aggiunge che sono in numero di cinque, come le dita della mano.

<sup>56</sup> *Phoronis* fr. 2 Bernabé. Per la connessione con Rhea, ad es. Scol. A. R. 1. 1126b; Str. 473 c (=10.3.22). Per la Madre Montana, D. S. 17. 7. 5.

<sup>57</sup> Hes. fr. 123 MW = Str. 10. 3. 19; *Danais* fr. 3 Bernabé; D. S. 5. 65. 1.



perché avevano previsto un κατακλυσμὸν<sup>58</sup>. Secondo Strabone (10. 472) essi da Rodi accompagnarono Rhea a Creta perché partorisce, e poiché si occuparono di Zeus, furono poi definiti Kouretes. Tzetze (*Th.* 80) scrive che i quattro Telchini erano nati, con le Erinni, Tisifone e Megera, dalle gocce di sangue di Ouranos cadute sulla terra; Bacchilide (fr. 24 rigoïn) li dice figli di Nemese e Tartaro, altri di Ghe e Ponto.

A Lemno, il culto di Efesto era strettamente associato a quello dei Cabiri, che secondo una fonte erano nati dalla dea Lemnos, eponima dell'isola, della quale sono state ritrovate diverse immagini di culto<sup>59</sup>. Essi ricevevano un culto significativo a Samotracia (Hdt. 2. 51)<sup>60</sup> e in Beozia: c'era un santuario loro dedicato ad Antedone, circondato da un boschetto sacro, e vicino ad un santuario di Demetra (Paus. 9. 22. 5); vicino Tebe c'era un bosco sacro a Demetra Cabiria, e a sette stadi di distanza, il santuario dei Cabiri (Paus. 9. 25. 5); Pausania tace sui riti misterici ad essi dedicati, ma racconta qualche dettaglio mitico: i Cabiri erano gli abitanti di un'antica città che sorgeva in questa stessa zona; Demetra, avendo conosciuto Prometeo, uno dei Cabiri, insegnò loro i misteri; seguirono varie vicende, che portarono allo spostamento dei riti misterici; ma il tempio restò sotto la loro tutela, tant'è vero che quando alcuni soldati macedoni di Alessandro Magno vi entrarono, durante il sacco di Tebe, con intenzioni ostili, “furono uccisi da lampi e fulmini caduti dal cielo” (κεραυνοῖς τε ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀστραπαῖς, Paus. 9. 25. 6-10).

Aggiungiamo in questo contesto i cureti (kouretes), che si occuparono di Zeus infante (Strabo 10. 468; ved. E. *Ba.* 120), e sono per questo legati a Rhea; in generale sono connessi con la Madre degli dèi e riti orgiastici, nonché con riti demetriaci (Strabo 10. 466-468); alcuni li definiscono γηγενεῖς (Strabo 10. 472); praticano una danza chiamata πυρρίχη (Strabo 10. 467), nella quale forse si può riconoscere come etimologia il fuoco, πῦρ; portarono per primi le armi in Eubea, motivo per cui furono definiti Χαλκιδέας, termine nel quale si può probabilmente vedere un'allusione all'attività del fabbro (Strabo 10. 472).

I Cureti sono associati e confusi con un altro gruppo, quello dei Coribanti (Paus. 8. 37. 6; Strabo 10. 472; E. *Cr.* fr. 586 Nauck).

<sup>58</sup> Sono attestate tra l'altro fondazioni rodiesi in Magna Grecia (Bérard 1963: 66-68).

<sup>59</sup> Hemberg 1950: 160-170; per la connessione con la dea Lemnos, in particolare pp. 29-30, 163-173. Delcourt 1982: 174.

<sup>60</sup> Per l'ampia bibliografia sul santuario dei Cabiri a Samotracia, rimando alla nota 62.



Tutti questi gruppi sono indubbiamente legati tra loro: secondo Strabone, le differenze tra Coribanti, Cabiri, Dattili Idei e Telchini sono minime, tanto che alcuni li definiscono συγγενεῖς; essi hanno in comune le manifestazioni di *enthousiasmos*, danza in armi, l'uso di cembali, timpani, armi, flauti ecc. (Strabo 10. 466); secondo Pausania, i Cureti sono assimilabili ai Cabiri (Paus. 10. 38. 7). Secondo Burkert "...è presumibile che dietro Cabiri, Dattili Idei, Telchini e Ciclopi si celassero corporazioni di fabbri"<sup>61</sup>, dunque strettamente legati al fuoco e alla capacità di modificare la materia<sup>62</sup>.

Del resto Gaia, come Efesto e come i gruppi sopra citati (ai quali potremmo aggiungere altri), ha capacità metallurgiche: ha prodotto per prima una falce: αἴψα δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος τεῦξε μέγα δρέπανον (Hes. *Th.* 161-162), usando un materiale prodotto da se stessa, l'"adamante"<sup>63</sup>. E se le attività degli dèi fabbri si svolgono all'interno dei monti, non è da trascurare che questi ultimi, i monti, sono nati per partenogenesi da Gaia nelle fasi iniziali della cosmogonia:

γείνατο δ' οὔρεα μακρά, θεᾶν χαρίεντας ἐναύλους Νυμφέων, αἷ ναίουσιν  
 ἄν' οὔρεα βησσήεντα (Hes. *Th.* 129-130)

(Gaia) generò i grandi monti, sedi gradite per le Ninfe, che abitano sui monti dai burroni selvosi<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Burkert 2010: 338.

<sup>62</sup> L'argomento richiederebbe una trattazione ben più ampia, che in questa sede non è possibile; mi limito ad indicare alcuni studi, a partire da Lobeck 1829: 1105 sgg.; Blakely 2006; Daumas 1995; Eliade 1987; Jeanmaire 1939; Harrison 1927; Hemberg 1950; Hemberg 1952; Kerényi 2010; Lindner 1997; Musti 2001; Pretini 1999; Realacci 1976; Schachter 2003; Vollkommer-Glökler 1997.

<sup>63</sup> Non meglio identificato: per questo normalmente si preferisce limitarsi ad una traslitterazione, piuttosto che proporre una traduzione.

<sup>64</sup> Un ulteriore dettaglio: nel passo della narrazione prometeica in cui si dice che Zeus non concesse più agli uomini mortali che abitano sulla terra, la forza instancabile del fuoco, si precisa che tale dono (o l'uso del fuoco in sé) era avvenuto tramite i frassini (μελίησι) (Hes. *Th.* 563-564); bene, proprio questo tipo di albero è animato da custodi specifiche, vale a dire le Ninfe Melie, le ninfe del frassino; del resto, mi chiedo se non sia un caso che la loro generazione avvenga, sempre nella *Teogonia*, grazie a Gaia, che accoglie le gocce di sangue dell'evirazione di Ouranos: (Hes. *Th.* 185-187 Gaia γείνατο... Νύμφας θ' ἄς Μελίαις καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν). Anche l'Etna, nelle fonti greche, viene sempre indicato come monte, ὄρος: i Greci non hanno una parola specifica per indicare il "vulcano"; il termine "Volcanus" usato dai Romani ha invece una radice etrusca (l'Etna come ὄρος; Strab. 6. 2, 3; 6. 2. 8; Pi. *P.* 1, 30: ὄρος; Strab. 6, 2, 8). West propone invece, per il nome di Vulcano, un'etimologia vedica (West 2010: 268).

In conclusione, i Greci attribuirono la εὔρησις del fuoco a tre tipi di esperienza: dal fulmine, sfregando due pezzi di legno, e dal fuoco lavico o tellurico. Quest'ultima, a differenza della narrazione prometeica, si presenta in modo non unitario, ma per così dire diffuso, sparpagliato in una serie di varianti locali che vede come protagonisti figure maschili differenti, ciascuna delle quali dipende a vario titolo, spesso in una relazione filiale, da una figura femminile primordiale: sembra trattarsi di mitologemi molto antichi, la cui persistenza rivela la percezione di una stretta dipendenza, per la sopravvivenza quotidiana, dagli innumerevoli doni della Madre Terra.

### Bibliografia

- AA. VV. (1940-1982), *Das Kabirenheiligtum bei Theben*. Berlin.
- Arrighetti, G. (ed.) (2012, 7 ed.), *Esiodo. Opere e Giorni*. Milano.
- Arrighetti, G. (ed.) (1998), *Esiodo. Teogonia*. Milano.
- Avezzù G., Pianezzola E. (eds.), (1999), *Sicilia e Magna Grecia. Spazio reale e immaginario nella letteratura greca e latina (Studi Testi Documenti del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Padova, 10)*. Padova.
- Baldo, G. (1999), "Enna. Un paesaggio del mito tra storia e religione (Cicerone *Verr.* 2, 4, 105-115), in Avezzù e Pianezzola 1999, 17-58.
- Bérard, J. (1963), *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell'Italia meridionale*. Torino (1957, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité. L'histoire et la légende*. Paris).
- Beschi, L. (1988), s. v. "Demeter", *LIMC* 4.1: 844-892.
- Bianchi, U. (1959-61), "Prometheus der Titanische Trickster", *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 7: 414-437.
- Blakely, S. (2006), *Myth, ritual, and metallurgy in ancient Greece and recent Africa*. Cambridge - New York.
- Brillante, C. (2004), "Genealogie argive, dall'*asty phoronikon* alla città di Perseus", in Angeli Bernardini, P. (ed.) (2004), *La città de Argo. Mito, Storia, Tradizioni poetiche*. Roma 35-56.
- Burkert, W. (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley-Los Angeles-London.
- Burkert, W. (1988), "Sacrificio-Sacrilegio. Il trickster fondatore", in C. Grottanelli, N. F. Parise (eds.) *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma, 163-176.
- Burkert, W. (2010, 3 ed.), *La Religione greca*. Roma (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977. Stuttgart-Berlin-Köln)

- Capdeville, G. (2004), “Le volcan dans la mer ou l’initiation d’Héphaïstos”, in G. Capdeville (ed.), *L’eau et le feu dans les religions antiques*. Paris, 37-59.
- Casevitz, M. (cur.) (2015), *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique* tome V, Livre V. Paris.
- Càssola, F. (2010, 9 ed.), *Inni Omerici*. Milano.
- Dangel, J. (ed.) (1995), *Accius.Oeuvres (fragments)*. Paris.
- Daumas, M. (1995), *Cabiriaca: recherches sur l’iconographie du culte des Cabires*. Paris.
- De Angeli, S. (1988), s. v. “Ceres / Demeter”, *LIMC* 4.1: 893-908.
- De Caro, S. (2002), *I Campi Flegrei, Ischia, Vivara. Storia e archeologia*. Napoli.
- Delcourt, M. (1965), *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes hélléniques*. Paris.
- Delcourt, M. (1982), *Héphaïstos ou la légende du magicien*. Paris.
- Duchemin, J. (1974), *Prométhée. Le mythe et ses origines*. Paris.
- Eliade, M. (1987), *Arti del metallo e alchimia*. Torino (1977, 2 ed., *Forgerons et alchimistes*. Paris).
- Frazer, J. G. (1930), *Myths of the Origin of Fire*. London.
- Furley, W. D. (1981), *Studies on the use of fire in ancient Greek Religion*. New York.
- Gentili B., Angeli Bernardini., Cingano E., Giannini P. (eds.) (2012, 5 ed.), *Pindaro. Le Pitiche*. Milano.
- Giacomelli L., Scandone R. (2007), *Vulcani d’Italia*. Napoli.
- Greene, M. T. (1992), *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity*. Baltimore.
- Harrison, J. E. (1927, 2 ed.), *Themis. A Study of the Social Origins of Greek religion*. Cambridge.
- Hemberg, B. (1950), *Die Kabiren*. Uppsala.
- Hemberg, B. (1952), “Die idaiischen Daktyken”, *Eranos* 50: 41-59.
- Huxley, G. L. (1969), *Greek Epic Poetry*. London.
- Jeanmaire, H. (1939), *Couroi et Courètes*. Lille.
- Kerényi, K. (1963), *Prometheus: archetypal image of human existence*. New York.
- Kerényi, K. (2010, 3 ed.) “I misteri dei Kabiri”, in K. Kerényi, *Miti e Misteri*. Torino, 115-144.
- Lazzeretti, A. (2006), *M. Tulli Ciceronis in C. Verrem actionis secundae liber quartus (De Signis). Commento storico e archeologico*. Pisa.
- Lesky, A. (1982), *Storia della Letteratura Greca, vol. 1 Dagli inizi a Erodoto*. Milano.
- Lindner, R. (1997), s. v. “Kouretes, Korybantēs”, *LIMC* 8: 737-739.

- Lobeck, A. Ch. (1829), *Aglaophamus, sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. Regimontii Prussorum.
- Moro, C. (1999), “Il vulcano degli dèi. Geografia del mito, tradizione poetica e tecnica compositiva nel *De Raptu Proserpinae* di Claudiano”, in G. Avezù e E. Pianezzola (eds.), *Sicilia e Magna Grecia: spazio reale e spazio immaginario nella letteratura greca e latina*. Padova, 172-226.
- Musti, D. (2001), “Aspetti della religione dei Cabiri”, in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*. Roma, 141-154.
- Pretini, R. (1999), “Il coribantismo nelle testimonianze degli autori antichi. Una proposta di lettura”, *SMSR* 23: 283-308.
- Realacci, P. (1976), “I Telchines, ‘maghi’ nel segno della trasformazione”, in P. Xella (ed.), *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*. Roma, 197-206.
- Romano, D. R. (1980), “Cicerone e il ratto di Proserpina”, in *Ciceroniana* 4:191-201.
- Schachter, A. (2003), “Evolutions of a Mystery Cult. The Theban Kabeiroi”, in M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults*. London New York, 112-142.
- Séchan, L. (1962), *Le Mythe de Prométhée*. Paris.
- Stanley Spaeth, B. S. (1996), *The Roman Goddess Ceres*. Austin.
- Vernant, J.-P. (2001, 3 ed.), *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino.
- Vernant, J.-P. (1981), *Mito e società nell’antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*. Torino.
- Vernant, J.-P. (2014), “Alla tavola degli uomini. Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo”, in M. Detienne, J.-P. Vernant (eds.) *La cucina del sacrificio in terra greca*. Torino, 32-106.
- Vian, F. (1960), “Le Mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales”, in *Éléments Orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958. Paris, 17-38.
- Vollkommer-Glökler, D. (1997), s. v. “Megaloi Theoi”, *LIMC* 8: 820-829.
- West, M. L. (ed.) (1978), *Hesiod. Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford.
- West, M. L. (ed.) (1978, 3 ed.), *Hesiod. Theogony, edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford.
- West, M. L. (2010, 2 ed.), *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.
- Zorzetti N., Berlioz, J. (eds.) (1995), *Le premier Mythographe du Vatican*. Paris.