Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 27 (1981)

Artikel: L'olocausto di Patrai
Autor: Piccaluga, Giulia
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-661015

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VI

GIULIA PICCALUGA

L'OLOCAUSTO DI PATRAI *

I. I DATI

È più che noto il sacrificio che si sarebbe celebrato a Patrai in onore di Artemis Laphria:

> ἄγουσι δὲ καὶ Λάφρια ἑορτὴν τῇ Ἀρτέμιδι οἱ Πατρεῖς ἀνὰ πᾶν ἔτος, ἐν ᾗ τρόπος ἐπιχώριος θυσίας ἐστὶν αὐτοῖς. περὶ μὲν τὸν βωμὸν ἐν κύκλῳ ξύλα ἱστᾶσιν ἔτι χλωρὰ καὶ ἐς ἑκκαίδεκα ἕκαστον πήχεις· ἐντὸς δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὰ αὐότατά σφισι τῶν ξύλων κεῖται. μηχανῶνται δὲ ὑπὸ τὸν καιρὸν τῆς ἑορτῆς καὶ ἄνοδον ἐπὶ τὸν βωμὸν λειοτέραν, ἐπιφέροντες γῆν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοὺς ἀναβασμούς. πρῶτα μὲν δὴ πομπὴν μεγαλοπρεπεστάτην τῇ Ἀρτέμιδι πομπεύουσι, καὶ ἡ ἱερωμένη παρθένος ὀχεῖται τελευταία τῆς πομπῆς [ἐπὶ] ἐλάφων ὑπὸ τὸ ἅρμα ἐζευγμένων· ἐς δὲ τῆν ἐπιοῦσαν τηνικαῦτα ἤδη δρᾶν τὰ ἐς τὴν θυσίαν νομίζουσι, δημοσίᾳ τε ἡ πόλις καὶ οὐχ ἧσσον ἐς τὴν

* Queste pagine riassumono in grandi linee una parte delle mie ricerche — non ancora ultimate — sulla caccia nella mitologia greca, in specie sul tema della caccia di Kalydon. La necessità di non superare lo spazio consentito nell'ambito del volume è responsabile dello stile eccessivamente schematico così come, anche, della essenzialità della documentazione, troppo spesso ridotta, sia pure a malincuore, alle sole citazioni. Il lettore è invitato, pertanto, a rinviare ogni eventuale presa di posizione in attesa della pubblicazione dei risultati definitivi del lavoro.

ἑορτὴν οἱ ἰδιῶται φιλοτίμως ἔχουσιν. ἐσβάλλουσι γὰρ ζῶντας ἐς τὸν βωμὸν ὄρνιθάς τε τοὺς ἐδωδίμους καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα, ἔτι δὲ ὗς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας, οἱ δὲ καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰ τέλεια τῶν θηρίων· κατατιθέασι δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ δένδρων καρπὸν τῶν ἡμέρων. τὸ δὲ ἀπὸ τούτου πῦρ ἐνιᾶσιν ἐς τὰ ξύλα. ἐνταῦθά που καὶ ἄρκτον καὶ ἄλλο τι ἐθεασάμην τῶν ζῴων, τὰ μὲν ὑπὸ τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῦ πυρὸς βιαζόμενα ἐς τὸ ἐκτός, τὰ δὲ καὶ ἐκφεύγοντα ὑπὸ ἰσχύος· ταῦτα οἱ ἐμβαλόντες ἐπανάγουσιν αὖθις ἐς τὴν πυράν. τρωθῆναι δὲ οὐδένα ὑπὸ <τῶν> θηρίων μνημονεύουσιν.

(Paus. VII 18, 11-13)

Ugualmente note sono altre informazioni relative al rituale in questione, forniteci dalla stessa fonte: il simulacro raffigurante la dea in tenuta da cacciatrice sarebbe stato trasferito in questa città da Kalydon per ordine di Augusto, in occasione della deportazione degli abitanti della città etolica a Nikopolis; l'epiteto della dea sarebbe stato, ugualmente, straniero rispetto a Patrai; infatti, delle tradizioni relative alla sua etimologia, entrambe tendenti a legarlo più o meno strettamente alla sfera sacrale di Kalydon, l'una faceva perno sull'istituzione del culto della dea in questa città, e l'altra, interpretandolo nel senso di 'Elaphra/divenuta più mite', lo metteva in rapporto al tema mitico di cui era protagonista il re Oineus [1].

[1] Paus. VII 18, 8-10: Πατρεῦσι δὲ ἐν ἄκρᾳ τῇ πόλει Λαφρίας ἱερόν ἐστιν Ἀρτέμιδος· ξενικὸν μὲν τῇ θεῷ τὸ ὄνομα, ἐσηγμένον δὲ ἑτέρωθεν καὶ τὸ ἄγαλμα. Καλυδῶνος γὰρ καὶ Αἰτωλίας τῆς ἄλλης ὑπὸ Αὐγούστου βασιλέως ἐρημωθείσης διὰ τὸ ἐς τὴν Νικόπολιν τὴν ὑπὲρ τοῦ Ἀκτίου συνοικίζεσθαι καὶ τὸ Αἰτωλικόν, οὕτω τὸ ἄγαλμα τῆς Λαφρίας οἱ Πατρεῖς ἔσχον. ὡσαύτως δὲ καὶ ὅσα ἄλλα ἀγάλματα ἔκ τε Αἰτωλίας καὶ παρὰ Ἀκαρνάνων, τὰ μὲν πολλὰ ἐς τὴν Νικόπολιν κομισθῆναι, Πατρεῦσι δὲ ὁ Αὔγουστος ἄλλα τε τῶν ἐκ Καλυδῶνος λαφύρων καὶ δὴ καὶ τῆς Λαφρίας ἔδωκε τὸ ἄγαλμα, ὅ δὴ καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι ἐν τῇ ἀκροπόλει τῇ Πατρέων εἶχε τιμάς. γενέσθαι δὲ ἐπίκλησιν τῇ θεῷ Λαφρίαν ἀπὸ ἀνδρὸς Φωκέως φασί· Λάφριον γὰρ τὸν Κασταλίου τοῦ Δελφοῦ Καλυδωνίοις ἱδρύσασθαι τὸ ἄγαλμα τῆς Ἀρτέμιδος τὸ ἀρχαῖον, οἱ δὲ τῆς Ἀρτέμιδος τὸ μήνιμα τὸ ἐς Οἰνέα ἀνὰ χρόνον τοῖς Καλυδωνίοις ἐλαφρότερον γενέσθαι λέγουσι, καὶ αἰτίαν τῇ θεῷ τῆς ἐπικλήσεως ἐθέλουσιν εἶναι ταύτην. τὸ μὲν σχῆμα τοῦ ἀγάλματος θηρεύουσά ἐστιν, ἐλέφαντος δὲ καὶ χρυσοῦ πεποίηται...

II. I PROBLEMI

Il sacrificio in causa, proprio in ragione della particolarità della sua forma, è stato a lungo studiato dai primi anni del secolo fino ai giorni nostri, sia in sè e per sè, sia, e soprattutto, in rapporto alla sua titolare.

Nell'ambito di quest'ampio arco di tempo si annoverano al riguardo interpretazioni di vario genere e di disuguale valore scientifico, man mano che si procede, dalle ipotesi più o meno gratuite destinate a restare tali, a tesi impostate con maggior correttezza, la cui validità, tuttavia, andrebbe oggi ridiscussa in rapporto all'evolversi della Storia delle religioni e dei metodi di indagine da essa via via impiegati.

Più che conosciute, e ormai anche confutate da tempo, sono, infatti, le soluzioni proposte da: M. P. Nilsson, tendente ad accomunare più o meno arbitrariamente il rituale di Patrai ad altri aventi con questo qualche tratto in comune, e con ciò ad ignorarne volutamente la specificità — che andava, invece, valorizzata — a pro' di un'interpretazione nel senso di 'Jahresfeuer', probabile ma non documentabile, e del tutto astorica dato il livellamento fenomenologico che la presuppone [1]. U. v. Wilamowitz, escludente il carattere arcaico — ormai generalmente riconosciuto come tale — dell'olocausto in causa [2]. K. Meuli, intenzionato ad identificare la destinataria del sacrificio in una improbabile "vorgriechische Göttin" venerata sotto diversi nomi in varie località del mondo ellenico [3].

[1] *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig 1906), 218-225; *Opuscula selecta* I (Lund 1951), 352. La tesi di Nilsson è stata confutata da tempo da Fr. Poulsen, in E. Dyggve, *Das Laphrion. Der Tempelbezirk von Kalydon*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Arkaeologisk-Kunsthistoriske Skrifter, Bind I, Nr. 2 (København 1948), 352.

[2] *Der Glaube der Hellenen* I (Nachdr. Darmstadt 1955), 378 sgg.; *contra* K. Meuli, « Griechische Opferbräuche », in *Phyllobolia für P. Von der Mühll* (Basel 1946), 209, e Fr. Poulsen, in *op. cit.* (*supra* n. 1), 352.

[3] *Art. cit.* (*supra* n. 2), 210; cfr. anche 209.

Tali soluzioni continuano, nonostante tutto, a riaffiorare ancora oggi, specie nei manuali [1].

L'inizio e la conclusione degli scavi nel sito etolico su cui sarebbe sorta Kalydon, la parziale e quindi globale pubblicazione dei loro risultati, snodantisi, rispettivamente, nel periodo 1927-1948 [2], modificano radicalmente la situazione nel senso di una sempre più puntuale indagine sui vari aspetti e problemi legati al sacrificio in esame e al complesso mitico-rituale cui esso fa capo.

Dall'entusiastica ricostruzione del complesso cultuale in causa da parte di J. Herbillon — oggi più o meno accettabile, ma per certi aspetti ancora valida [3] — alla puntualmente critica disamina dell'intera questione effettuata da Fr. Poulsen — indubbiamente più accurata, ma per molti versi niente affatto convincente [4] —, alla preziosa indagine intrapresa sul materiale mitico corrispondente da J. Th. Kakridis [5] — da valorizzare e portare avanti, ovviamente dopo averne lasciato decantare certe tesi che nessuno si sentirebbe più di condividere [6] —, è tutto un succedersi di novità, che ora ci si limiterà a tratteggiare in grandi linee, ma sulle quali ci si riserva di tornare in dettaglio all'occorrenza: sorge una problematica specificatamente legata alla possibilità di definire con un certo maigine di precisione il tipo di rapporto intercorrente tra il luogo d'origine, il culto tributato ad Artemis Laphria a Patrai e le modalità che possono averne consentito il trasferimento dall'Etolia all'Achaia;

[1] Cfr., tanto per fare un esempio dei più recenti, W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 111.

[2] Fr. Poulsen/K. Rhomaios, *Erster vorläufiger Bericht über die dänisch-griechischen Ausgrabungen von Kalydon* (København 1927); E. Dyggve, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1).

[3] *Les cultes de Patras* (Baltimore 1929), 55-74.

[4] *Artemis Laphria von Kalydon und ihr Kult*, in E. Dyggve, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 335-354.

[5] *Homeric Researches* (Lund 1949), 11-42 e 127-148.

[6] Per esempio, quella che mette in rapporto la 'Meleager's story' con l'esistenza — indimostrabile — del sistema matriarcale nella Grecia arcaica (*op. cit.*, 34 sgg.; 37).

si prospetta l'esigenza di confrontare quanto già noto del complesso cultuale in causa con i risultati degli scavi del tempio di Artemis Laphria a Kalydon; si fa avanti, sia pur timidamente e superficialmente, la tendenza ad interpretare il rituale di Patrai e i ritrovamenti archeologici dell'Etolia alla luce del complesso mitico facente capo ad Oineus; si comincia a prendere in considerazione il particolare sfondo economico postulato come identico sia per il sacrificio di Patrai in questione che per il culto della dea in Etolia, nonchè per lo sfondo mitico sopraccennato.

D'altra parte, nonostante l'apporto dei risultati degli scavi e l'arricchirsi della problematica, continuano sorprendentemente a persistere alcune preoccupazioni di sempre — quali, ad esempio, quella di definire il tipo di dea, di rituale, di culto, in cui incasellare di volta in volta il complesso di Patrai [1] —, oppure a restare oscuri alcuni quesiti di difficile soluzione — quale, ad esempio, quello di chiarire un eventuale rapporto di questo con il culto di Artemis Triklaria — [2].

Questa la situazione degli studi in merito al sacrificio di Artemis Laphria a Patrai sino alla fine degli anni '40, allorchè i lavori di Poulsen e Kakridis cercano di fare il punto, rispettivamente, alla questione cultuale e a quella mitica.

Da allora essa — invece di evolversi positivamente nel senso di un superamento di posizioni pregiudiziali ormai fossili per una miglior valorizzazione dei dati, sia letterari che archeologici, così come delle più attendibili tra le interpretazioni moderne, alla luce delle nuove metodologie storico-religiose — si è, al contrario, quasi cristallizzata in se stessa, offrendo, a chi voglia sapere qualcosa in merito al culto di Artemis Laphria a Patrai,

[1] Ancora in W. Burkert, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), in specie 59 e 161.

[2] Ancora in A. Brelich, *Paides e Parthenoi* I (Roma 1969), 367. Il problema, invece, non è neppure sfiorato in M. Massenzio, « La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai », in *SMSR* 39 (1968), 101-132, che pure analizza in dettaglio la festa della Triklaria.

una rosa di problemi tuttora aperti, ma non soluzioni soddisfacenti.

III. Il metodo

Volando occuparci ai nostri giorni di tale sacrificio è perciò necessario superare questo stato di cose.

Innanzitutto sembra indispensabile operare tutta una serie di delimitazioni che via via isolino l'oggetto specifico del nostro interesse, consentendoci di metterlo a fuoco nel migliore dei modi. Ragion per cui si restringerà il campo di indagine ai Laphria di Patrai (a proposito dei quali, perlomeno, disponiamo delle notizie forniteci da Pausania), evitando, invece, di cedere alla tentazione — di stampo Nilssoniano! — di occuparci anche delle altre feste di questo nome celebrate in alcune località della Grecia (delle quali si sa molto meno), o, peggio, di estendere la ricerca a rituali che, pur presentando alcuni tratti analoghi a quello in oggetto, non sono indicati come Laphria dalle fonti, ma solo arbitrariamente assimilati a questi dagli studiosi. Gli stessi Laphria di Patrai, poi, dovendo essere analizzati in sè e per sè, saranno staccati dalla problematica relativa ad altri elementi del complesso sacrale in causa, questi ultimi condannati a restare, almeno per ora, in ombra per via dell'esiguità e inconsistenza della documentazione, nonchè per la precauzione di non diluire eccessivamente la ricerca.

Dovrà perciò essere accantonato il problema dei rapporti esistenti tra il culto di Artemis Laphria e quello di Artemis Triklaria, impliciti nella presenza, sull'acropoli, tra il tempio e l'altare della prima, della tomba dell'eroe Eurypylos [1], che tanta parte mostra di avere nel complesso mitico relativo all'altra [2]. Ugualmente, dovrà essere messa da parte la questione

[1] Paus. VII 19, 1: ἔστι δὲ ἐν τῷ μεταξὺ τοῦ ναοῦ τε τῆς Λαφρίας καὶ τοῦ βωμοῦ πεποιημένον μνῆμα Εὐρυπύλου... . Il problema è già in J. Herbillon, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 41 e in A. Brelich, *op. cit.* (*supra* p. 247 n. 2), 367.

[2] Al riguardo cfr. M. Massenzio, *art. cit.* (*supra* p. 247 n. 2), e A. Brelich, *op. cit.* (*supra* p. 247 n. 2), 366 sgg.

dei legami esistenti tra Artemis Laphria e Athena Panachais, entrambe venerate nello stesso *peribolos* [1].

Nell'ambito della festa, tra le singole componenti di questa — tutte valorizzabili ai fini di una miglior ricostruzione e comprensione del complesso in causa — l'obiettivo sarà puntato, in specie, sul sacrificio, il contenuto, le modalità, le finalità, la destinataria sovrumana del quale, così come, anche, la precisa sfera culturale cui esso può venir fatto risalire, dovranno essere — a differenza di quanto non è stato fatto sinora — meditati e vagliati sin nei minimi dettagli.

Quindi, i risultati dell'analisi del rituale dovranno essere interpretati sullo sfondo di quel sostrato mitico che, stando all'attestazione di Pausania, gli era strettamente connesso. Ciò avrà programmaticamente luogo — in netta contrapposizione con il procedimento delimitante adottato poc'anzi — proiettando successivamente, con un movimento a ventaglio, ciascuno dei singoli motivi in esame dal piano rituale alla sfera mitica corrispondente, onde far rilevare gli eventuali agganci e motivarne via via la ragione. Questo presuppone, ovviamente, che il complesso mitico facente capo ad Oineus sia stato studiato a fondo, nell'insieme delle sue molteplici varianti, mediante l'impiego di moderni metodi di ricerca, così che sia stata identificata la fase culturale di cui è espressione, e sia stata circoscritta la precisa realtà fondata da esso. Ugualmente si deve dare per scontato che sia possibile innanzitutto enucleare, da tale contesto mitico, i motivi che ci occorrono per la proiezione sopraccennata, senza per questo stravolgerne il senso, nè alterarne la funzione; quindi, confrontare tali motivi con quelli rilevati nel rituale di Patrai.

Infine i risultati di tale confronto andranno interpretati, nell'ambito della cultura greca, mediante l'ausilio di moderni metodi di ricerca quali la comparazione storico-religiosa e l'analisi strutturale.

[1] Paus. VII 20, 2: τοῦ περιβόλου δέ ἐστιν ἐντὸς τῆς Λαφρίας καὶ Ἀθηνᾶς ναὸς ἐπίκλησιν Παναχαΐδος...

IV. Il sacrificio

La non/θυσία

L'atto sacrificale descritto da Pausania viene presentato ad una divinità olimpica, celebrato su un βωμός e definito θυσία.

Stando esclusivamente a questi elementi ci si troverebbe di fronte ad un normale rito a comunione, nel cui ambito uomini e dèi insieme partecipano delle offerte nei modi e sui piani rispettivamente loro propri [1].

Altri elementi, tuttavia, escludono ciò nel modo più assoluto: ci si riferisce, in specie, al fatto che la parte vivente del l'offerta è bruciata viva, senza essere preventivamente sgozzata o abbattuta, e all'olocausto di ogni cosa.

Tutto, dunque, è destinato ad Artemis, mentre niente va agli esseri umani.

Non è certo una novità che nella religione greca il termine θυσία venga usato anche a proposito dei sacrifici destinati agli eroi, alle divinità infere, o, comunque, ad esseri sovrumani con i quali la parte umana del rito non entra in rapporto di commensalità [2].

Su tale base è stato da tempo ipotizzato che in questo contesto non la dea olimpica Artemis fosse originariamente la destinataria sovrumana delle offerte, ma « Laphria » ... « une sombre et cruelle déesse, proche parente des puissances souterraines » [3], una πότνια θηρῶν con la quale, comprensibilmente, gli uomini non avrebbero voluto aver a che fare [4].

[1] J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), 161 sgg.; 268 sgg.; 300, etc.; J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1966), 72 sgg.; 127 sgg.

[2] J. Rudhardt, *op. cit.* (*supra* n. 1), 264 sgg.; 271; J. Casabona, *op. cit.* (*supra* n. 1), 128 sg.

[3] J. Herbillon, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 73; cfr. K. Meuli, *art. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 210.

[4] Già in M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 224; ma ancora in J. Herbillon, *op. cit.*, 72, e, ai nostri giorni, W. Burkert, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), 192.

A quest'ipotesi, tuttavia, si potrebbero muovere diverse obiezioni. La sovrapposizione della dea ad una originaria entità sovrumana a carattere ctonio è indimostrabile. La destinataria del rito sembra esibire — proprio in tale specifica circostanza — uno dei requisiti essenziali della divinità politeistica: l'antropomorfismo, attestato dalla statua e dalla indubbia impersonazione attuata, per la processione, dalla sua sacerdotessa [1], della quale la nostra fonte non documenta affatto un aspetto terrifico; ma tale requisito non è certamente appannaggio di un essere sovrumano quale la 'Signora degli animali', abitualmente caratterizzato, invece, da un più o meno accentuato teriomorfismo [2]. La tradizione mitica legata al rituale, lungi dal fondare Artemis Laphria come entità tale da dover essere tenuta bene alla larga, la presenta invece, esplicitamente, come 'Elaphra/ divenuta più mite', dopo aver deposto quell'ira spaventosa che ne aveva caratterizzato il comportamento nel tempo delle origini ormai chiuso per sempre.

Ora, sembrando preferibile attenersi ai dati di fatto piuttosto che insistere su un'ipotesi di difficile se non impossibile dimostrazione, possiamo formulare le seguenti considerazioni: 1) L'intervento del destinatario sovrumano al sacrificio viene esplicitamente presentato come risolutorio rispetto ad una crisi verificatasi nell'epoca delle origini, e perciò ormai superata; 2) L'atteggiamento di Artemis nei confronti degli esseri umani, lungi dall'essere, perciò, programmaticamente negativo, va invece visto come quello di una divinità che, improntando di sè una data sfera — non sempre e necessariamente temibile — dell'esistenza, è, quindi, già con ciò, oggetto di culto; 3) Che le forme di quest'ultimo possano apparire 'barbare' e

[1] Dati e argomentazioni al riguardo in H. HITZIG/H. BLÜMNER (edd.), *Pausaniae Graeciae descriptio* II 2 (Leipzig 1904), 813, e in J. G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece* IV (London 1913), 101 e 146.

[2] A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma 1966), 20; *Prolégomènes* à l'*Histoire des religions*, ed. H. Ch. PUECH, I (Paris 1970), 15.

'crudeli' alla sensibilità moderna [1], e che nell'ambito del sacrificio non si instauri un rapporto di comunione tra la dea e gli uomini non deve autorizzarci, almeno per ora, ad illazioni di sorta. Ulteriori approfondimenti della ricerca, infatti, potrebbero rivelare come indispensabile alla funzionalità del rito quello stile a torto ritenuto 'barbarico', e far risultare, dietro al rifiuto della comunione, ben altro che un eventuale timore nei confronti della dea; 4) La specifica forma di non/θυσία o 'θυσία ribaltata' del sacrificio sembra sintetizzare efficacemente sia la posizione divina di Artemis (che, a differenza del tempo del mito, risulta agire nel presente quale entità 'resa più mite', e perciò tale da poterci instaurare comunque un rapporto cultuale), sia l'atteggiamento di distacco degli offerenti (che hanno interesse a venerare la dea in quanto questa controlla un settore della loro realtà, ma che tuttavia si tagliano programmaticamente fuori da una comunione formalmente ipotizzabile ma praticamente — e tuttora inspiegabilmente — irrealizzabile).

Distruzione di una non/realtà

Uno dei tratti più caratteristici di questo singolare sacrificio — la morte tra le fiamme di varie specie di animali (anche) selvatici — ha fatto concludere troppo sbrigativamente che i Laphria di Patrai fossero « avant tout une fête de chasseurs », presumibilmente preceduta da una grande battuta di caccia [2].

[1] Questi giudizi di valore si riscontrano costantemente nella bibliografia moderna relativa all'olocausto di Patrai: Nilsson (*op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 225) parla al riguardo di « barbarische Gebrauch »; Herbillon (*op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 56 e 72 sg.) definisce « sombre » e « cruelle » la destinataria di questo « barbare holocauste » mentre Burkert (*op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), 192) la gratifica dell'aggettivo « grausame »; Wilamowitz lamenta il « grausame Brauch » (*op. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 380), così come, del resto, fa Meuli (*art. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 209); Poulsen vede nel rogo sacrificale dei Laphria « einen Zug von barbarischer Überschwenglichkeit » (in *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 352); solo Brelich si limita, prudentemente, a definire « straordinario » il sacrificio in causa, evitando di condizionare con giudizi di sorta l'analisi del rituale (*Paides e Parthenoi* I 367).

[2] J. Herbillon, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 66; 71 sg.

Tale conclusione suona a dir poco anacronistica ai nostri giorni.

Da tempo, infatti, la comparazione storico-religiosa ci ha abituato a riconoscere i rituali tipici dei popoli la cui economia si basa essenzialmente sulla caccia e sulla raccolta, i tratti caratteristici dei quali, anche quando riaffiorano a livello di civiltà superiore, pure continuano a ricalcare fedelmente le strutture inconfondibili della fase culturale più arcaica. Al di là della varietà morfologica, nei rituali di questo genere (emblematico il meccanismo dell'offerta primiziale! [1]) sembra costante la tendenza — peraltro di norma nella pratica quotidiana, nella quale si salvaguarda il più possibile la selvaggina, che non deve essere mai catturata gratuitamente, per puro esibizionismo, nè fatta soffrire, nè tantomeno decimata nei suoi esemplari più giovani, ma solo utilizzata in stretto rapporto al fabbisogno alimentare — a lasciare, all'essere sovrumano che controlla la sfera della caccia soltanto una parte (e sovente proprio quella meno utilizzabile per la sussistenza) dell'animale catturato, mentre il resto viene destinato alle necessità del gruppo.

Non sfugge a nessuno che, se rapportato all'ideologia di fondo di una cultura di cacciatori primitivi, il sacrificio di Patrai — col vario agitarsi di animali vivi tra le fiamme, con il voluto annientamento non solo degli esemplari adulti ma anche dei rappresentanti più giovani delle singole specie, e, parallelamente, con lo spreco assoluto di un bene alimentare di cui gli uomini non usufruiscono neppure in minima parte —, lungi dal rientrare nella tipologia dei rituali di caccia, si situa invece del tutto all'opposto rispetto a questi, sovvertendo completamente i valori sui quali costoro sono imperniati. Eppure tali valori risultano di norma funzionalmente inseriti nella cultura greca, anche se questa è da sempre basata su un'economia agraria. Si pensi, al riguardo, a due soli esempi: sul piano rituale persiste

[1] Al riguardo cfr. A. Brelich, *Introduzione* ... (*supra* p. 251 n. 2), 45 sg.; *Prolégomènes* ... (*supra* p. 251 n. 2), 31 sg.

l'offerta primiziale, ma non solo nella rielaborazione in « dono offerto alle entità sovrumane » che di tale istituto ha luogo abitualmente ad un livello culturale che pratica ormai la coltivazione [1], bensì anche in quella specifica forma, molto più arcaica, di « desacralizzazione » [2], che le è propria nelle società di cacciatori-raccoglitori primitivi [3]; parallelamente, nell'ambito della tradizione mitica, riaffiora la consapevolezza del divieto, per il cacciatore, di abbandonarsi ad uno sterminio smisurato di animali [4].

Non una « fête de chasseurs », dunque, ma il preciso ribaltamento di questa è da vedersi nella celebrazione di Patrai. Una controprova l'abbiamo nello stesso epiteto della dea titolare della festa, che le etimologie — a prescindere dalle connessioni, sopracitate, con la sfera mitico-rituale di Kalydon — tendono a legare al concetto di 'bottino/carniere' sia di caccia che di guerra [5], e dunque ad una realtà di massacro generalizzato e insaziabile [6], piuttosto che di essenziale ricerca del cibo: già con ciò il rituale, perlomeno nella forma in cui ce lo fa conoscere Pausania, si staglia ormai sullo sfondo di una civiltà di coltivatori — che, certi, come sono, della sussistenza

[1] A. Brelich, *Introduzione...*, 46 sg.

[2] A. Brelich, *Introduzione...*, 45 sg.; *Prolégomènes...*, 31 sg.

[3] Si pensi, per esempio, al riguardo, all'offerta del primo tonno catturato a Poseidon, senza la quale la parte umana non potrebbe utilizzare il ricavato della pesca (Antig. Caryst., *ap.* Athen. VII 298 e), o alla necessità di 'riscattare' la frutta direttamente da Dionysos (Athen. XIV 653 c).

[4] Valga per tutti il caso di Orion, ucciso da Artemis, stando ad una versione, perchè ammazzava più animali di quanti non gli occorressero (dati e argomentazioni in A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma 1958), 75 sg. e n. 110).

[5] Dati in *Thesaurus Graecae Linguae* VI 138, e *LSJ*, *s.v.*; W. Kroll, in *RE* XII 1 (1924), 766; A. Carnoy, *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine* (Louvain 1957), 108. Per le connessioni esistenti, nella cultura greca, tra la sfera della caccia e quella della guerra, cfr. quanto scrive R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique* (Paris 1979), 31 sgg.

[6] Cfr. Tzetzes, *Schol. ad* Lycophr. *Alex.* 356 (Λαφρία... Λαφυρία ἡ ἄγουσα τὰ ἐκ πολέμου λάφυρα καὶ ἐν συγκοπῇ Λαφρία) e Athen. VIII 362 e .

assicurata dal cereale, possono anche permettersi di razziare senza tanti scrupoli tra gli animali selvatici sino ad ucciderne anche i cuccioli — invece che di cacciatori primitivi, i quali— ben consci di dipendere dalla natura per il loro sostentamento, dato che non producono — ne rispettano occulatamente i ritmi e l'equilibrio.

Ma anche a prescindere da una considerazione del genere, occorre prendere atto di un altro motivo che esclude possa trattarsi di una festa di cacciatori.

* * *

Già ad una semplice analisi del rituale, infatti, risulta subito chiaro che gli animali selvatici di cui sopra non costituiscono che una parte delle offerte, dato che assieme ad essi vengono ancora bruciati: la legna del recinto e dell'altare, gli « uccelli commestibili » e le « vittime di vario genere », i frutti d'albero coltivato.

La caccia, dunque, non esaurisce lo sfondo economico del rituale, che invece sembra ugualmente interessare tanto l'allevamento (e ci si rammarica che Pausania non consenta di stabilire [1] se generalmente inteso, oppure se limitato a determinate specie, come farebbe sospettare la specifica menzione delle capre e degli «uccelli commestibili» — probabilmente interpretabili come polli [2] —) quanto la coltivazione degli alberi da frutto.

Anche questo, quindi, esclude che si possa pensare al riguardo ad un rituale di caccia, dato che in tal caso ci si sarebbe limitati ad offerte (animali o vegetali) reperibili in natura, escludendo automaticamente tutto ciò che è prodotto del lavoro umano.

[1] Eccessiva sembra, infatti, la sicurezza con cui, invece, Herbillon parla al riguardo di « gros et petit bétail » ricavandolo dalla frase ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα (*op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 70 sg.).

[2] Già ὄρνιθες indica, di per sè, il pollame (dati in *Thes. Graecae Linguae* e *LSJ*, *s.v.* ὄρνις).

Partendo, invece, da una considerazione globale dei fatti — vale a dire, dalla molteplicità delle offerte bruciate a Patrai e dalla loro eventuale riconducibilità, rispettivamente, tanto ad una cultura di cacciatori-raccoglitori quanto ad una civiltà che già pratica l'allevamento nonchè la coltivazione di alberi da frutto — si è in grado di ricavare, dall'analisi della situazione, le seguenti deduzioni: 1) L'insieme delle offerte non è comprensivo nè del grano nè del vino; 2) Questo insieme sembra delineare, in tal modo, *una realtà economica incompleta* rispetto a quella essenzialmente e programmaticamente cerealicola e vinicola dei Greci, che vogliono essere, soprattutto, « mangiatori di pane » [1] — ad un punto tale da esserne, letteralmente, « impastati » [2] —, e produttori e bevitori di vino [3] — tanto da recarne nelle vene quella conseguenza che li fa uomini [4] —, staccandosi con ciò da tutti gli altri esseri, per questo catalogabili come incivili [5], o non-umani [6], divinità comprese [7];

[1] Cfr. le note espressioni omeriche di σῖτον ἔδοντες e σιτωφάγοι (*Od.* VIII 222; IX 191; v. anche *Il.* V 341 sg.).

[2] Significativa la definizione omerica della farina quale μυελὸς ἀνδρῶν (*Od.* XX 108).

[3] Hom. *Od.* IX 110 sg.; 358; XIII 244 sg.; cfr. *Il.* V 341 sg.

[4] Gli dèi, infatti, non hanno sangue, ma ἰχώρ, proprio perchè οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον (Hom. *Il.* V 339 sgg.).

[5] A Odysseus, che non sa di essere tornato ad Itaca e teme perciò che la terra su cui l'hanno sbarcato i Feaci sia abitata da ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι (Hom. *Od.* XIII 201), Athena toglie ogni dubbio in proposito assicurando che ἐν μὲν γάρ οἱ σῖτος ἀθέσφατος, ἐν δέ τε οἶνος / γίγνεται (*ibid.*, 244 sg.).

[6] Polyphemos, nella sua mostruosità, οὐδὲ ἐῴκει / ἀνδρί γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ῥίῳ ὑλήεντι / ὑψηλῶν ὀρέων, ὅ τε φαίνεται οἶον ἀπ' ἄλλων (Hom. *Od.* IX 190 sgg.). Nella sua terra, poi, dove ogni cosa nasce ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα, egli e i compagni usufruiscono di un prodigioso « vino naturale » della cui produzione i Ciclopi non devono minimamente darsi pensiero dal momento che è già pronto nei grappoli, senza il bisogno di passare attraverso le ben note fasi di lavorazione se σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει (*ibid.*, 105-111, cfr. 358): è per questo che il vino offertogli da Odysseus — prodotto dall'uomo — gli fa tanto effetto (*ibid.*, 355 sgg.).

[7] Cfr. la famosa distinzione — impostata sul piano alimentare/fisiologico — tra uomini e dèi in Hom. *Il.* V 341 sg.: οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον, / τοὔνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται. Al riguardo v. E. VER-

3) Tale incompletezza viene ulteriormente e significativamente sottolineata tramite l'immaturità che deve contraddistinguere in parte queste offerte. La legna, oltre che del tipo « da ardere », è anche di quella ancora verde, e ciò non per stordire, grazie al fumo emesso da quest'ultima in abbondanza, gli animali offerti alla dea, come si è supposto erroneamente a lungo [1], chè in tal caso lo stesso scopo si sarebbe conseguito — e in modo più funzionale e meno macchinoso! — tramortendo le vittime con un colpo in testa, bensì con un ben preciso fine rituale, come suffragato dalla comparazione storico-religiosa [2]. Tra gli animali selvatici, oltre agli esemplari adulti, ci sono anche dei cuccioli della stessa specie. Quanto ai frutti d'albero coltivato, poi, — tenuto conto: del fatto che la celebrazione della festa viene generalmente fissata dagli studiosi in primavera, non oltre l'attuale marzo/aprile [3]; del tipo di piante fruttifere esistenti in Grecia in età arcaica; dell'essere, queste, per lo più in fiore in tale periodo dell'anno — non è difficile convenire che i pochi frutti comunque già formati (mandorle, noci, nocciole...) dovevano essere in ogni caso ben lontani dalla maturazione; che ciò dovesse rispondere ad un ben preciso scopo sacrale sta a dimostrarlo la notorietà, per gli storici delle religioni, dell'utilizzazione rituale di vegetali ancora acerbi [4]; d'altra parte, se si fossero adoperati frutti conservati alla biso-

---

MEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (Berkeley 1979), 124 sg., e quanto scrivo nel mio articolo « Il dialogo tra Glaukos e Diomedes », in *Studi Storico-Religiosi* 4/2 (1980), 241 sgg.

[1] M. P. NILSSON, *Griech. Feste*, 219 sg.; J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 67.

[2] Si pensi, per esempio, a quello che è, nel mondo romano, l'uso rituale delle *fruges* sia *aridae* che *virides* da parte degli Arvales nel *sacrum Deae Diae* (G. HENZEN (ed.), *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt* (Berlin 1874), 11 sg.; E. PASOLI (ed.), *Acta Fratrum Arvalium quae post annum MDCCCLXXIV reperta sunt* (Bologna 1950), 46).

[3] Dati e argomentazioni in J. HERBILLON, *op. cit.*, 65 sg.

[4] Un solo esempio fra tanti: a Roma la *mola salsa* — ingrediente d'obbligo in ogni sacrificio — viene appositamente preparata dalle Vestali con farro mietuto nella

gna, c'è da pensare che la nostra fonte avrebbe segnalato il fatto, tutta presa, come è, dalla preoccupazione di riferire i particolari poco usuali del sacrificio. Questa realtà economica incompleta e immatura, non ancora/non più adatta all'uomo il cui alimento/base è ormai il grano (per giunta maturo e trasformato in pane) e la cui bevanda essenziale è il vino (ricavato da grappoli maturi e fermentati), *è destinata a sparire*, come attesta la completa e programmatica distruzione delle offerte; vale a dire: a) viene respinta verso la sfera di Artemis, unica a godere dell'olocausto. Ciò risulta, in particolar modo, per i frutti d'albero, i quali, acerbi come sono, già con ciò risultano inadatti agli uomini, soliti a consumare vegetali ben maturi; b) viene rifiutata dal gruppo umano, che non intende fruire di quelle offerte, le quali, comunque, risulterebbero poco congeniali per chi solitamente usa legna secca ed è abituato a nutrirsi con alimenti (sia animali che vegetali) giunti ad un ben preciso grado di maturazione.

In tal modo sia Artemis che gli uomini si qualificano, sul piano rituale, ciascuno nella posizione che ormai gli compete: gli uni, come interessati essenzialmente ad una realtà basata sul grano e sul vino; l'altra, come divinità che deve restare estranea alla sfera della cerealicoltura e della viticoltura. Volendo sintetizzare quanto detto sin qui, si avrà che la festa in questione, se pure presenta alcuni elementi formalmente tipici di una civiltà di cacciatori-raccoglitori primitivi, non è, tuttavia, sostanzialmente riconducibile ad una cultura di questo genere. Al contrario, essa sembra espressione di una civiltà che già conosce e pratica la cerealicoltura e la viticoltura. Gli elementi formalmente ascrivibili ad una società di cacciatori risultano ribaltati al preciso scopo di sanzionare ritualmente un orizzonte economico imperniato sulla coltivazione del grano e della vite [1].

---

prima metà di maggio (Serv. *Ecl.* VIII 82), quando, cioè, il cereale è ancora ben lontano dalla maturazione, e pertanto dall'essere consumato da parte umana.

[1] Per l'utilizzazione, in tal senso, di elementi culturali tipici di una civiltà di caccia-

V. Il mito

Pausania, come si è visto, premette alla descrizione della festa e del sacrificio che essi venivano celebrati secondo l'uso locale.

Trasferendo ora sul piano del mito la problematica legata al rituale al fine di ampliarne la prospettiva e di verificarne l'impostazione, sarà perciò opportuno compiere le prime mosse nell'ambito delle tradizioni della zona di Patrai tese esplicitamente a fondare la forma economica attuale, riservando quindi ad un secondo momento l'estensione delle indagini al sostrato mitico facente capo ad Oineus, sostrato notoriamente legato al territorio di Kalydon, ma conosciuto in tutto il territorio greco già in un'epoca estremamente arcaica [1].

Antheias e Dionysos

Non è certo un caso che lo stesso Pausania — proprio allo inizio del diciottesimo capitolo del libro settimo della sua opera, poco prima, cioè, di descrivere la festa in onore di Artemis Laphria — tramandi una serie di vicende mitiche tendenti a fondare le tre località (Aroe, Antheia e Mesatis) dalla cui fusione avrebbe tratto origine la città di Patrai « nel segno di Demeter e di Dionysos » [2].

Eumelos, primo uomo nato dalla terra, riceve da Triptolemos sia il grano che l'idea di fondare una città; sorge in tal modo Aroa, detta così in rapporto ai lavori agrari [3]. Segue, ad

---

tori, cfr. quanto scrive al riguardo A. Brelich negli *Atti del Convegno internazionale* su *Il mito greco*, Urbino 7-12 maggio 1973 (Roma 1977), 17.

[1] J. Th. Kakridis, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 5), 18 sg.; 33 sgg.

[2] A. Brelich, *Paides e Parthenoi* I 366-7 n. 41.

[3] Paus. VII 18, 2: Πατρέων δὲ οἱ τὰ ἀρχαιότατα μνημονεύοντές φασιν Εὔμηλον αὐτόχθονα οἰκῆσαι πρῶτον ἐν τῇ χώρᾳ, βασιλεύοντα αὐτὸν ἀνθρώπων οὐ πολλῶν. Τριπτολέμου δὲ ἐκ τῆς Ἀττικῆς ἀφικομένου τόν τε καρπὸν λαμβάνει τὸν ἥμερον, καὶ οἰκίσαι διδαχθεὶς πόλιν Ἀρόην ὠνόμασεν ἐπὶ τῇ ἐργασίᾳ τῆς γῆς.

opera sua e dell'inviato di Demeter, la costruzione di Antheia, cui viene dato il nome del figlio di Eumelos (Antheias) perito tragicamente ancora fanciullo per aver cercato di sostituirsi a Triptolemos nell'operazione della semina [1]. Quanto a Mesatis, essa risulterebbe legata all'infanzia di Dionysos e ai pericoli corsi allora dal dio a causa dei Titani [2], a proposito dei quali Pausania non fornisce delucidazione alcuna dato che era ben noto a ciascuno trattarsi dello smembramento e della doppia bollitura del corpo della divinità [3].

Patrai, quindi, sorgendo già come comunità di cerealicultori e viticultori, sin dalla sua fondazione si inserisce in quella che, per la coscienza greca, è la realtà economica per eccellenza, mentre si lascia alle spalle, da sempre, un mondo forse originariamente dedito alla pastorizia — come farebbe sospettare il nome di Eumelos, caratteristicamente legato a questo tipo di economia [4] — e che solo da poco tempo conosce e pratica, da inesperto, le nuove tecniche agrarie.

Significativamente, la rimozione di questo passato interessa anche due personaggi analogamente caratterizzantisi sul piano dell'immaturità, la misera e tragica fine dei quali risulta indissolubilmente legata all'instaurarsi delle condizioni economiche attuali: il fanciullo Antheias (che già nel nome reca implicita la sua incompletezza rispetto all'esistenza da adulto che non raggiungerà mai) e il piccolo Dionysos (che, prima di subire

[1] VII 18, 3: ὡς δὲ πρὸς ὕπνον ἐτράπετο ὁ Τριπτόλεμος, ἐνταῦθα Ἀνθείαν παῖδα Εὐμήλου τοὺς δράκοντάς φασιν ὑπὸ τοῦ Τριπτολέμου τὸ ἅρμα ζεύξαντα ἐθελῆσαι καὶ αὐτὸν σπεῖραι· καὶ τὸν μὲν ἐπιλαμβάνει τὸ χρεὼν ἐκπεσόντα τοῦ ἅρματος, Τριπτόλεμος δὲ καὶ Εὔμηλος Ἄνθειαν πόλιν οἰκίζουσιν ἐν κοινῷ, τοῦ Εὐμήλου παιδὸς ἐπώνυμον.

[2] VII 18, 4: ᾠκίσθη δὲ καὶ τρίτη μεταξὺ Ἀνθείας καὶ Ἀρόης Μεσάτις πόλις. Ὁπόσα δὲ οἱ Πατρεῖς περὶ Διονύσου λέγουσι, τραφῆναί τε αὐτὸν ἐν τῇ Μεσάτει καὶ ἐνταῦθα ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ Τιτάνων ἐς παντοῖον ἀφικέσθαι κίνδυνον, οὐκ ἐναντιούμενος τοῖς Πατρεῦσιν τῆς Μεσάτεως τὸ ὄνομα αὐτοῖς σφισιν ἐξηγεῖσθαι παρίημι.

[3] Diod. III 62, 6-8; Nonn. *Dion.* VI 169 sgg.; Clem. Al. *Protr.* II 17, 15; Arnob. *Nat.* V 19; Macr. *Somn.* I 12, 12; cfr. al riguardo quanto scrivo in *Lykaon. Un tema mitico* (Roma 1968), 72 sg.; 74.

[4] Così A. Brelich, *Paides e Parthenoi* I 367 nota.

la sua passione e morte, sembra ancora ben lontano dal suo definitivo *status* sovrumano e divino) ne fanno ugualmente parte e sono destinati a sparire con esso. La realtà normale delle cose — quella stessa in cui gli abitanti di Patrai, nella stagione in cui le piante sono in fiore o hanno comunque i frutti immaturi, distruggono ritualmente un'economia ormai superata — avrà, invece, il grano e il modo non pericoloso di seminarlo, il vino e il dio che ne controlla la sfera.

La festa celebrata in onore di Artemis Laphria, e, in particolare, il sacrificio su cui essa risulta imperniata, dunque, trovano già in queste tradizioni uno sfondo complementare agli specifici valori che tendono a fondare sul piano rituale.

La vicenda di Oineus

A differenza di quanto si verifica per le tradizioni di cui sopra — che Pausania premette alla descrizione della festa sì che questa risulta consequenzialmente legata ad esse senza che ci sia bisogno di farlo rilevare in maniera esplicita — il rapporto del rituale in causa (di cui si fa notare purtuttavia l'autoctonia) col mito più che noto del contrasto Artemis/Oineus viene invece decisamente sottolineato dalla nostra fonte.

L'importanza di questo fatto non è certo sfuggita agli studiosi, cui va ascritto il merito di aver da tempo data per scontata la possibilità di instaurare un parallelismo tra il rituale di Patrai e il complesso mitico legato a Oineus, di cui ormai si tende a riconoscere, finalmente, l'estrema arcaicità di fondo anche e soprattutto nelle versioni cronologicamente più tarde [1].

Discutibile, invece, non fosse altro perchè da un pezzo incompatibile con la precisione attualmente richiesta agli studi di mitologia, il semplicismo eccessivamente disinvolto e superficiale con cui si tenta di stabilire questo parallelismo.

[1] J. Th. Kakridis, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 5), 18 sgg.; W. Burkert, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), 110 sg.

Infatti, senza prendersi la briga di approfondire minimamente la questione, nè tantomeno curarsi di vedere come la soluzione proposta si inquadri nell'ambito della problematica relativa, si buttano là ipotesi assai contestabili. Si prospetta, per esempio, l'eventualità che nel rituale di Patrai si brucino animali selvatici, fra cui il cinghiale, perchè quest'ultimo nel tempo del mito devastò i territori di Oineus [1]... ma ci sarebbe da chiedersi, allora, perchè mai nel rogo finissero anche gli orsi, i cervi, le capre, etc., tutti animali, questi, che nel mito in causa non svolgono alcun ruolo. Oppure si esamina la probabilità che i frutti consumati dalle fiamme richiamino le primizie richieste dalla dea al re di Kalydon [2], o la ben nota fine di Meleagros [3]. O, infine, si discute la possibilità — assolutamente risibile dato quanto si è già visto e si vedrà ancora più in là al riguardo — che sia sul piano sacrificale che a livello mitico il ruolo svolto da Artemis sia quello di una « agrarische Göttin » [4]. Ipotesi del genere potranno rivelarsi sia positive intuizioni da valorizzare, sia, al contrario, concezioni erronee da modificare o, addirittura, da ribaltare; ma tutto ciò avrà senso compiuto solo se sarà stato verificato, discusso e dedotto a ragion veduta, in base a precisi canoni scientifici e senza lasciare spazio alcuno all'approssimazione. Ragion per cui, tentando di stabilire eventuali agganci tra il rituale in causa e il tema mitico corrispondente, sarà opportuno agire, programmaticamente, all'insegna della decantazione, chiarificazione e precisazione dei problemi, già prima di proporre nuove soluzioni dei medesimi.

* * *

La vicenda che mostra Artemis irata contro Oineus non è, come forse si sarebbe portati a pensare sulla base di certi suoi elementi formali, un mito di caccia. Essa non è sostanzialmente

[1] U. v. Wilamowitz, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 380; J. Herbillon, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 56.

[2] J. Herbillon, *op. cit.*, 72.

[3] W. Burkert, *op. cit.*, 111.

[4] Fr. Poulsen, in *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 335 sg.; 348.

riconducibile ad una mitologia di cacciatori primitivi, nè, tantomeno, fonda una realtà di questo genere.

Sembra invece possibile inquadrarla tra quei miti greci — di cui mi occupo da tempo — che tendono a fondare una realtà agraria a discapito di forme economiche ormai sorpassate e dunque tali da dover essere relegate nel tempo del mito ormai chiuso per sempre [1].

Nei miti di questo genere, sia l'attività che si viene ad instaurare sia quella che si sta per mettere da parte — entrambe in una situazione di margine per opposte ragioni analogamente critica — sono connotate come « non ancora/non più completamente date », e perciò inadatte alla realtà normale delle cose, la cui economia non dovrà più fare essenzialmente leva sulla caccia, così come, invece, necessiterà di un'agricoltura pienamente tale [2].

La componente venatoria della vicenda di Oineus si presenta come decisamente fallimentare. Artemis pretende l'offerta primiziale... non della caccia, come sarebbe stato logico, ma dei prodotti dell'aia [3]. La battuta al cinghiale viene indetta per... salvare delle coltivazioni [4]. Il possesso dei trofei di caccia è legato... al diritto di proprietà su parte del territorio coltivabile di Kalydon [5]. All'impresa partecipa addirittura una donna [6],

[1] Cfr. il mio breve saggio « Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura », in *Minutal. Saggi di storia delle religioni* (Roma 1974), 77-94.

[2] « Adonis... », in *Minutal. Saggi...*, 81 sgg.

[3] Già la fonte omerica attribuisce alla dea la richiesta dei θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς (*Il.* IX 534), laddove l'espressione γουνὸς ἀλωῆς rammenta l'accezione più diffusa di ἀλωή — « luogo sul quale si trebbiano le messi » (*Thes. Graecae Linguae, s.v.*) —, mentre risultano più rare quelle di « frutteto/vigneto », quest'ultima singolarmente e immotivatamente preferita dai traduttori del testo omerico (cfr. per esempio le edizioni Murray e Mazon), così come, anche, da alcuni studiosi moderni (ultimo M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la 'xenia' dionisiaca* (Roma 1970), 20 sg.).

[4] Già in Omero (*Il.* IX 538 sgg.).

[5] Eudoc. p. 641; *Mythogr. Vat.* I 146; cfr. II 144.

[6] Si tratta, notoriamente, di Atalante, la cui partecipazione alla caccia di Kalydon risulta già dalla celebre raffigurazione dell'evento mitico sul cratere François.

che, quanto all'assegnazione dei trofei, viene persino preferita [1] a quei cacciatori per antonomasia che sono i Kouretes [2]. Al cacciatore Meleagros può venire offerto... un terreno coltivabile a grano e a vigna [3]. Questo stesso eroe viene considerato dalla tradizione come colui il quale conduce τὴν μελέαν ἄγραν [4].

Quanto alla componente agraria, perlomeno a prima vista sembra ineccepibile, dato lo sfondo economico della vicenda, imperniato addirittura sulla coltivazione del grano e della vite. Oineus appare come cerealicultore e viticultore già nella fonte più antica [5]. Il sovrano celebra i θαλύσια per il raccolto [6]. Dionysos gli dona la prima vite [7]. Il cinghiale rovina tanto i suoi seminati che le sue vigne [8]. La caccia di Kalydon viene bandita proprio per salvare le coltivazioni del re (cfr. p. 263 n. 4). Legata ai trofei è l'acquisizione di tutto o di parte del territorio coltivabile (cfr. p. 263 n. 5). Meleagros è connesso tanto ad un εἶδος βοτάνης non meglio identificato [9] che ad un germoglio innestabile d'olivo che Althaia avrebbe partorito assieme al figlio [10]. Al fine di far tornare l'eroe sul campo di battaglia gli si offre in dono un terreno coltivabile a grano e a vigna (cfr. qui sotto n. 3).

Si tratta, tuttavia, di una cerealicoltura e di una viticoltura ancora in fase critica, realizzate in luogo inadatto, da persone

[1] Apollod. *Bibl.* I 8, 2 sgg.; Hygin. *Fab.* 174; Io. Malal. *Chron.* VI pp. 165-166 ed. L. Dindorf.

[2] Diod. V 65; cfr. Eustath. *ad* Hom. *Il.* IX 529-532.

[3] Già in Hom. *Il.* IX 576-580.

[4] Euripides, *ap. Anecdota Graeca*, ed. I. Bekker, III p. 1163; cfr. A. Fick, *Die griechischen Personennamen*[2] (Göttingen 1894), 200.

[5] Cfr. la specificazione di queste sue attività in Hom. *Il.* IX 540 sgg.

[6] Hom. *Il.* IX 534; cfr. Apollod. *Bibl.* I 8; Diod. IV 34; Ant. Lib. *Met.* 2; Hygin. *Fab.* 172 e 174; Zenob. V 33 (*Corpus Paroem. Graec.* I p. 133 sg.); etc.

[7] Apollod. *Bibl.* I 8, 1; cfr. Hygin. *Fab.* 129.

[8] Già in Hom. *Il.* IX 540 sgg.

[9] Cfr. quanto si legge in *Suda*, *s.v.* μελεαγρία.

[10] Eur., *ap.* Io. Malal. *Chron.* VI p. 166 Dindorf; Tzetzes, *Schol. ad* Lycophr. *Alex.* 492.

che non offrono sempre le garanzie del caso, in modo discutibile, e sotto la (arbitraria) giurisdizione di una πότνια θηρῶν. Oineus coltiva... una terra proverbialmente sassosa [1]. Pur essendo un coltivatore sposa una donna il cui alter-ego vegetale è una pianta spontanea [2], ha un fratello a nome Agrios (= il selvatico) [3] e un figlio, Meleagros, che fa il cacciatore [4] e che, nel contempo, come si è visto, sembra avere allo stesso modo di sua madre una specie di 'controfigura' botanica. La messa a dimora della prima vite comporta l'uccisione di un altro suo figlio, che ha irriso il dono del dio (Apollod. *Bibl.* I 8, 1). Meleagros, dal canto suo, respinge l'offerta del terreno coltivabile (Hom. *Il.* IX 574 sgg.). Il germoglio innestabile d'olivo, partorito (in alternativa alla ben nota versione che lega la vita dell'eroe al tizzone) assieme a Meleagros, verrà gettato nel fuoco e così distrutto da Oineus [5], che figura anche come olivicultore [6]. Artemis pretende, a torto, l'offerta primiziale dei prodotti dell'aia del re, laddove i θαλύσια sono riservati, di norma, alle divinità agrarie [7].

Così impostata, l'agricoltura di Oineus è destinata a fallire. Infatti, il germoglio, invece di essere innestato, va, come si è visto or ora, in cenere assieme a Meleagros [8]. Quasi tutte le figlie del re si trasformano in quegli uccelli selvatici che sono le

[1] Anche questo risulta sin da Hom. *Il.* II 640, il primo a parlare di una πετρήεσσα Καλυδών (v. al riguardo Strab. VIII 7, 5, p. 387, e IX 1, 14, p. 395).

[2] Althaia, sposa del sovrano, ha lo stesso nome di una varietà di malva selvatica (Eustath. *ad* Hom. *Il.* IX 551; cfr. 555; v. anche Dioscor. III 146; Pallad. XI 14, 11; Isid. *Orig.* XVII 9, 75; etc.).

[3] Hygin. *Fab.* 175 e 242; cfr. Eustath. *ad* Hom. *Il.* II 212.

[4] *Schol. ad* Hom. *Il.* IX 543; Eustath. *ad* Hom. *Il.* IX 539.

[5] Tzetzes, *Schol. ad* Lycophr. *Alex.* 492; Eur., *ap.* Io. Malal. *Chron.* VI p. 166 Dindorf.

[6] Al riguardo cfr., per esempio, Ov. *Met.* VIII 295.

[7] Eustazio si esprime molto chiaramente in proposito (*ad* Hom. *Il.* IX 534).

[8] Tzetzes, *Schol. ad* Lycophr. *Alex.* 492; Eur., *ap.* Io. Malal. *Chron.* VI pp. 165-6 Dindorf.

meleagrides [1]. Il resto della famiglia viene spodestato e cacciato fuori dal territorio da Agrios (= il selvatico) che da allora spadroneggerà su Kalydon [2].

Al fallimento della caccia di Meleagros e dell'agricoltura di Oineus — rispettivamente *non più* e *non ancora adatte* a quella che sarà la realtà normale delle cose — fa preciso riscontro il fallimento della pretesa avanzata da Artemis nei confronti delle primizie dell'aia; vale a dire, del suo ingiustificabile progetto di estendere la propria giurisdizione su quanto, invece, dovrà restare appannaggio indiscusso delle divinità agrarie (sul piano rituale) e degli uomini (a livello alimentare).

Infatti, per quanto Oineus — in seguito alle devastazioni operate dal cinghiale nei suoi terreni coltivati — cerchi di placarla addirittura con ecatombi, non gli verrà affatto in mente di offrirle i suoi prodotti, sì che la dea non avrà — nè allora, nel tempo del mito; nè da allora, nel tempo reale — nè grano nè vino.

* * *

Il rifiuto, da parte di Oineus, di sacrificare ad Artemis veniva equiparato, dalla tradizione greca, ad un mancato invito a pranzo.

Il sovrano avrebbe invitato sulla terra tutte le divinità, tranne la πότνια θηρῶν, a mangiare presso il suo focolare. Rimasta sola in cielo, perciò, la dea avrebbe macchinato la sua vendetta nel modo ben noto [3].

[1] Ant. Lib. *Met.* 2; Athen. XIV 655 a, c-e; Ael. *NA* IV 42 e V 27; *Mythogr. Graec.* p. 63, 16 W.; *Schol. ad* Stat. *Theb.* IV 103; *Mythogr. Vat.* I 198; etc.

[2] Apollod. *Bibl.* I 8, 4 sgg.; Hygin. *Fab.* 175 e 242; cfr. Eustath. *ad* Hom. *Il.* II 212.

[3] Lucian. *Iupp. Trag.* 40: ...ἐκείνη μεμψίμοιρος οὖσα ἠγανάκτησεν οὐ κληθεῖσα ἐφ' ἑστίασιν ὑπὸ τοῦ Οἰνέως, καὶ διὰ τοῦτο σῦν τινα ὑπερφυᾶ καὶ ἀνυπόστατον τὴν ἀλκὴν ἐπαφῆκεν ἐπὶ τὴν χώραν αὐτοῦ... *Sacr.* 1: τὰ γοῦν Αἰτωλικὰ πάθη καὶ τὰς τῶν Καλυδωνίων συμφορὰς καὶ τοὺς τοσούτους φόνους καὶ τὴν Μελεάγρου διάλυσιν, πάντα ταῦτα ἔργα φασὶν εἶναι τῆς Ἀρτέμιδος μεμψιμοιρούσης, ὅτι μὴ παρελήφθη πρὸς τὴν θυσίαν ὑπὸ

La dimenticanza, o la precisa intenzione, di escludere Artemis dall'invito pongono Oineus in una luce del tutto particolare. Di solito la tradizione lo presenta come l'ospite per eccellenza: lo attesta decisamente già il ruolo che egli viene a svolgere come tale nella genealogia di Diomedes nel sesto libro dell'*Iliade* [1]. Questa sua ospitalità si sarebbe esplicata soprattutto nei confronti degli dèi; per esempio, di Dionysos, che gli donò in cambio la prima vite [2]. Ma si tratta di un'ospitalità particolare, lontana dalla norma umana: sia eccessiva (come allora, quando si affrettò ad offrire al dio anche la moglie (Hygin. *Fab.* 129)), sia addirittura inesistente (come ora, che il sovrano rifiuta di invitare Artemis). Il rifiuto opposto alla dea viene già con ciò a connotarsi come particolarmente significativo rispetto alla realtà normale di un popolo di agricoltori, i quali: hanno il grano e la vite; riservano le primizie del terreno coltivato alle divinità agrarie; non hanno, invece, ciò che Artemis avrebbe eventualmente concesso ad Oineus se fosse stata invitata anch'essa.

Le fonti che attestano l'equiparazione tra il mancato sacrificio e il mancato invito a pranzo sono, come si è visto, tarde, ma si rifanno direttamente a quella più antica, dando per scontato che la versione omerica del mito si potesse interpretare anche in tal senso.

Inoltre sono avallate dal ben noto parallelismo esistente nella cultura greca tra θυσία e pasto sacro: basta pensare, al riguardo, all'uso di termini quali ἑστία e ἐσχάρα per indicare indiscriminatamente tanto l'altare che il focolare [3].

τοῦ Οἰνέως· οὕτως ἄρα βαθέως καθίκετο αὐτῆς ἡ τῶν ἱερείων διαμαρτία. Καί μοι δοκῶ ὁρᾶν αὐτῆν ἐν τῷ οὐρανῷ τότε μόνην τῶν ἄλλων θεῶν ἐς Οἰνέως πεπορευμένων, δεινὰ ποιοῦσαν καὶ σχετλιάζουσαν οἵας ἑορτῆς ἀπολειφθήσεται. Cfr. *Symp.* 25, citato per esteso a p. 268 n. 1; v. anche Eustath. *ad* Hom. *Il.* IX 536.

[1] Vv. 216 sgg.; al riguardo cfr. il mio lavoro citato a p. 256 sg. n. 7 e M. Massenzio, *op. cit.* (*supra* p. 263 n. 3), 20 sgg.

[2] Apollod. *Bibl.* I 8, 1; Hygin. *Fab.* 129.

[3] J. Rudhardt, *op. cit.* (*supra* p. 250 n. 1), 129; 159; 239 e 250 sg.

Stando così le cose, non dobbiamo sospettare in merito una arbitraria creazione delle nostre fonti, ma riflettere all'effettiva possibilità che il rifiuto di Oineus potesse essere letto anche (e, forse, *in primis*?) in codice alimentare.

Questa nostra ipotesi è suffragata anche da altri elementi. In Grecia, nel linguaggio di tutti i giorni, chi fosse stato escluso da un invito a pranzo poteva risentirsi con l'anfitrione rammentandogli in tono sinistro « ciò che era capitato ad Oineus » [1]. Il caso del sovrano, che aveva rifiutato un invito a pranzo ad Artemis, veniva considerato come diametralmente opposto a quello degli Etiopi [2], i quali, come è noto, ospitavano presso di sè, periodicamente, gli dèi, ed offrivano loro ciò che già il testo omerico indica insieme sia come 'sacrificio' che come 'banchetto' (*Od.* I 22 sgg.).

Quello di Oineus, non è che uno dei tanti casi in cui, nella tradizione greca, un personaggio mitico si dimentica o rifiuta di invitare una divinità a pranzo con conseguenze di rilevanza imprevedibile. Si pensi, per esempio, al riguardo, a ciò che capita in seguito al mancato invito di Eris al banchetto nuziale di Peleus e Thetis [3], al quale partecipano, invece, tutti gli altri dèi [4]: L'ira dell'esclusa provocò, è vero, la guerra di Troia; ma in tal modo si realizzò quell'indispensabile equilibrio tra le

[1] Lucian. *Symp.* 25: εἰ δὲ δείπνου ἕνεκα ὀργίζεσθαί σοι δοκῶ, τὸ κατὰ τὸν Οἰνέα ἐννόησον· ὄψει γὰρ καὶ τὴν Ἄρτεμιν ἀγανακτοῦσαν, ὅτι μόνην αὐτὴν οὐ παρέλαβεν ἐκεῖνος ἐπὶ τὴν θυσίαν τοὺς ἄλλους θεοὺς ἑστιῶν... e il testo prosegue riallacciandosi esplicitamente alla versione omerica ed euripidea del mito; cfr. anche Lucian., *ibid.*, 30 e 31.

[2] Così in Lucian. *Sacr.* 1 sg., dove il passo citato per esteso a p. 266 sg. n. 3 (nel quale, appunto, veniva narrata la vicenda del sovrano di Kalydon), così prosegue: τοὺς δ' αὖ Αἰθίοπας καὶ μακαρίους καὶ τρισευδαίμονας εἴποι τις ἄν, εἴ γε ἀπομνημονεύει τὴν χάριν αὐτοῖς ὁ Ζεύς, ἣν [ἐν ἀρχῇ τῆς Ὁμήρου ποιήσεως] πρὸς αὐτὸν ἐπεδείξαντο δώδεκα ἑξῆς ἡμέρας ἑστιάσαντες, καὶ ταῦτα ἐπαγόμενον καὶ τοὺς ἄλλους θεούς.

[3] *Schol. ad* Eur. *Andr.* 277; Lucian. *Dial. mar.* 5; *Symp.* 35; Tzetzes, *Schol. ad* Lycophr. *Alex.* 93; Hygin. *Fab.* 92; Serv. *Aen.* I 27; Apul. *Met.* X 30-32.

[4] Già in Hom. *Il.* XXIV 62.

nascite e le morti senza il quale non sarebbe possibile la realtà normale delle cose [1].

Ma anche Oineus, come si è visto, col suo rifiuto instaura tale realtà; nel suo caso, in specie, per quel che concerne la netta separazione che *deve* esistere tra Artemis e la sfera agraria.

L'ottenimento di questo risultato ha luogo a prezzo della sua commensalità con Artemis e dei vantaggi che il sovrano avrebbe potuto ricavarne per sè. La tradizione greca contempla la possibilità, per diversi personaggi mitici, di accedere all'ἀθανασία proprio grazie ad un rapporto di commensalità con gli dèi. Ciò, sia che tale passaggio effettivamente si realizzi [2], sia che, invece, si riveli in ultima analisi come destinato a fallire [3]; in quest'ultimo caso, di solito, lo sfumare della possibilità di diventare ἀθάνατος per il personaggio di volta in volta in causa ha la specifica funzione di ribadire l'ineluttabilità e, insieme, l'ottimalità della sorte umana: quella di vivere in un mondo che, nonostante l'esistenza della morte, è pur sempre il migliore dei mondi possibili [4].

Invitando Artemis al suo focolare e mangiando assieme a lei Oineus si sarebbe elevato ad una sfera immortale? In questa circostanza l'ordine attuale sarebbe stato essenzialmente diverso. La misura di tale differenza ce la lascia intravvedere la considerazione di quello che abbiamo constatato essere, per la coscienza greca, il caso opposto all'atteggiamento di rifiuto di Oineus nei confronti della dea, vale a dire la commensalità esistente tra gli immortali e gli Etiopi: dietro l'ambiguità di

[1] *Cypria* Fr. 1 (p. 117 Allen), *ap. Schol. ad* Hom. *Il.* I 5; cfr. *Schol. ad* Eur. *Or.* 1641.

[2] Come, per esempio, nel caso di Diomedes, che diventa dio grazie al rapporto di commensalità che lo lega ai Dioskouroi (*Schol. ad* Pind. *Nem.* X 12), oppure di Ganymedes (Lucian. *Dial. deor.* 4).

[3] Così per esempio, nel caso di Tantalos (dati nel mio *Lykaon* ... (*supra* p. 260 n. 3), 160 sgg.).

[4] Per la valorizzazione del destino mortale nella cultura greca cfr. E. VERMEULE, *op. cit.* (*supra* pp. 256-7 n. 7), 121, il mio articolo citato in pp. 256-7 n. 7, e la comunicazione presentata al *Convegno sui Dioscuri*, Taranto 27-29 aprile 1979, dal titolo « I Dioskouroi: la morte come libera scelta ».

tale rapporto che, accostando costoro agli dèi, concede, sì, loro, vita lunghissima e beata oltre la norma, ma nel contempo li lascia all'oscuro di ciò che sono grano e vino [1], si profila immediatamente la *disumanità* di un'esistenza di questo genere [2]. Se Oineus, mangiando assieme ad Artemis, fosse divenuto immortale, l'ordine da lui fondato sarebbe stato diverso nel senso che non ci sarebbe stata la necessaria discriminazione tra caccia e agricoltura, allo stesso modo in cui... non ci sarebbe stata l'indispensabile separazione tra immortali ed esseri umani i quali, appunto nella scelta della morte, trovano lo spazio che li fa tali.

Escludendo Artemis, perciò, Oineus *sceglie il modello del destino umano*: *mangiare pane e bere vino* (tra simili), *e morire*. Questa sarà la sorte di tutti nella realtà normale delle cose, almeno per i Greci. Nel tempo del mito, invece, così si configurerà la ventura di Oineus, quasi adombrante quella dell'umanità attuale ancora di là da venire, mentre la sorte dei suoi discendenti si differenzierà variamente rispetto a tale modello/base.

Il mito greco ha variamente organizzato sul piano alimentare le modalità dell'aderire alla — o discostarsi dalla — sorte comune da parte della famiglia del sovrano di Kalydon.

Oineus — che ha escluso Artemis dal proprio focolare — morirà ramingo (lui, l'ospite per eccellenza!) presso un focolare straniero [3], dopo essere diventato, in quanto esempio proverbiale di infelicità (Athen. VI 223 d), quasi anticipazione di quell'infelice sopra ogni altro essere vivente che è l'uomo [4]. La ben nota fine di Meleagros, che si estingue mentre va in

[1] Già in Hdt. III 23.

[2] Al riguardo cfr. J.-P. VERNANT, « Manger aux pays du Soleil », in M. DETIENNE/J.-P. VERNANT (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 239-249.

[3] Apollod. *Bibl.* I 8, 6; altri dati raccolti in W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III 1 (1897-1902), 756 sg.

[4] Hom. *Il.* XVII 446 sg.: οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς / πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

cenere il suo alter-ego vegetale, poteva essere paragonata, per i Greci, ad una morte per fame [1]. Ciò farebbe pensare alla possibilità che esistesse una versione in tal senso del mito in causa; tale sospetto è, inoltre, avvalorato dalla riflessione che proprio la morte per fame — quale immediata conseguenza del mancato raccolto — sia il castigo previsto per tutti gli abitanti di Kalydon da Artemis allorchè la dea invia il cinghiale [2].

L'altro figlio del re, Tydeus, perderà, come è noto, l'ἀθανασία che gli era stata già destinata, proprio per aver mangiato quel non/cibo che è la carne umana [3].

Le figlie, notoriamente trasformate nelle meleagrides, vivranno, da allora, un'esistenza 'da alimento', essendo questi uccelli selvatici particolarmente ricercati per le loro carni [4]. Ugualmente, conseguiranno la perennità della specie cui ora danno origine a scapito dell'umanità, da loro perduta per sempre in seguito alla metamorfosi.

Quanto al suicidio della moglie e della nuora del sovrano — attuato mediante impiccagione [5] — esso potrebbe forse essere interpretato, per via della chiusura totale delle fauci che comporta, come specifico atteggiamento di rifiuto rispetto al cibo.

L'unico a recuperare, ma solo in parte, la situazione sarà suo nipote Diomedes. Infatti costui, tramite un rapporto di commensalità con i Dioskouroi, otterrà l'ἀθανασία... ma in tal modo diventa θεός: vale a dire, dovrà rinunciare alla propria umanità passando alla sfera sovrumana [6].

[1] Lucian. *Symp.* 31: ... πέμπε ὡς τάχιστα τῶν ἀπαρχῶν, μὴ καὶ φθάσῃ ὁ πρεσβύτης ὑπὸ λιμοῦ ὥσπερ ὁ Μελέαγρος... come è noto, alle vicende dell'eroe si accenna esplicitamente più volte nell'ambito di questo testo (cfr. anche i paragrafi 25 e 30).

[2] Al riguardo cfr. in particolare Ov. *Met.* VIII 272-299.

[3] Dati raccolti in W. H. Roscher, *Lexikon*... V (1916-1924), 1395 sgg.

[4] Athen. VII 288 a; Plin. *Nat.* X 26, 74.

[5] Apollod. *Bibl.* I 8, 4. La nuora di Oineus, moglie di Meleagros, è Kleopatre/Alkyone (Hom. *Il.* IX 556 sgg.).

[6] *Schol. ad* Pind. *Nem.* X 12; cfr. il mio articolo citato a p. 256 sg. n. 7.

Nell'ambito di questo altalenare tra livelli diversi (*subumano*, di chi si è trasformato in animale o si è ucciso; *inumano*, di chi si è dato al cannibalismo; *sovrumano*, di chi è divenuto dio), ma tutti ugualmente alieni da quel giusto mezzo che deve essere il modo di vivere dell'uomo, Oineus, pur destinato a restare confinato nel tempo del mito, è colui che più di ogni altro si avvicina al prototipo dell'umanità attuale; infatti deciderà anche per questa di vivere da coltivatore (con tutti i rischi del caso), evitare la commensalità con la πότνια θηρῶν, avere un'esistenza soggetta all'infelicità, andare a suo tempo incontro alla morte.

* * *

Che si possa parlare dell'esistenza di riscontri tra la vicenda mitica legata ad Oineus e la dinamica formale e sostanziale del rito celebrato a Patrai in onore di Artemis Laphria è fuor di dubbio. L'indagine condotta sin qui, anzi, ci consente di essere, al riguardo, ancora più precisi e puntuali di chi ci ha preceduto.

Il più immediato riscontro, che balza subito agli occhi, è quello relativo al duplice ruolo del fuoco, che nel rito distrugge le offerte — sia animali (domestiche o selvatiche che siano) che vegetali — mentre nel mito manda in cenere l'alter-ego vegetale di Meleagros.

Ad esso, già sottolineato a suo tempo da vari studiosi, ne vanno aggiunti altri. E precisamente: la distruzione di entità viventi (vittime/Meleagros); l'incenerimento di vegetali verdi e aridi insieme (legna verde e secca/germoglio d'olivo o tizzone); l'eliminazione di elementi maturi e incompleti (legna e animali/tizzone e germoglio innestabile); la rimozione di una economia aliena (per il momento stagionale/per l'instaurarsi del tempo storico) a dei coltivatori di grano e di viti; l'assenza del rapporto di commensalità uomini/dèi.

Ma esistono anche, tra il rituale e il complesso mitico, delle differenze sostanziali che si rivelano ancora più importanti delle analogie proprio in quanto ci consentono di mostrare come anche questo rito non sia la copia conforme del mito (nel qual caso si tratterebbe di un doppione privo di senso) bensì vada considerato come complementare a quello.

Confrontando rito e mito, infatti, si avranno i seguenti risultati. La distruzione in massa di bestiame sia domestico che selvatico va rapportata non all'uccisione del solo cinghiale di Kalydon, bensì alla scomparsa globale di un'intera realtà di caccia e allevamento. Lo stesso dicasi per la distruzione dei frutti d'albero: essa non deve richiamare la pretesa di Artemis nei confronti delle primizie dell'aia (che a Patrai non ci sono), bensì va rapportata alla scomparsa di un'agricoltura alle prime armi, che ancora non conosce grano e vino, e va interpretata nel senso che neppure ora, nella realtà della festa, la dea avrà il cereale. Il ruolo svolto nel mito dalla ἑστία di Oineus (meglio, il non/ruolo, dato che la dea non vi è stata invitata), nel rituale trova riscontro in quello effettivamente svolto dal βωμός, cioè dall'altare di tipo divino su cui la dea ottiene il sacrificio. Nel mito la dea, che sarebbe intervenuta al pasto sacro nel ruolo, che non le competeva, di 'divinità agraria', non si reca da Oineus perchè unica a non essere stata invitata; nel rito, invece, viene invitata solo lei (la festa si celebra, infatti, in suo onore), ma essa interviene in abito da cacciatrice, senza avanzare pretese sul grano o sul vino: vale a dire, sottolineando la sua appartenenza alla sfera della caccia, e non certo a quella della cerealicoltura e viticoltura. Infine, nel mito Artemis è irata; nel rito è, invece, ormai 'Laphria' (Elaphra/resa più mite), e dunque disponibile ad un rapporto cultuale, sia pure tale da dover escludere la comunione.

* * *

L'estensione dell'indagine al complesso sostrato mitico del sacrificio di Patrai ha mostrato le precise rispondenze,

nonchè le divergenze ancora più significative, esistenti tra la sfera mitica e il piano rituale.

Questo vale tanto per quel che concerne le tradizioni locali specificatamente legate all'origine del grano e del vino (nonchè di Patrai intesa come città di cerealicultori e viticultori), quanto per ciò che riguarda la vicenda di Oineus.

Tutte quante, infatti, tendono comunque a fondare una realtà di cerealicultori e viticultori, e ciò staccandola da forme economiche ormai sorpassate e pertanto da relegare per sempre nel tempo delle origini.

L'analisi di tale complesso mitico ha riconfermato i risultati dell'indagine condotta a suo tempo su quella singolare non/ θυσία: l'obiettivo è quello di sanzionare un'economia di tipo superiore; per raggiungerlo, si utilizzano, ribaltandoli, elementi formalmente riconducibili ad una cultura di cacciatori primitivi.

VI. Patrai e Kalydon

La pubblicazione dei risultati definitivi degli scavi condotti nella zona dell'antica Kalydon e, in specie, nel sito del locale santuario di Artemis Laphria, gettò molta acqua fredda sull'entusiasmo di diversi studiosi.

Sino ad allora, infatti, pur essendo pressochè sconosciute le modalità del culto della dea in Etolia, si era, tuttavia, cercato costantemente di far combaciare con esso quanto si conosceva del rituale di Patrai, usando quale 'adesivo', in quest'opera di sovrapposizione, i più svariati elementi del sostrato mitico relativo ad Oineus; sostrato che si dava per scontato dovesse essere comune ed analogo per entrambi [1].

L'archeologia metteva finalmente questi studiosi di fronte a dei dati di fatto assolutamente inoppugnabili, e tali, di per sè,

[1] Così, per esempio, J. Herbillon, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 56 e 72.

da risultare ben difficilmente assimilabili alle strutture essenziali del rituale di Patrai [1]. A Kalydon, infatti, il tempio della dea sorge ben lontano dalla città [2] (e non certo sull'acropoli); l'altare del santuario è una ἐσχάρα [3] (e non un βωμός); non risultano tracce di olocausti tipo quello di Patrai: se si fosse periodicamente celebrato un sacrificio del genere, nel corso dei secoli le ceneri avrebbero dovuto lasciare, invece, segni più che rilevabili [4]; gli ex-voto rinvenuti attestano che il culto di Kalydon, oltre ad indubbi nessi con la sfera della caccia, doveva avere una fisionomia tutta propria [5], che non parrebbe avere agganci con il sostrato mitico legato alla vicenda di Oineus, perlomeno per quanto se ne sa.

Non risulta che tali dati, negli ultimi trent'anni, siano stati convenientemente accettati, valutati e messi a frutto per una miglior comprensione del rituale in causa, o nel tentativo di gettare le basi di uno studio serio del culto etolico di Artemis Laphria [6].

Eppure sono proprio questi dati che consentono — se considerati in rapporto al complesso mitico relativo — di chiarire la specificità del culto di Patrai così come, anche, della variante forse locale della vicenda di Oineus riferita da Pausania rispetto al culto di Kalydon e alla versione più diffusa del mito in questione.

È noto che in quest'ultima l'ira della dea non si placa neppure con la distruzione della realtà di Oineus e la morte di costui, sulla cui tomba Artemis continuerà ad incombere

[1] Al riguardo cfr. E. Dyggve, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 295.

[2] Fr. Poulsen, in *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 339 sgg.

[3] Già rilevato da Fr. Poulsen/K. Rhomaios, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 2), 36.

[4] E. Dyggve, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 226; Fr. Poulsen, in *ibid.*, 353.

[5] Fr. Poulsen, *ibid.*, 343 sgg. I ritrovamenti mettono in luce, tra l'altro, una componente terapeutica del complesso cultuale in causa.

[6] Ugualmente deludente in tal senso è ancora H. Knell, « Der Artemistempel in Kalydon... », in *AA* 88 (1973), 448-461.

per sempre [1], mentre la crisi apertasi col mancato invito non si risolve e la frattura non si ricompone.

Nella variante riportata da Pausania in rapporto a Patrai, invece, la situazione sembra ormai in via di recupero, dato che Artemis figura come ormai resa più mite (Laphria/Elaphra), e la frattura risulta esplicitamente ricomposta. Lo dimostra, appunto, e tangibilmente, il rituale in causa, nel quale, seppure continua a non esserci rapporto di commensalità con la dea e gli uomini perseverano nel riservare per sè vino e grano, tuttavia la divinità è venerata abitualmente sull'acropoli, partecipa effettivamente (tramite la sacerdotessa) alla festa celebrata in suo onore, 'mangia' tutta la realtà economica precerealicola ormai respinta dagli uomini, lascia quella più attuale (grano e vino) agli esseri umani.

Data la ben nota prerogativa del tempo festivo di reinstaurare la situazione mitica corrispondente, si può a buon diritto supporre che quanto si verifica nel corso della festa di Patrai si riallacci, appunto, alla variante locale della vicenda mitica di Oineus.

Quanto al culto etolico di Artemis Laphria, sulla base dei dati a nostra disposizione — posizione del tempio fuori città; ex-voto attestanti indubbi nessi con la sfera della caccia; altare tipo ἐσχάρα, di solito non usato per sacrificare alle divinità olimpiche — possiamo avanzare l'ipotesi che, perlomeno in epoca estremamente arcaica, a Kalydon, Artemis fosse considerata entità sovrumana tale da dover essere venerata fuori città, e da ricevere le vittime a lei destinate a contatto col suolo. Inoltre, a prescindere dalla difficoltà di stabilire la data di un inquadramento di tale entità sovrumana, in questa zona, nelle strutture ormai politeistiche della religione locale — la statua cultuale trasferita a Patrai ha, sì, tratti antropomorfi, ma è databile con una certa sicurezza alla seconda metà del IV secolo

[1] Sopra Oinoe, dove il sovrano si spegne, incombe, infatti, il monte Artemisio col tempio della dea (Paus. II 25, 2 sg.).

a.C. [1] mentre l'intero complesso è, come si sa, molto più antico — è plausibile che essa conservasse, del suo originario tipo di 'Signora degli animali' molti più elementi di quelli che non mostra a Patrai.

Questa ipotesi ben si legherebbe con la 'Artemis irata' e con la situazione di crisi irrisolta denunciata poc'anzi per la versione più diffusa della vicenda di Oineus, sì che c'è da sospettare che nelle versioni etoliche del mito la frattura restasse comunque aperta, oppure, un suo eventuale recupero si presentasse meno positivo, o comunque diverso, da quello attestato, per la zona di Patrai, dalla testimonianza complementare di mito e rito.

Questo confermerebbe una volta di più, qualora ce ne fosse bisogno, la vecchia tesi di Herbillon [2]: il trasferimento della statua di Artemis Laphria da Kalydon a Patrai va inteso non come semplice imposizione per volontà imperiale, ma quale logico spostamento in una zona che da sempre venerava la dea e conosceva la tradizione mitica relativa, sia pure in versioni presumibilmente locali.

Inoltre, si accorderebbe con altri elementi; e precisamente: con l'esistenza, a Patrai, del complesso mitico-rituale relativo ad Artemis Triklaria, legato, anche se non è chiaro come, a quello di Artemis Laphria; col ruolo ancora tutto da studiare in parallelo, svolto da Dionysos sia in rapporto ad Artemis Triklaria che nel complesso mitico-rituale di Artemis Laphria [3]. Non è un caso, infatti, che Augusto trasferisca a Patrai — già legata di per sè a Dionysos bambino — il simulacro del Dionysos di Kalydon assieme a quello di Artemis Laphria (Paus. VII 21, 1).

[1] J. Herbillon, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 19 e 63.

[2] *Op. cit.*, 57 sg.

[3] Per il ruolo svolto dal dio in quest'ultimo dobbiamo ancora rifarci a E. Dyggve/Fr. Poulsen, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 295; 298; 343, etc.

DISCUSSION

M. Versnel : Par sa richesse, votre reconstruction et votre interprétation me donnent beaucoup à réfléchir. Ce n'est toutefois pas sur l'idée centrale que je voudrais intervenir, mais bien plutôt sur une question de méthode. Vous comparez un rite attesté à Patras avec des mythes situés dans des contextes topographiques divers. Vous en examinez non seulement les correspondances, mais aussi les différences, et vous notez d'une part des « precise rispondenze », d'autre part des « divergenze ancora più significative ». Sans prétendre nier le bien-fondé d'un tel examen comparatif, je remarque qu'il n'y a que deux possibilités : correspondance et divergence ; il en résulte qu'on peut se procurer à bon compte, pour parler comme Nilsson, « einen Schlüssel, der alle Schlösser öffnet » !

Mme Piccaluga : Io faccio 'comparazione', è vero, ma comparazione specificatamente storico-religiosa : la specificità storica di un fenomeno la si può cogliere solo in rapporto alle 'divergenze' di questo rispetto ad altri fatti più o meno analoghi. Se mi fermassi alle 'analogie', allora farei della fenomenologia, non certo della storia.

M. Turcan : A lire le texte de Pausanias, je n'y trouve pas un mythe de fondation directement explicatif du rite. Sur l'épithète *Laphria*, Pausanias mentionne deux interprétations : preuve qu'aucune ne s'imposait canoniquement à Patrai. Le mythe de Dionysos n'est pas expressément rattaché au sacrifice (et Pausanias ne dit pas qu'il a été démembré). Quant au mythe de Calydon, il n'apparaît pas comme nécessairement lié au rite sacrificiel très particulier de cette Artémis Laphria. Ce mythe comportait des variantes, et nous ne savons pas quelle variante était reçue, même à Calydon, où l'archéologie ne paraît pas confirmer une relation précise avec le sacrifice dont parle Pausanias.

Mme Piccaluga : Infatti, non c'è. Ma io non ho mai detto che ci fosse. Ho invece riportato il passo di Pausania che lega l'epiteto di 'Laphria' al tema mitico Artemis/Oineus, sottolineando nel contempo: a) l'esistenza, già in Pausania, di altri tentativi di etimologia; b) che non intendevo affatto mettere in discussione la possibilità, sul piano linguistico, del rapporto 'Laphria/Elaphra', ma solo cercar di valorizzare l'osservazione di Pausania, per ampliare il campo di indagine relativo al rituale di Patrai.

Ugualmente, sottolineo che Pausania *non* lega esplicitamente il mito della morte di Dionysos (dato per scontato) al rito di Patrai, ma solo che tale racconto precede immediatamente la descrizione del rituale: io utilizzo tale successione, ecco tutto.

Quanto al mito Artemis/Oineus: a) Pausania stesso lo lega al rituale di Patrai. b) Sono io la prima a dire che *non* sappiamo quali varianti di tale mito venissero accettate a Kalydon. c) Sono sempre io la prima a dire che i risultati degli scavi attestano senza ombra di dubbio che la situazione cultuale di Kalydon doveva essere ben diversa (per quel che appare, addirittura all'opposto), rispetto a quella di Patrai.

M. Burkert : Grundsätzlich und in vielen Einzelheiten möchte ich Professor Piccaluga zustimmen, besonders was die partielle, aber bemerkenswerte Übereinstimmung von Mythos und Ritus betrifft. Den Kult von Patrai für sich zu betrachten und auf Vergleiche zu verzichten, ist als ein methodischer Schritt gerechtfertigt; und doch lebt die Religionswissenschaft vom Vergleichen. So ist, als ganz neuer Befund, das grosse Depot von Asche und Tierknochen aus dem 7. Jh. interessant, das die Ausgräber von Kalapodi-(Hyampolis ?) fanden (vgl. R. C. S. Felsch, in *AA* 95 (1980), 63-65; vgl. 50; 52). Bemerkenswert scheint mir auch, dass die Schwester der Althaia, die symbolisch den eigenen Sohn verbrennt, Deianeira ist, die ihren Gatten Herakles verbrennen lässt: dies ist ein antiker Vergleich zweier Feuerfeste.

Noch eine kleine Bemerkung : ich bin gerne bereit, auch in späteren Quellen Altes und Authentisches zu finden, rate aber doch

zu besonderer Vorsicht bei Lukian, dessen Beziehung zur griechischen Religion nur über die klassische Literatur der rhetorischen Bildung zu laufen scheint; so könnte seine Bemerkung zu Meleagros, *Symp.* 31, durchaus sein Autoschediasma sein.

Mme Piccaluga: Non mi occupo qui del rapporto Althaia/Deianeira/fuoco (rapporto più che concreto e documentato) perchè ci si allontenerebbe troppo dal complesso rituale di Patrai: per questo rapporto, così come per altri elementi qui — di necessità — soltanto sfiorati, ma non per questo ignorati, devo limitarmi a rinviare al mio lavoro (attualmente, però, in preparazione) sulla caccia nella mitologia greca.

Perfettamente d'accordo circa la precauzione da adoperarsi con una fonte quale Luciano. Ma devo ricordare che Luciano sta interpretando la versione omerica del mito di Meleagros (cui fa continuo ed esplicito riferimento), e nell' *Iliade* l'azione distruttrice del cinghiale si attua nei terreni coltivati di Oineus e quindi ha, quale logica consequenza, la condanna di costui e della sua famiglia alla fame.

M. Kirk: I was interested to note that of two approaches to ritual that have been conspicuous in our discussions, namely structural and, in a loose sense, psychological, you made considerable use of the former and avoided the latter. In general I share your reluctance to apply too much in the way of personal intuition and self-analysis to the understanding of the religious behaviour of ancient peoples; but I ask myself whether the really remarkable *cruelty* of the Patrai ritual does not reserve special attention. As Pausanias describes the matter, there was wide public participation in a large-scale burning alive of animals large and small, which as they became panic-stricken by the flames were ruthlessly and repeatedly thrust back towards the pyre. Whatever was the case with routine sacrifices, here at least strong passions, and not improbably a kind of mass-hysteria, must have been generated; and any attempt to 'understand' the affair must surely take that into account.

Mme Piccaluga : Non vedo nessun motivo per non servirmi, all'occorrenza, anche del metodo strutturalistico, soprattutto dal momento che lo uso su un piano strettamente storico, facendo riferimento ad un caso ben preciso.

Mi astengo dal proiettare, su un rituale greco arcaico, giudizi di valore prodotti dalla sensibilità della nostra epoca. Il fatto emozionale, a Patrai, avrà probabilmente giocato un certo ruolo, ma la nostra fonte non ritiene di doverlo sottolineare: cerco di fare storia della religione greca, non 'psicologia antica'.

M. Rudhardt : Vous vous refusez à expliquer les rites grecs en invoquant des sentiments, parce que nous ne pouvons pas connaître ce que furent les sentiments des Grecs et que nous courons le risque de leur prêter indûment les nôtres. Fort bien. Mais il me paraît aussi trompeur de leur prêter nos concepts. Or plusieurs des notions que vous manipulez dans vos analyses structurelles me semblent issues du travail des ethnologues et des historiens de la religion. Je crains qu'elles ne soient étrangères à la mentalité grecque.

Mme Piccaluga : Come ho già detto, non voglio fare psicologia: cerco di fare storia delle religioni. Per questo adopero sia la metodologia storico-religiosa che l'etnologia, lo strutturalismo, ecc., discipline e metodi estranei alla mentalità greca, ovviamente. Dal momento che non possiamo fare altrimenti, questa è l'unica maniera possibile di lavorare, a meno che non si voglia rinunciare a studiare un qualsiasi fatto dell'antichità o, comunque, di una cultura diversa dalla nostra.

M. Scholz : Mythen zur Erklärung kultischer Institutionen zu nutzen, ist ein gut legitimiertes Verfahren — vorausgesetzt, dass der Bezug von Kult und Mythos erwiesen ist und die in den mythischen Erzählungen komplex verbundenen geschichtlichen, ökonomischen, kulturellen und auch literarischen Traditionen analysiert sind. Bezugspunkt kann aber einzig der Kultbericht sein.

Pausanias berichtet von hohen, aus grünem, d.h. nassem (=nicht brennbarem) Holz errichteten Palisaden, in deren Innerem der Brandaltar aus trockenem, d.h. brennbarem Holz geschichtet wird. Das ist sinnvoll und selbstevident: der Zaun darf nicht mitverbrennen, sondern muss seine Aufgabe eben als Zaun behalten. Ich kann daher in dem Nebeneinander von grünem und dürrem Holz keinen Symbolgehalt von *immaturità* entdecken. Frau Piccaluga stützt dann diesen Aspekt der *immaturità* durch eine andere Beobachtung: das Opfer von Tieren und δένδρων καρποὶ τῶν ἡμέρων weise auf eine Äcker bestellende Gesellschaft, und Getreide und Wein seien eben im Frühjahr noch im Stande der *immaturità*. Der Pausaniastext scheint mir anderes zu sagen: wilde und domestizierte Tiere, dazu Baumfrüchte (δένδρων ἡμέρων: ja !) schliessen den Gedanken an eine agrarische Gesellschaft geradezu aus; von Getreide und Wein ist keine Rede. Das Nebeneinander von wilden und domestizierten Tieren ist ein Hinweis auf zwei Entwicklungsstufen, zu deren letzterer die καρποὶ δένδρων ἡμέρων (durchaus im Frühjahr *reifer* Früchte im Mittelmeerraum) gehören: also einst eine Jäger- und Sammlergesellschaft, deren Wandlung zur agrarischen Struktur (Haustiere und Obstbäume) die ältere Schicht kaum verdeckt. Der Aspekt der *immaturità* ist aber nicht erkennbar.

Mme Piccaluga: Non mi risulta che, descrivendo altri sacrifici, Pausania specifichi circa il tipo di legna adoperata. Qui, lo fa, segno evidente che tale specificazione doveva avere una sua funzione precisa che sta a noi interpretare. Nel complesso rituale, poi, esiste l'opposizione animali adulti/cuccioli e forse ce n'è anche un'altra, se i 'frutti immaturi' possono opporsi alle 'offerte di qualsiasi genere' che, appunto in quanto tali, dovevano avere logicamente raggiunto uno stadio di maturità. Perciò non mi sentirei di respingere come insignificante quella 'legna verde/legna secca', che peraltro:

a) ha un ruolo estremamente significativo nel mito di Oineus;

b) è più che documentata nell'ambito delle mitologie primitive.

Quando alla 'immaturità' dei frutti, ho spiegato che la si ricava di necessità in base al periodo celebrativo della festa, fissato dagli studiosi in primavera, non oltre l'attuale marzo/aprile, quando cioè (almeno in rapporto alla flora mediterranea d'epoca arcaica) non c'è ancora niente di pronto.

M. Kirk: I agree with Scholz—there is a clear practical and functional motive for the specification of dry wood (to burn easily) and green wood (to *prevent* the palisade from burning and the animals escaping). That does not of itself exclude a kind of structural significance for this particular opposition of dry and moist, or mature and immature; but I believe it to be useful, before plunging into structuralist analyses, to set out quite clearly the possible concrete and non-structural motives for the elements under consideration. Then we can see whether subconscious structural oppositions are more, or less, likely to be involved.

M. Vernant: En ce qui concerne le rituel et ses étrangetés, l'analyse de Mme Piccaluga me paraît, sur l'essentiel, pertinente. Bien sûr, on peut invoquer, pour justifier l'opposition bois vert/bois sec, des raisons d'ordre utilitaire. Mais d'abord, s'il s'agissait de considérations purement pratiques, l'opposition irait de soi et le texte n'aurait pas à le souligner si nettement, en particulier par l'emploi du superlatif de αὖος pour le bois déposé sur l'autel; ensuite, cette opposition entre l''encore vert' et le 'parfaitement sec' se retrouve, transposée sur le plan des animaux sauvages, puisqu'aux petits des loups et des ours font pendant τὰ τέλεια τῶν θηρίων; enfin cette opposition s'insère dans toute une série d'autres: non seulement les petits et les adultes, mais des victimes (oiseaux) définies comme comestibles à côté d'autres qui, pour les Grecs, ne le sont pas, des bêtes sauvages aussi bien que domestiques, de toute espèce, et les fruits d'arbres cultivés (avec l'opposition ἄγριος/ἥμερος). Je pense également que le vin et le blé sont, de façon significative, absents d'un rituel où la violence joue un rôle essentiel, où se mêlent des

catégories normalement disjointes et où les victimes ne sont pas consommées.

Mes réserves tiennent d'une part au rapport qui est posé entre le rite et l'ensemble mythique (Oineus et la chasse de Calydon), d'autre part aux procédures d'analyse du mythe. L'ensemble légendaire qu'étudie Mme Piccaluga n'est sans doute pas sans rapport avec Artémis Laphria et son culte à Patrai. Mais ce n'est pas un rapport direct; le mythe ne se présente pas comme l'explication du rituel. Il a ses propres exigences, sa propre logique; ses significations sont multiples. J'ai eu parfois l'impression que la démarche de Mme Piccaluga, par suite de glissements ou de rapprochements hasardeux, pouvait laisser l'auditeur un peu perplexe.

Mme Piccaluga : Il rapporto legna verde/legna secca è già di opposizione in varie mitologie primitive. A parte questo, il fatto che Pausania, descrivendo il rito di Patrai, abbia sentito il bisogno di specificare al riguardo, non mi sembra che debba essere trascurato: nè in rapporto ad altre opposizioni che il rituale presenta, nè, tantomeno, in riferimento a quelle, analoghe, presentate dal contesto mitico relativo.

M. Versnel : Vous multipliez les arguments pour prouver que le sacrifice de Patrai ne saurait être un simple sacrifice de chasse. Vous m'avez, dans l'ensemble, convaincu, à un argument près : vous distinguez le sacrifice de chasse normal, où l'on n'abandonne qu'une part de l'animal, de cet holocauste auquel l'homme n'a aucune part. Or un abandon total, une fois l'an, ne diffère guère, en son principe, d'un abandon partiel que l'on répète. On en a des exemples dans les cultures basées sur la chasse. M. Burkert pourrait sans doute en proposer.

Mme Piccaluga : Io mi riallaccio a quello che, presso i cacciatori-raccoglitori primitivi, è il sacrificio-tipo : l'offerta primiziale. Questa:

1) tende a desacralizzare l'offerta, sino ad allora considerata come idealmente appartenente agli esseri sovrumani;

2) realizza tale desacralizzazione appunto col lasciare la 'prima parte' di questa (di norma, una parte di scarto, o non commestibile) agli esseri sovrumani;
3) riserva tutto il resto (la parte migliore) all'uomo.

Come si vede, dunque, il concetto di distruzione totale di un bene economico, di spreco assoluto, è estraneo da tale tipo di sacrificio. Ugualmente aliena ad una civiltà di cacciatori-raccoglitori è la volontà di far soffrire la selvaggina o di lederne la specie sterminandone gli elementi più giovani. Già da tempo l'etnologia religiosa ci ha reso familiari concetti di questo genere, dunque la risposta alla definizione del rito di Patrai quale 'festa di cacciatori' (Herbillon) dovrebbe essere, mi sembra, immediata.

M. Burkert: Die Frage, ob es Opfer ganzer Tiere in Jägerkulturen gibt, muss durch klare Befunde beantwortet sein. Ich erinnere mich an Versenkung ganzer Rentiere in einer paläolithischen Jägersiedlung (H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* I (1966), 224 f.).

Mme Piccaluga: Io nego che si possa accostare il rituale di Patrai ad una cultura di cacciatori-raccoglitori, soprattutto in riferimento alla concezione che è alla base dell' 'offerta primiziale'. Se esistono casi opposti (ma allora bisogna documentarli su scala altrettanto larga che per l'offerta primiziale), questi andrebbero studiati nelle eventuali analogie che potrebbero presentare in rapporto al fatto greco.

M. Turcan: Sur le jet d'animaux vivants dans le foyer, on peut rapprocher le rite dont parle César au livre VI du *De bello gallico*. Les Gaulois jetaient dans le feu des mannequins d'osier contenant des bêtes (ou des hommes). On a comparé aussi des rites comme ceux des feux de la Saint Jean et de la Rue aux ours à Paris — rites célébrés jusqu'aux temps modernes (preuve qu'ils n'ont rien à voir avec la 'barbarie' des 'primitifs').

Mme Piccaluga : La necessità di limitare l'indagine al rito di Patrai mi costringe ad evitare di occuparmi di casi eventualmente più o meno analoghi; l'ho già fatto osservare all'inizio dello schema a proposito delle feste che Nilsson equipara ai Laphria, delle quali non mi occupo in questa occasione.

Quanto alla 'barbarie' del rito di Patrai, questo è un giudizio degli studiosi che sinora mi hanno preceduto in questo lavoro (infatti riporto il termine tra virgolette !). Io stessa dico, ad un certo punto, che non abbiamo il diritto di pronunciare in merito un giudizio di valore, perchè questo sarebbe condizionato dalla nostra sensibilità moderna, e allo stesso tempo potrebbe condizionare i risultati della ricerca.

M. Burkert : Die Frage nach der Berechtigung, das Ritual von Patrai mit dem Oineus-Mythos zusammenzunehmen, ist aus der Perspektive von Kalydon energisch zu bejahen : dort haben wir als berühmtesten Mythos, seit der *Ilias* bezeugt, den von Artemis und dem kalydonischen Eber, dort haben wir mindestens seit dem 7. Jh. als Hauptheiligtum eben das der Artemis Laphria. Dass beides miteinander zu tun hat, ist keine Frage. Sucht man nun weiter danach, was die Besonderheit eines Festes Λάφρια sein konnte, wird man auf die einzige ausführliche Beschreibung, eben die von Patrai, geführt. Die Aufgabe des Vergleichs ist damit gestellt.

Mme Piccaluga : Mi è stato esplicitamente chiesto di trattare, qui alla Fondation Hardt, un esempio di sacrificio dal punto di vista della possibilità di mostrare 'come si spiega un rito'. Ora, per 'spiegare' questo rito di Patrai, data l'esiguità della documentazione, ho dovuto sfruttare anche l'aggancio mitico che Pausania fa tra l'epiteto di Artemis Laphria e il mito di Oineus, e di conseguenza, dopo aver analizzato il rito, dopo averne tratto determinate deduzioni, dopo averlo inquadrato nelle tradizioni locali, l'ho 'letto', anche, sullo sfondo del mito di Oineus. Si può essere d'accordo o meno, in questo, ma sottolineo che quella usata è stata l'unica strada possibile per cercare di interpretare il rituale. Se non la si accetta, non si fa nulla.

Ma di questo passo, quanto dei nostri studi sull'antichità classica resterebbe in piedi ?

M. Burkert : Heisst ἐπιχώριος Paus. VII 18, 11 « in lokaler Tradition verwurzelt » oder einfach « eine ihnen eigentümliche Art von Opfer » (E. Meyer), "a particular mode of sacrifice" (J. G. Frazer), wie es Pausanias andernorts nicht gefunden hat?

Mme Piccaluga : Qualsiasi significato si scelga per ἐπιχώριος (ma allora, bisogna motivare e giustificare tale scelta), il termine indica in questo caso che il rito risulta, a Pausania, solo per Patrai... e dunque ? c'è forse da pensare che, se qualche cosa del genere avesse avuto luogo a Kalydon, la fonte l'avrebbe taciuto?

M. Versnel : However, whether or not Pausanias can be used as a source for cultual connections between Kalydon and Patras (and it appears he cannot) this does not forbid the supposition of such a relation. The condition then is that one gives other plausible arguments for assuming this.

Mme Piccaluga : Noi sappiamo *solo* che Augusto fa trasportare a Patrai la statua cultuale di Artemis. Niente è detto circa un eventuale trasporto del complesso cultuale. Quanto al rito di Patrai, d'altra parte, Pausania attesta senza possibilità di dubbio trattarsi di un culto locale : se ci fosse stato riscontro con il culto di Kalydon, Pausania l'avrebbe sottolineato. D'altra parte, quanto sappiamo dai risultati degli scavi di Kalydon documenta già precise differenze di culto rispetto a Patrai.