

FEDERICA LAZZARI

NOMI BESTIALI? SULL'APOLLO KORAX CIRENAICO*

INTRODUZIONE

La presenza del mondo animale nell'esperienza religiosa umana è un tratto comune alla totalità delle culture, sebbene a sistemi di pratiche e credenze diversi corrispondano forme diverse di interazione tra animali umani e animali non umani¹. Così, un europeo cattolico del ventunesimo secolo vivrà, nella sua personale esperienza religiosa, una forma di relazione con il mondo animale molto diversa da quella di un nativo del villaggio di Deshnoke nello stato del Rajahstan, nell'India del nord, dove sorge il grande tempio di Karni Mata nel quale vivono e sono venerati migliaia di ratti neri. Ciò non di meno, la partecipazione degli animali non umani all'esperienza religiosa umana è un tratto diffuso, trasversale alle culture e alla storia dell'uomo. Anche il mondo antico, e il mondo greco in particolare, ha riservato agli animali non umani un ruolo preminente nelle pratiche e nelle narrazioni di carattere religioso: dal sacrificio alla divinazione, dalle pratiche magico-rituali alle forme di rappresentazione del divino, gli animali «ont été intégrés par les Grecs à la totalité des *ἱερά*»². Specie animali diverse erano mobilitate anche negli epiteti e nei titoli di culto che i Greci attribuivano ai loro dèi, e proprio di nomi «bestiali» dei *theói* intendo occuparmi in questo contributo.

Nella prima parte dello studio, presenterò la categoria di attributo zoonimico nel contesto più ampio dell'onomastica divina greca, da alcuni decenni al centro di un rinnovato interesse presso gli studiosi che ha portato a un ripensamento delle categorie e degli strumenti tradizionali

* Desidero rivolgere un ringraziamento particolare a Marco Vespa e alla Prof.ssa Francesca Prescendi per aver accolto il mio contributo in questo numero speciale della rivista *I Quaderni del Ramo d'Oro*. Infinita riconoscenza va alle Prof.sse Gabriella Pironti e Silvia Romani per il loro sostegno e i consigli preziosi che tanto mi aiutano nello studio sui nomi «selvaggi» dei *theoi*. Ringrazio anche i due anonimi referees per i suggerimenti e le osservazioni e Kevin Protze per l'aiuto nel reperire la monografia di G. Schmidt, giunta fino a Pisa da Leipzig.

¹ Così MAZZOLENI 2009, p. 21: «È una strategia pressoché generale – tra le umane culture – quella di ricorrere a una simbologia animale (e al valore sacrale ad essa attribuito) per conferire una concreta leggibilità al sovrumano e ai possibili rapporti tra questo e il piano umano».

² BODSON 1978, p. XI.

di cui la storia degli studi si era servita per catalogare e ordinare le forme di denominazione divina restituite dalle fonti antiche. Fornirò poi una classificazione essenziale dei nomi «bestiali» attestati per gli dèi greci, corredata da alcune osservazioni sulla loro distribuzione. La seconda parte del contributo sarà dedicata all'analisi del caso *Kórax*, attributo onomastico esclusivo dell'Apollo di Cirene e in cui lo zoonimo κόραξ «corvo», che identifica l'animale mobilitato nel processo di denominazione divina, funziona da apposizione del nome del dio. Quello che mi propongo è di fare luce sulle circostanze che hanno determinato l'impiego del nome del corvo come attributo onomastico apollineo in contesto cirenaico.

1. I NOMI «BESTIALI» DEGLI DÈI GRECI: CLASSIFICAZIONE E DISTRIBUZIONE

Gli animali compaiono nei titoli di culto e negli epiteti che i Greci attribuivano ai loro dèi. Le forme *Apómuios* «Che tiene lontano le mosche», *Hippía* «Del cavallo», *Elaphiáia* «Della cerva» e *Aigophágos* «Divoratore di capre» attestate nelle fonti epigrafiche e letterarie, sono rappresentative di una nutrita classe di *epōnumíai* nelle quali a essere mobilitate sono le specie animali, identificate dai corrispondenti zoonimi.

In *Épithètes dans Homère* apparso nel 1899, H. Meylan-Faure proponeva una ricostruzione delle fasi redazionali dei poemi omerici a partire dall'analisi degli epiteti divini attestati nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. Lo studioso distingueva tipologie diverse di attributi che provvedeva poi a ordinare secondo un principio essenzialmente diacronico. Per Meylan-Faure, le forme di denominazione che mobilitavano animali, piante o elementi atmosferici, e classificate come «epiteti della natura»³, avevano preceduto nel tempo le forme onomastiche che identificavano divinità più umanizzate, e che rimandavano a funzioni e competenze connesse a sfere tipicamente umane, come la famiglia o la guerra. Tra gli «epiteti della natura» comparivano anche le forme *Boópis* «Dagli occhi di vacca»⁴ attributo onomastico di Era (ad es. in Hom. *Il.* 1. 551; 4. 50), *Aigíochos* «Con lo scudo di pelle di capra» riservato a Zeus (ad es. in Hom. *Il.* 1. 202, 222; 2. 348, 375, 5. 115) e *Glaukópis* «Dagli occhi di civetta»⁵ epiteto esclusivo di Atena (ad es. in Hom. *Il.* 1. 206; 8. 373, 406 e *Od.* 1. 44; 3. 135). Per Meylan-Faure

³ MEYLAN-FAURE 1899, pp. 81-88. Per la rassegna degli epiteti animali, pp. 89-112.

⁴ La forma onomastica è attestata solo nell'*Iliade*, mentre è assente nell'*Odissea*. *Boópis* «Dagli occhi di vacca» è attributo anche delle mortali Filomedusa (*Il.* 7. 10) e Climene (*Il.* 3. 144), per le quali vd. KIRK 1985, p. 110 e p. 282.

⁵ Il significato originale di questo attributo onomastico rimane tuttavia incerto. Per alcuni si tratterebbe infatti di Atena «Occhi splendenti», come già osservava Eust. *ad Il.* 1. 206. Sulla questione, cfr. LACROIX 1965, pp. 136-38; MEILLIER 1970, p. 5; BARDOLLET 1991. Sull'ornitomorfismo di una «Atena delle origini», vd. POTTIER 1908, p. 539; COOK 1940, pp. 794-830; MARINATOS 1968; PÖTSCHER 1997.

le forme onomastiche connesse al mondo della natura, dunque anche gli epiteti animali, appartenevano a una fase più antica della religione dei Greci, in cui i *theói* non avevano ancora assunto un'identità compiutamente e definitivamente umanizzata. Era «Dagli occhi di vacca» avrebbe potuto trovarsi accanto a uno Zeus «Con lo scudo di pelle di capra» solamente in uno stadio primitivo del pensiero religioso. Traghattati come relitti inerti dalla tradizione innodica orale, gli epiteti della natura erano stati successivamente incorporati nei poemi omerici⁶.

La lettura diacronica delle forme di denominazione divina attestate nell'*Iliade* e nell'*Odissea* proposta da Meylan-Faure è particolarmente rappresentativa della prospettiva evuzionistica dominante tra diciannovesimo e ventesimo secolo e per la quale i concetti di zoomorfismo e teriomorfismo⁷, cui si ricorreva per distinguere le forme animali dalle forme antropomorfe di rappresentazione del divino, erano categorie funzionali a stabilire il grado di sviluppo raggiunto dai diversi sistemi religiosi che nella storia delle culture umane si immaginava progredissero da uno stadio primitivo di rappresentazione delle entità divine (zoomorfismo) a uno stadio più evoluto (antropomorfismo).

L'approccio evuzionista è stato superato da tempo e con esso anche l'idea di «divinità animale» come divinità «primitiva» o «primordiale». Tuttavia, sebbene tale concetto di divinità animale sia stato definitivamente dismesso, per alcuni «its carcass continues to block the flow of scholarship on the subject of theriomorphism in Greek religion», e pertanto «it has to be moved gently aside»⁸. Che anche le forme animali di denominazione fossero indizi di una rappresentazione «originaria» delle entità divine per le quali erano attestate, è stata un'idea di lungo corso nella storia degli studi⁹. Nel contesto del più ampio e recente dibattito sugli *onómata* divini, la questione

⁶ Cfr. GAGNÉ 2021, p. 39.

⁷ La voce ζῴμορφος è attestata per la prima volta in Plu. *Num.* 8. 13, mentre θηρίομορφος compare in Procl. *Par.Ptol.* 278 28; 282, 26. Le forme teriomorfismo/teriomorfo sono usate generalmente come sinonimi dei più comuni zoomorfismo/zoomorfo, sebbene non siano perfettamente coincidenti. In particolare, teriomorfismo/teriomorfo sono costruiti sul greco ὀ θήρ, voce che identificava le specie animali ma che più spesso ne metteva in risalto i caratteri di ferocia e di bestialità. Così, ZUCKER 2005, p. 85: «il constitue plutôt une qualification affective et fonctionne comme un 'titre de sauvagerie', virtuellement applicable à n'importe quel animal que l'auteur désire évoquer sous l'angle de la monstruosité, de la bestialité ou de la cruauté».

⁸ ASTON 2014, p. 367.

⁹ Ancora in tempi recenti STELLA 1978, pp. 105-6. Alla ricerca del «valore semantico primario» dell'epiteto *Glaukópis*, la studiosa ritiene di individuarlo nell'«epifania ornitomorfa» di Atena. Per Stella, le metamorfosi animali della dea sono «relitti di un mondo religioso più arcaico, dove l'epifania divina si esprime in forme poi ripudiate o respinte ai margini della religione olimpica». Sulla questione, vd. anche BARDOLLET 1991.

degli attributi zoonimici assume anche per questo un'importanza notevole e merita, pertanto, di essere indagata in profondità.

Gli attributi onomastici che mobilitano le specie animali sono un prodotto del complesso sistema di denominazione del divino che, come osserva acutamente P. Brulé, costituiva «un facteur multiplicatif du polythéisme»¹⁰. La *poluōnumía*, ossia la tendenza ad attribuire agli dèi πολλά ὀνόματα¹¹, era una strategia che consentiva di pensare la pluralità divina. In particolare, gli attributi e i titoli di culto che erano distribuiti tra i *theói* funzionavano da dispositivo in grado non solamente di scomporre una singola divinità in molteplici entità divine¹², ma di declinarle in entità composite e multiformi o, come rilevava M. Detienne, «au pluriel»¹³. In questo senso, il sistema di *epítheta* ed *epiklēseis* costituisce un linguaggio¹⁴ attraverso cui si articola la varietà «quantitativa» o «numerica», ma anche «qualitativa» delle *puissances* divine¹⁵.

Gli dèi dei Greci sono «Puissances», osservava J.-P. Vernant, «non des personnes»¹⁶, ed è in quanto *puissances* che alle divinità è garantita una pluralità di forme di rappresentazione (anche onomastica) che esorbitano dall'antropomorfismo, una categoria alla quale lo statuto di «personnes» limitava i *theói* e che «undoubtedly fails to do justice to the multifaceted rationale of naming and embodying the gods»¹⁷. Alla domanda di quale sia il significato dei nomi divini che mobilitano le specie animali, un modo possibile di rispondere sarebbe quello di spiegare tali attributi onomastici alla luce dell'essenza delle entità divine, *puissances* che non possono essere ridotte a un'unica forma o a un unico ordine di essere. In questa prospettiva, le denominazioni

¹⁰ BRULÉ 1998, p. 18.

¹¹ La πολυωνυμία è una prerogativa divina. Così, in Call. *Dian.* 6-7 Artemide si rivolge a Zeus: «Concedimi di conservare, padre, verginità eterna e ricchezza di nomi, ché Febo non gareggi con me». Sulla *poluōnumía* divina «comme forme de τιμή» si vd. PISANO 2021, pp. 166-169.

¹² A tal proposito, BRULÉ 1998, p. 18 osserva che «chaque dieu portant un nom simple peut être de cette façon développé en un nombre indéterminé de formes spéciales en épousant toutes sortes d'épiclèses, et l'on ne voit pas de limite théorique à cette prolifération». Di «alarming plethora of gods» parla invece VERSNEL 2011, p. 60.

¹³ DETIENNE 1997, p. 72.

¹⁴ Di «langage des épicleses» parla BRULÉ 1998. Sulle possibilità offerte dalla «métaphore du langage» nello studio dell'onomastica divina, vd. GAGNÉ 2021, pp. 23-52.

¹⁵ Su molteplicità e multiformità del divino, vd. PIRONTI 2017, p.90.

¹⁶ VERNANT 1974, p. 86.

¹⁷ BONNET ET AL. 2019, p. 216.

animali degli dèi greci sono solo una, particolare, forma di rappresentazione onomastica che il divino assume, tra molte altre forme possibili, in contesto politeista¹⁸.

Negli ultimi decenni, il rinnovato interesse per lo studio dei nomi degli dèi nelle religioni del Mediterraneo antico¹⁹ ha portato a un ripensamento profondo della validità dei concetti operativi di cui la storia degli studi si era servita per classificare e ordinare le forme di denominazione divina restituite dalle fonti antiche. In particolare, si osserva come la varietà degli elementi che compongono le formule onomastiche²⁰ e la pluralità semantica che caratterizza le denominazioni divine²¹, impongano agli studiosi di ricorrere a categorie che siano «plus souples et englobantes»²² rispetto ai concetti tradizionali di teonimo (che individua il nome proprio della divinità), o di *épitheton* (nome letterario e poetico) ed *epíklēsis* (nome cultuale e locale), i quali non solo non restituiscono una rappresentazione propriamente «emica» delle forme di denominazione degli dèi

¹⁸ Pensiamo, ad esempio, ai titoli di culto e agli attributi onomastici che mobilitano elementi del mondo vegetale, per i quali si vd. MORENO-CONDE, OLMOS 2014, pp. 398-401. Nella sezione dedicata a «L'expression animale et végétale du dieu», sono individuate le principali forme di rappresentazione del divino che mobilitano specie animali e vegetali, tra queste figurano anche «les épithètes des divinités» (p. 399 ss.).

¹⁹ Significativo il lavoro di ricerca avviato ormai diversi anni fa da Pierre Brulé sulle forme di denominazione divina in Grecia antica, che ha portato alla costruzione di una *Banque de Données des Épicleses Grecques* (BDEG). Pierre Brulé è anche autore del fondamentale contributo *Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique*, 1998. Ancora sui nomi degli dèi greci, lo studio di Robert Parker *The problem of the Greek cult epithet*, 2003 poi confluito e ampliato nel suo *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*, 2017 e le osservazioni di Henk S. Versnel su «Names and surnames: one god or many?» in *Coping with the Gods*, 2011. Di grande valore il volume curato da Nicole Belayche *et al. Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, 2005. Più recentemente in BONNET, PIRONTI (eds.) *Les dieux d'Homère III. Attributs onomastiques* sono riuniti studi preziosi sul tema della nomenclatura divina in Omero. Dal 2017 il progetto ERC *Mapping Ancient Polytheisms* (MAP) diretto da Corinne Bonnet presso l'Università di Tolosa indaga le forme di denominazione divina nel mondo greco e nel mondo semitico occidentale, dall'età arcaica e fino alla tarda antichità.

²⁰ Sono numerose le forme di denominazione che associano al nome proprio delle divinità (teonimo) molteplici epiteti o titoli di culto, come nel caso di Demetra *Khthonia Basilaia* (SEG XLIV 910). Sono attestate anche formule più complesse, come per Apollo *Turimnaios propator theos Helios Puthios* (TAM V 2. 984).

²¹ Sulle *sémantiques* degli epiteti divini nei poemi omerici e per una fine analisi della questione relativa alla pluralità semantica nelle forme di denominazione divina, vd. GAGNÉ 2021, pp. 44-52.

²² BONNET *et al.* 2018, p. 567.

greci²³, ma risultano anche inadeguati a illuminare i caratteri di polivalenza²⁴ e adattabilità²⁵ degli *onómata* divini. Per queste ragioni, condivido la soluzione proposta da C. Bonnet *et al.* di ricorrere alle categorie meno rigide e più inclusive di «attributo onomastico» o «formula onomastica», in grado di «embrasser toute la complexité et la fluidité des processus de construction et d'utilisation des noms divins»²⁶.

Fornirò ora una classificazione delle forme di denominazione divina nelle quali a essere mobilitate sono le specie animali. Seguiranno poi alcune osservazioni sulla distribuzione dei nomi «bestiali» tra i *theói*.

Tra gli attributi zoonimici attestati per gli dèi greci si riconoscono:

1. attributi zoonimici «composti»

- in cui gli zoonimi entrano in combinazione con una radice nominale (come in *Glaukópis* «Dagli occhi di civetta», o in *Taurókerōs* «Dalle corna di toro»)

- in cui gli zoonimi entrano in combinazione con una radice verbale (come per *Euríppa* «Che trova i cavalli» o per *Kriophóros* «Che porta un ariete»);

2. attributi zoonimici «a un solo lessema»

- nella forma di derivati mediante suffissazione (come in *Eiraphiótes* «Del caprone» o in *Melissáios* «Dell'ape»);

- nella forma di zoonimi semplici, in cui i nomi animali diventano apposizioni dei nomi delle divinità (come per *Zeus Aetós* «Aquila» o *Dioniso Táuros* «Toro»).

Come la grande varietà di formule onomastiche attestate per gli dèi greci, anche le forme animali di denominazione individuano qualità, funzioni, sfere di competenza e modalità di azione delle *puissances* divine, fanno luce sui rapporti e sulle reti di relazioni che sono stabiliti tra i *theói* e contribuiscono a illuminare la natura del divino.

²³ Significativa, in tal senso, la lettura che GAGNÉ 2021, pp. 24-26 offre di Paus. 7. 21. 7-9. In Pausania, infatti, nessuna distinzione veramente netta è stabilita tra *epítheta* (letterari e poetici) ed *epiklēseis* (culturali e locali).

²⁴ Per l'aspetto della polivalenza si pensi, ad esempio, ai casi in cui un epiteto sia impiegato come nome proprio (*Argurótoxos* per Apollo o *Ennosígaios* per Poseidone nei poemi omerici), o ancora ai casi in cui un teonimo compaia come epiteto o titolo di culto di un'altra divinità (come per Artemide *Eiléithuia* o Atena *Hestía*).

²⁵ Per l'aspetto dell'adattabilità si pensi, invece, ai casi in cui un epiteto (letterario) sia anche titolo di culto. Così *Glaukópis*, attributo esclusivo di Atena nei poemi omerici e a lungo classificato come epiteto poetico, dunque un elemento funzionale alle esigenze di versificazione, compare anche in una serie di iscrizioni di età arcaica e classica rinvenute presso l'Acropoli di Atene (IG XII 5, 710; IG I³ 509bis; 544; 592; 902bis; DAA 374; SEG 28:22).

²⁶ BONNET *et al.* 2018, p. 588 dove è spiegata anche la distinzione tra la categoria di «attributo» e quella di «sequenza» o «formula onomastica».

Per I. Gilhus è il modello dell'«animale attributo» a essere rappresentativo della relazione animale-dio nella religione dei Greci e dei Romani²⁷. Nella prospettiva della storica, l'«animale attributo» di una divinità poteva individuare la specie protetta o destinataria delle tutele del dio, descrivere la natura e il temperamento dell'entità divina alla quale si trovava ad essere associato e infine identificare il regno o il dominio entro il quale la divinità agiva²⁸. Gilhus rileva anche come la distribuzione degli «animali attributi» tra le divinità fosse informata a una logica *gender-oriented*: «goddesses were more frequently and more emphatically associated with animals than the male gods»²⁹. Non riscontriamo questo nelle forme animali di denominazione attestate per gli dèi greci. La distribuzione dei nomi animali tra i *theói* non è orientata rispetto al genere. Attributi zoonimici sono restituiti per Apollo, Zeus ed Ermes e questi non risultano meno numerosi delle forme attestate per Artemide, Era o Atena. Pertanto, l'aspetto rilevato da Gilhus nella sua analisi più ampia della distribuzione del modello dell'«animale attributo» tra le divinità del mondo greco e del mondo romano, non si osserva per le forme di denominazione degli dèi greci che mobilitano specie animali. Sebbene la distribuzione degli attributi zoonimici tra i *theói* non sia orientata rispetto al genere, essa risulta comunque ineguale e disomogenea: per alcune divinità è attestata una grande varietà di attributi onomastici che mobilitano specie animali (come per Apollo, Artemide o Dioniso), altre ne sono scarsamente provviste (come Demetra o Ares). È possibile distinguere tra forme animali esclusive di una singola divinità³⁰, forme animali condivise da una coppia di *theói*³¹ e forme che sono comuni a molteplici *puissances* divine³². Significativo, infine, il fatto che uno zoonimo possa risultare «iperproduttivo» ed essere mobilitato in un numero considerevole di formule onomastiche per una singola entità divinità, da cui risulta un'associazione animale-divinità particolarmente pregnante.

²⁷ Cfr. GILHUS 2006, p. 95.

²⁸ *Ibid.*, p. 105 ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 107. Anche BREMMER 2021, p. 113: «we must first note that some divinities are more prone to theriomorphic shape-shifting than others. For reasons that are unclear, male deities, such as Zeus, Poseidon, and Dionysus, are more often attested as shape-shifters than the female Hera, Athena, Artemis, or Aphrodite».

³⁰ Come *Aetós* «Aquila», attributo onomastico di Zeus in Panfilia (cfr. IGSK 54, 207 IV), *Elaphía/Elaphiáia* «Della cerva» attestato per Artemide in Elide (cfr. Paus. 6. 22. 10-11; Str. 8. 3. 12) e *Áithuia* «Gabbiano» o «Cornacchia di mare» denominazione di Atena nella Megaride (Paus. 1. 5. 3 et 1. 41. 6; Hsch. s.v. *Áithuia*).

³¹ Zeus condivide con Era l'attributo *Aigophágos* «Divoratore di capre» a Sparta (Paus. 3. 15. 9), Apollo è detto *Delphínios* «Del delfino» in Grecia e in Asia Minore mentre Artemide è onorata con il titolo di *Delphínia* in Tessaglia (IG IX 2 1035) e in Attica (Poll. 8. 119).

³² Come per le forme *Híppios/Hippía* «Del cavallo». Poseidone è detto *Híppios* nell'Elide insieme ad Atena ed Era, onorate con la variante femminile dello stesso nome e Ares (Paus. 5. 15. 6). Ermes è onorato con il medesimo titolo di culto a Eritre, nella Ionia (LSAM 26 = IGSK 2 n. 207).

È il caso, ad esempio, dello zoonimo ἵππος che identifica un animale, il «cavallo», mobilitato in diversi attributi onomastici attestati per Poseidone. Dalle fonti epigrafiche e letterarie apprendiamo che il dio era celebrato, tra gli altri, con i nomi di *Híppios* «Del cavallo», *Hippomédōn* «Che protegge i cavalli», *Hippēgētes* «Che conduce i cavalli» e *Hippodrómios* «Che presiede alle corse di cavalli».

2. ORNITHEION ONOMA: IL «CORVO» DI CIRENE

Il caso studio che ho scelto di esaminare è quello di *Kórax* «Corvo», attributo onomastico esclusivo di Apollo in cui lo zoonimo «κόραξ», che identifica la specie animale mobilitata nel processo di denominazione divina, funziona da apposizione del nome del dio³³. In particolare, lo zoonimo «κόραξ» individuava il Corvo comune (*Corvus corax*) appartenente alla famiglia dei Corvidae, l'esemplare di dimensioni più notevoli del suo ordine e il più grande tra gli uccelli canori³⁴.

Callimaco (*Hymn Ap.* 65-68) è l'unica fonte letteraria che trasmetta il dettaglio dell'apparizione di Apollo all'ecista Batto e al manipolo di Terei in viaggio verso le coste della Libia nelle sembianze di un corvo³⁵, e anche una delle testimonianze più antiche sulla κτίσις di Cirene³⁶.

Al dettaglio mitico dell'apparizione alluderebbe la forma animale di denominazione *Kórax* «Corvo», attestata per Apollo in una dedica incisa sull'orlo di un cratere del 550 a.C. rinvenuto

³³ Cfr. PARKER 2017, p. 27. Per lo storico «the form of the double name – simple juxtaposition of a god's name and animal's – is unusual». Tuttavia, *Kórax* non è l'unico esempio di forma animale di denominazione divina che corrisponda al semplice zoonimo, si vd. *infra*. paragrafo 1.

³⁴ Cfr. ARNOTT 2007, s.v. KORAX. Arnott riferisce anche che Aristotele in *HA* 593b 18-20, chiamava con il nome di *kórax* anche un altro tipo di uccello. Di dimensioni maggiori del Corvo comune, esso è più simile a una cicogna, frequenta fiumi e laghi, nidifica sugli alberi. Questo *kórax*, per Arnott, non può che essere il Cormorano (*Phalacrocorax carbo*) che corrisponde perfettamente alla descrizione di Aristotele.

³⁵ Soltanto in *Ov. Metam.* 5. v. 329 il dio assume l'aspetto di un corvo per sfuggire all'assalto di Tifeo. In quell'occasione, racconta il poeta latino, tutti gli dèi camuffati da animali avevano abbandonato l'Olimpo per riparare in Egitto. Il racconto sembra tradire un'origine egiziana, si vd. NORMAND 2015, pp. 398-99.

L'episodio era noto alla cultura greca, come si apprende da *Pi. Fr.* 91 (Maehler) e *Ant. Lib.* 28 che trasmette la versione resa nota da Nicandro di Colofone, nella quale si diceva che Apollo fosse volato via dall'Olimpo nelle sembianze di un falco. Ovidio deve aver trasformato il falco del racconto originale in corvo perché uccello, quest'ultimo, tradizionalmente associato al dio nella cultura romana. Anche in *Nonn. Dionysiaca* 1. vv. 142-45, dove gli dèi assumono tutti le sembianze di uccelli, solo di Apollo si dice che era fuggito in forma di cigno (*Ibid.*, 2. v. 220), anche questo un uccello manifestamente apollineo.

³⁶ Le altre fonti sono Pindaro (*Pyth.* 4-5) ed Erodoto (4. 150-159).

proprio a Cirene³⁷. La lettura del frammento ha restituito: «Ἀπόλωνι φόρακί με ἀνέθηκε» (mi offrì ad Apollo Corvo)³⁸. La presenza del nome del corvo nell'iscrizione è un elemento fondamentale. Il solo passo callimacheo, infatti, non forniva alcuna prova sull'esistenza del culto di un Apollo *Kórax* nella *pólis* libica e quello che oggi siamo in grado di classificare come una forma di denominazione divina, prima del rinvenimento della dedica poteva essere anche solo un elemento letterario, una metafora frutto dell'inventiva poetica di Callimaco o al più un caso di epifania ornitomorfa. L'iscrizione, invece, ci consente a buon diritto di definire *Kórax* un attributo onomastico di Apollo, e il referente animale dello zoonimo un «visual epithet» del dio³⁹.

Quello di Apollo *Kórax* è un caso in cui la forma animale di rappresentazione onomastica attestata per una divinità nella dimensione del culto, si trova a coincidere con una forma corrispondente di rappresentazione zoomorfa della medesima entità divina nella dimensione del mito. L'Apollo «Corvo» cirenaico è lo stesso dio che nel racconto di fondazione assume le sembianze dell'uccello di cui porta il nome. Un caso simile è quello di Atena *Áithuia* «Cornacchia di mare» o «Cormorano»⁴⁰, per la quale esistono testimonianze di un culto a Megara e anche di un racconto mitico in cui la dea, assunte le sembianze dell'uccello marino, portava in salvo Cecrope conducendolo nella stessa *pólis* dorica dove era onorata con il titolo di *Áithuia*⁴¹. Ma torniamo ad Apollo «Corvo». Questo contributo sulla forma animale di denominazione dell'Apollo di Cirene muove da alcune considerazioni di R. Parker. Per lo storico, l'attributo onomastico *Kórax* «obviously evokes» l'elemento tradizionale dell'apparizione del dio nelle sembianze di un corvo, che aveva guidato Batto e i suoi uomini fino in Libia. «But», osserva Parker, «the circumstances that caused the mythical detail to become an epithet escape us»⁴².

Quello che mi propongo è di fare luce proprio sulle circostanze che avrebbero determinato l'impiego del nome del corvo (κόραξ) come attributo onomastico di Apollo cirenaico. In particolare, nel paragrafo successivo metterò in luce come nelle fonti antiche il corvo sia uccello dalle proprietà profetico-divinatorie e «ἡγεμονικάι» quando associato alla dimensione apollinea e particolarmente al dio delfico. Questo mi porterà a riconoscere proprio nel corvo «profetico» e «animale-guida» il

³⁷ GASPERINI 1995, pp. 5-12 (SEG XLIV 1541, n°1).

³⁸ Nella dedica, l'attributo onomastico *Koraki* (al dativo) compare nella grafia con il coppa. Per l'impiego del grafema nel contesto dell'iscrizione cfr. GASPERINI 1995, pp. 6-7.

³⁹ Così il serpente per Zeus *Meilichios* e Zeus *Ktésios*, cfr. BREMMER 2021.

⁴⁰ Per l'identificazione della specie individuata dallo zoonimo, cfr. ARNOTT 2007, vd. *Aithuia*.

⁴¹ Sul culto di Atena *Áithuia*, vd. Paus. 1. 5. 3 et 1. 41. 6. Sul mito, vd. Hsch. *Áithuia*. Su Atena *Áithuia*, vd. anche PETRIDOU 2015.

⁴² PARKER 2017, p. 27.

kórax evocato nel mito di fondazione (Callim. *Hymn Ap.* 65-68), e mobilitato nel titolo di culto attestato per il dio nella dedica votiva. Mostrerò poi come le proprietà del corvo «profetico» e «animale-guida» corrispondano a quelle che contraddistinguono una specifica funzione di Apollo, identificata da una forma diversa e «più comune» di attributo onomastico, altrove attestato per il dio. Alla luce di queste considerazioni, fornirò infine una lettura originale della forma animale di denominazione apollinea.

3. IL CORVO UCCELLO «PROFETICO» E «ANIMALE-GUIDA»

Ai vv. 716-722 il coro di uccelli nella omonima commedia aristofanea celebra i meriti della specie in materia profetica e divinatoria⁴³. L'ὄρνις non indicava solamente il presagio desunto dal volo degli uccelli nel cielo, ma qualunque segno che avesse un significato di carattere mantico. Così, il coro dichiara:

Ἔσμεν δ' ὑμῖν Ἄμμων, Δελφοί, Δωδώνη, Φοῖβος Ἀπόλλων. [...] Ὅρνιν τε νομίζετε πάνθ' ὅσα περ περὶ μαντείας διακρίνει.

Siamo per voi (noi uccelli) Ammone, Delfi, Dodona e Febo Apollo [...].

Tutto quello che ha qualche senso per la divinazione lo chiamate «uccello augurale».

Grande importanza avevano gli *órnithes* in contesto apollineo. A Boiò, mitica poetessa e sacerdotessa a Delfi, la tradizione attribuiva anche un'*Ornitogonia*, il poema sull'origine degli uccelli in cui si raccontavano le prime apparizioni delle specie sulla terra, un tempo uomini e donne che per intervento divino avevano dovuto rinunciare al loro aspetto antropomorfo⁴⁴.

Agli uccelli dalla più accentuata sonorità, «qui ont de la voix» con Ph. Monbrun, erano attribuite in Grecia antica proprietà mantiche e oracolari che li rendevano animali particolarmente connessi al dio Apollo⁴⁵. Che anche il corvo fosse un *órnis* dalla spiccata «vocalità» e in stretta relazione con la dimensione apollinea e particolarmente con il dio delfico, sono le fonti antiche a testimoniarlo. È, questo, un elemento significativo per la nostra analisi, dal momento che l'Apollo

⁴³ Sulle proprietà divinatorie degli uccelli, vd. NORMAND 2015, pp. 571-80.

⁴⁴ Boiò, poetessa e interprete di oracoli, è ricordata in Paus. 10. 5. 7; Clem. Aless. *Str.* 1. 132. 3; Suid. v. *Palaiphatos*. A Boiò, Aten. 9. 393e attribuiva un'*Ornitogonia*. Sulla figura e sull'identità di Boiò come sovrapposta a quella del poeta Boios, si vd. FORBES IRVING 1990, pp. 33-36 e FLETCHER 2012, pp. 93-95.

⁴⁵ Cfr. MONBRUN 2007, p. 246. Sulla «rilevanza ominosa attribuita al canto degli uccelli», cfr. BETTINI 2008, pp. 212-15.

di Delfi assumeva una funzione determinante nei racconti tradizionali sulla fondazione di Cirene. Da Pindaro (*Pyth.* 4. 59-63) e più diffusamente da Erodoto (4. 150 e 155. 3-4.)⁴⁶, infatti, apprendiamo dell'oracolo con il quale il dio aveva imposto a Batto e ai Terei di fondare una nuova colonia in Libia⁴⁷ e del suo intervento decisivo nelle fasi di organizzazione della nuova *pólis*, dalla strutturazione degli spazi urbani all'istituzione dei nuovi culti⁴⁸.

Nello studio dedicato alla mantica vocale e al linguaggio oracolare della Sibilla, S. Crippa ha mostrato come il carattere *phthegmatikós* «acustico» e «multiplo» dell'emissione sonora fosse cifra distintiva della voce profetica femminile⁴⁹. *Phthóggos* era la voce della Sibilla, una successione di suoni scomposti e disarticolati che i Greci, osserva Crippa, assimilavano alle voci degli uccelli⁵⁰. Significativo, in tal senso, il fatto che in Plutarco il corvo sia uccello *phthegmatikós* «sonoro» di cui il dio delfico si serve per *sēmáinein* agli uomini⁵¹:

ἀλλ' ὥσπερ [...] δεῖν ἐλάχιστα τὴν νύμφην ἰδοῦσαν ἐλάχιστα δ' ἀκούσασαν εἰς ἀνδρὸς βαδίζειν,
οὔτως ἄπειρος καὶ ἀδαῆς ὀλίγου δεῖν ἀπάντων καὶ παρθένος ὡς ἀληθῶς τὴν ψυχὴν [d] τῷ θεῷ

⁴⁶ Erodoto riferisce anche che esistevano due versioni sugli antefatti della spedizione coloniale in Libia e sull'oracolo delfico che aveva imposto a Batto e ai Terei di fondare Cirene: una versione terea (4. 150-153) e una versione cirenea (4. 154-156).

⁴⁷ In *Pyth.* 4. 59-63, Pindaro riferisce che Batto figlio di Polimnesto aveva interrogato l'oracolo chiedendo quale fosse il risarcimento che gli dèi concedevano per la sua voce *δυσθρόος* «inceppata» (nella traduzione di Fr. Ferrari) e che all'interrogante affetto da balbuzie la Pizia aveva risposto con un *αὐτόματος κέλαδος* «un oracolo spontaneo», in cui si ordinava all'uomo di fondare una nuova colonia in Libia. Dalla versione terea (Hdt. 4. 150) si apprende che «Mentre Grino, re dei Terei, consultava l'oracolo su altri argomenti, la Pizia rispose di fondare una città in Libia. Grino replicò dicendo: 'Io, signore, sono ormai troppo vecchio e gli anni mi pesano per muovermi; ordina di farlo a qualcuno di questi più giovani'. E, mentre diceva così, indicava Batto. Allora ecco cosa avvenne; poi, una volta tornati, non tennero conto del responso dell'oracolo, non sapendo dove in terra fosse la Libia e non osando inviare una colonia verso l'ignoto». Diversamente da quella terea, la versione cirenea (Hdt. 155. 3-4) sui fatti precedenti alla spedizione coloniale coincideva, per gli elementi della consultazione diretta dell'oracolo da parte di Batto e della sua balbuzie, con il racconto restituito da Pindaro in *Pyth.* 4. 59-63. Inoltre, anche la tradizione cirenea trasmetteva il particolare del responso spontaneo.

Per una lucida analisi delle versioni del racconto sulla κτίσις di Cirene e delle vicende connesse all'oracolo delfico trasmesse da Pindaro e da Erodoto, vd. GIANGIULIO 1981.

⁴⁸ Cfr. Pind. *Pyth.* 5. 89-92; Hdt. 4. 158. 3, ma anche Callim. *Hymn Ap.* 76-79.

⁴⁹ CRIPPA 1998, p. 172.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 169 ss.

⁵¹ Plu. *Moralia* 405 C.

σύνεστιν. ἀλλ' ἡμεῖς ἐρωδιοῖς οἰόμεθα καὶ τροχίλοις καὶ κόραξι χρῆσθαι φθεγγομένοις σημαίνοντα τὸν θεὸν.

Come [...] bisogna che una sposa si rechi nella casa del marito dopo aver visto e sentito il minimo possibile, così la Pizia si unisce al dio inesperta e ignorante pressoché di tutto, e veramente vergine nell'anima. Nondimeno noi pensiamo che il dio, per dare dei segni, si serve delle *grida* degli aironi, dei trochili e dei corvi.

In grado di modulare la propria voce⁵², il corvo è anche «ὄρνιθων πολυκλαγγότατός τε καὶ πολυφωνότατος[...] εἰ δὲ ὑποκρίνοιτο τὰ ἐκ τῶν θεῶν, ἱερὸν ἐνταῦθα καὶ μαντικὸν φθέγγεται» (tra gli uccelli quello che più si distingue nello strepere e nel vociare [...] e quando interpreta la volontà degli dèi, la sua voce assume un tono sacro e profetico)⁵³. E sempre da Eliano apprendiamo che il corvo faceva parte del seguito di Apollo e che le sue apparizioni erano interpretate alla stregua di *mantiká súmbola*⁵⁴:

Ὁ κόραξ, ὄρνιν αὐτόν φασιν ἱερὸν, καὶ Ἀπόλλωνος ἀκόλουθον εἶναι λέγουσι. ταῦτά τοι καὶ μαντικοῖς συμβόλοις ἀγαθὸν ὁμολογοῦσι τὸν αὐτόν

Il corvo si dice che sia un uccello sacro e che faccia parte del seguito di Apollo. Per questo motivo si concorda anche sul fatto che il corvo abbia valore come segno profetico.

Torniamo ancora una volta agli *Uccelli*. La commedia si apre con un vivace dialogo tra i due protagonisti umani, Evelpide e Pisetero, in cammino attraverso un desolante paesaggio rupestre. Ma i due uomini non sono soli. Al loro fianco (letteralmente) sono un gracchio (κολοιός) e una cornacchia (κορώνη)⁵⁵ acquistati al mercato degli uccelli perché li conducano alla dimora dell'Urupa. «Questi uccelli vi portano da Tereo» aveva garantito agli acquirenti il venditore, ma Evelpide e Pisetero cominciano a dubitare delle loro guide. Al v. 1 Pisetero si rivolge al gracchio

⁵² Pi. Fr. 297; in Artem. 2. 20 si dice che il corvo «muta spesso voce». Per gli antichi, il corvo era un uccello in grado anche di *gluttire vocem*, di inghiottire la propria voce singhiozzando. Su questa singolare proprietà sonora del corvo, vd. la fine analisi di BETTINI 2008, pp. 150-155.

⁵³ Ael. NA 2. 51.

⁵⁴ *Ibid.*, 1. 48. Su questo aspetto, vd. PATERA 2012, p.173. La studiosa osserva che il corvo «en tant que signe, il est le canal, l'instrument, l'agent de communication entre les hommes et les dieux. Comprendre son langage et celui des autres espèces d'oiseaux, c'est comprendre les signes des dieux».

⁵⁵ Entrambi gli uccelli appartengono alla famiglia dei Corvidae.

aggrappato al suo braccio: «Sempre dritto, dici (κελεύεις), là dove si vede quell'albero?» ed Evelpide di rimando: «Questa (la cornacchia) gracchia di tornare indietro». Più avanti, al v. 24, Pisetero domanda: «La cornacchia cosa dice (λέγει) della strada?» ed Evelpide: «Per Zeus, non gracchia più come faceva prima!».

Tralasciando l'effetto manifestamente comico dello scambio di battute tra i due dialoganti, i versi della commedia invitano a riflettere sulla funzione di «guide» o «conduttori» degli uomini che gli uccelli assumevano nel mondo greco. Anche in virtù delle loro doti profetiche, gli *órnithes* erano ritenuti una specie dalle proprietà «ήγεμονικάι» e il corvo non mancava di esercitare questa funzione.

Due κόρακες avevano guidato Alessandro Magno attraverso il deserto che separava Paraitonion dal santuario di Zeus Ammone. Durante il viaggio, racconta Plutarco, gli uccelli erano comparsi nel cielo e avevano aperto la via volando in testa al drappello di uomini, mostrando la direzione da seguire per raggiungere la sede dell'oracolo. Lo storico riferisce anche un particolare interessante⁵⁶: «ταῖς φωναῖς ἀνακαλούμενοι τοὺς πλανωμένους νύκτωρ καὶ κλάζοντες εἰς ἕχνος καθίστασαν τῆς πορείας» (Durante la notte i corvi richiamavano gracchiando quelli che si erano dispersi finché non li riportavano sulla traccia dell'itinerario di marcia). È per mezzo della voce (ἀνακαλούμενοι), che i corvi guidano gli uomini attraverso uno spazio sconosciuto e disorientante come può essere il mare di sabbia che è il deserto, e per di più durante la notte, un momento in cui il volo degli uccelli non può essere scorto nel cielo.

Nel suo studio sul corvo nel mondo antico, G. Schmidt riserva grande attenzione alla funzione del corvo «animale-guida» e al suo legame con l'Apollo delfico nei racconti di fondazione⁵⁷. In particolare, Schmidt esamina il dettaglio dell'apparizione della coppia di corvi bianchi nel testo dell'iscrizione rinvenuta a Magnesia sul Meandro che trasmette una versione del racconto di fondazione della città da parte di alcuni coloni originari della Magnesia Tessala⁵⁸. Dal testo si apprende che i Magneti avevano ricevuto a Delfi un oracolo che li obbligava a fondare una nuova colonia in Ionia d'Asia. L'oracolo imponeva anche che questi attendessero presso l'isola di Creta il segnale con il quale Apollo avrebbe autorizzato la spedizione: due corvi bianchi. Il testo dell'iscrizione riferisce che i Magneti avevano vissuto sull'isola per ben ottant'anni prima di vedere comparire nel cielo la coppia di uccelli annunciati dall'oracolo, segno che i tempi per la fondazione

⁵⁶ Plu. *Alex.* 27. 4-5.

⁵⁷ SCHMIDT 2002, pp. 19-24.

⁵⁸ I.Magn. 17 e KERN 1900, n. 17. Per un'analisi del racconto di fondazione di Magnesia sul Meandro, vd. DETIENNE 2002, pp. 286-96.

della nuova colonia erano maturi. Per Schmidt, è questo un caso rappresentativo della funzione di «animale-guida» che il corvo assumeva particolarmente nei contesti di fondazione, in cui un ruolo determinante aveva l'Apollo delfico⁵⁹. Inoltre, il particolare del colore bianco delle piume dei corvi è spiegato da Schmidt alla luce del significato che gli esemplari albinici della specie⁶⁰ assumevano nei casi di espulsione o allontanamento di singoli individui o gruppi dalle comunità di appartenenza⁶¹.

Ancora, il racconto della presunta metamorfosi di Aristeia di Proconneso in corvo e del suo viaggio verso Metaponto al seguito di Apollo riferiti da Hdt. 4. 15. 2⁶², sono per la studiosa chiari elementi a sostegno della tesi che nel mondo greco il corvo «animale-guida» fosse strettamente connesso alla dimensione apollinea e agli eventi di colonizzazione. Emblematico è poi il caso di Apollo «Corvo» nell'*Inno* callimacheo, in cui per Schmidt sarebbe proprio il dio delfico ad assumere le sembianze dell'uccello e a guidare Batto e i suoi uomini nel luogo in cui è destinata a sorgere Cirene⁶³.

Nel mondo greco, i *signa ex avibus* erano colti generalmente attraverso la pratica dell'οἰωνοσκοπία che prevedeva non solo l'osservazione delle posizioni assunte dagli uccelli durante il volo, ma anche dei tipi di versi che questi producevano⁶⁴. Nel *De natura animalium*, Eliano riferisce a proposito del corvo che «καὶ ὅττεύονταί γε πρὸς τὴν ἐκείνου βοήν οἱ συνιέντες ὀρνίθων καὶ ἔδρας καὶ κλαγγὰς καὶ πτήσεις αὐτῶν ἢ κατὰ λαιὰν χεῖρα ἢ κατὰ δεξιάν» (anche il suo gracchiare permette a chi conosce gli uccelli e sa interpretare la loro posizione il loro verso e il loro volo, a seconda che l'uccello si diriga a sinistra o a destra, di fare previsioni)⁶⁵. Indicativo, a tal

⁵⁹ Sono numerosi i racconti di fondazione in cui animali di specie diverse conducono i coloni nel luogo in cui è destinata a sorgere la nuova πόλις. Per un elenco degli animali-guida che assumono un ruolo centrale nelle tradizioni di fondazione, vd. VIAN 1963, pp. 76-93.

⁶⁰ Fra i corvi, sebbene siano piuttosto rari, esistono degli esemplari albinici per i quali vd. HEINRICH 1999, pp. 470-72. Questi dovevano essere noti anche ai Greci. La formula «λευκὸς κόραξ», corvo bianco, è attestata già in Thgn. 833, ma anche in Ath. 360e come espressione per indicare ciò che è particolarmente raro o insolito; in Aristot. HA 3. 12. 519a5-6. le piume del corvo diventavano bianche con l'arrivo dell'inverno. Questo si spiega anche alla luce del fascino che gli animali albinici esercitavano sugli antichi greci, a tal proposito si pensi ad esempio all'esemplare di orso albino fatto sfilare nella straripante *pompé* di Tolomeo II descritta da Ath. 5 197e- 203b.

⁶¹ Cfr. SCHMIDT 2002, pp. 19-20 per l'analisi dell'iscrizione e pp. 20-22 su «Das erscheinen von weißen raben und seine bedeutung».

⁶² su Aristeia e sulla questione, ampiamente discussa dagli studiosi, della supposta presenza negli schemi mentali ellenici di tracce della divinazione sciamanica, cfr. ELIADE 1951, p. 349 ss.; COLLI 1977; DETTORI 2005 e DANA 2010. Più recentemente su Aristeia, ZHMUD 2016 e DOWDEN 2019.

⁶³ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁶⁴ ThGL V 1852c vd. οἰωνοσκοπία.

⁶⁵ Ael. NA 1. 48.

proposito, è quanto riferito da Eustazio di Tessalonica. Dal commentatore dell'*Odissea* apprendiamo che nel mondo greco erano attivi indovini professionisti specializzati nell'arte della *korakomantéia*, i quali avevano il compito di interpretare le voci dei corvi e le posizioni che questi assumevano durante il volo⁶⁶. Il lessico della *Suda* attribuiva al matematico e astronomo Teone di Alessandria un trattato dedicato all'interpretazione dei versi del corvo⁶⁷ e ancora Psellus sulla voce di questi *órnithes* dichiara: «se il verso del corvo giunge da dietro annuncia affanni e angustie, ma se proviene da destra è segno fausto e propizio»⁶⁸.

Dall'analisi delle fonti emerge come il corvo fosse, quando associato alla dimensione apollinea e particolarmente al dio delfico, un uccello dalle proprietà essenzialmente profetico-divinatorie e «ήγεμονικάί». Il corvo dell'*Inno* sarebbe pertanto l'*órnis* «profetico» e «animale-guida», *órganon* «strumento» del dio, che con il suo volo e la sua voce annunciava agli uomini i segni della volontà divina.

Mostrerò ora come le caratteristiche del corvo «profetico» e «animale-guida», mobilitato nel racconto sulla κτίσις di Cirene e nell'*ornítheion ónoma* apollineo, corrispondano significativamente alle proprietà che contraddistinguevano l'Apollo onorato con il titolo di *Hēgemón*, finemente messe in luce da M. Detienne nella sua analisi dedicata al «Prince de la colonisation»⁶⁹.

4. ASPETTI DI HEGEMONIA APOLLINEA E OSSERVAZIONI CONCLUSIVE SUL DIO ΚÓΡΑΧ

Il corvo compare nell'episodio del racconto sulla κτίσις di Cirene trasmesso da Callimaco in *Hymn Ap.* 65-68, dove Apollo assume le sembianze dell'uccello per condurre Batto e il manipolo di Terei fino in Libia:

Φοῖβος καὶ βαθύγειον ἐμὴν πόλιν ἔφρασε Βάττω
καὶ Λιβύην ἐσιόντι κόραξ ἠγήσατο λαῶ,
δεξιὸς οἰκιστῆρι, καὶ ὤμοσε τείχεα δώσειν
ἡμετέροις βασιλεῦσιν· αἰεὶ δ' εὖορκος Ἀπόλλων.

⁶⁶ Eust. *Ad Odysseam* 1760, 41-42. Per l'ipotesi, molto interessante, di una *korakomantéia* specificamente apollinea si vd. STUCCHI 1981, pp. 113-16.

⁶⁷ *Souda*, si v. Θέων.

⁶⁸ Psellus, *Philosophica minora* 33. 34-35.

⁶⁹ DETIENNE 2002, pp. 113-38.

«Febo», riferisce Callimaco, «anche la mia città dal fertile suolo aveva indicato a Batto / e al popolo che entrava in Libia fu guida, corvo / alla destra del fondatore, e promise di assegnare mura/ ai nostri re: sempre rispetta i giuramenti Apollo»⁷⁰.

Al dettaglio mitico sull'apparizione di Apollo nelle sembianze di corvo alluderebbe, come detto, la forma animale di denominazione restituita per il dio dalla dedica votiva del 550 a.C., rinvenuta proprio a Cirene. È dunque dal testo dell'*Inno* che muoverà la mia analisi, per fare luce sulle circostanze che hanno portato all'impiego del nome del corvo come forma di denominazione apollinea e offrire una lettura originale dell'attributo zoonimico.

Al v. 66 dell'*Inno* compare la voce verbale *hēgēisthai* «guidare» o «condurre», che aveva prodotto un attributo onomastico più comune e altrove attestato per Apollo⁷¹: *Hēgemón* «Guida». Per Detienne, che in *Apollon le couteau à la main* aveva indagato la funzione di «prince de la colonisation» del dio, la forma onomastica *Hēgemón* mobilitava due valori semantici fondamentali: quello che era proprio dell'*esegeta* e che alludeva al «dirigere» e al «governare», ma anche allo «sviluppare una concatenazione di vocaboli» e, significativamente, al «tracciare una via di parole», qualità particolarmente identificative del dio oracolare delfico, e quello che era proprio del *conduttore* e che riuniva i significati di «dissodare» e di «condurre», che bene si adattavano all'Apollo fondatore di città⁷². Ma l'Apollo *Hēgemón* non è attestato a Cirene, dove il dio è celebrato invece come *Archagétas* «Archegeta»⁷³ e *Ktístes* «Fondatore»⁷⁴. Sempre Detienne, individuava due

⁷⁰ Al v. 67, scelgo di conservare il significato letterale di δεξιὸς «destro» o «situato a destra». Così anche nella traduzione di CAHEN 1948, p. 226: «Phoibos [...] guida, corbeau divin, à la droite du chef, l'entrée de son peuple en Libye». Diversamente, MAIR 1960, p. 55: «Phoebus [...] in guise of a raven, auspicious to our founder, led his people as they entered Libya» e D'ALESSIO 1966, p. 60: «Febo [...] al popolo che entrava in Libia fu guida, corvo fausto al fondatore». Ritengo significativo il particolare del corvo che vola alla destra dell'ecista, e questo alla luce del valore benaugurante che presso i Greci avevano le apparizioni degli *órnithes* dal lato destro del cielo. Sul valore favorevole/sfavorevole dei *signa ex avibus* rispetto alle direzioni assunte dagli uccelli in volo, vd. NORMAND 2015, pp. 604-06. Per il valore positivo della voce del corvo che giunge dal lato destro, vd. il già citato Psellus, *Philosophica minora* 33. 34-35.

⁷¹ *Hēgemón* attributo onomastico di Apollo è attestato in un'iscrizione rinvenuta a Fasi, colonia di Mileto. Si tratta di una dedica votiva su coppa del V a.C. che recita: «Appartengo ad Apollo *Hegemon* di Fasi», per la quale si vd. EHRHARDT 1983, p. 85. Per Apollo sono attestate anche le forme Καθηγεμών θεός in Caria (MAMA VI 158), Προκαθηγεμών θεός (*Tituli Calymnii* 145) a Calymna e Προκαθηγεμών τῆς πόλεως (LSAM 53) a Mileto, titoli di culto che DETIENNE 2002, p. 116 definisce «varianti enfatiche» di *Hēgemón*.

⁷² DETIENNE 2002, pp. 115-119.

⁷³ SEG IX 7; BE 2012, 503 = SEG LXI 1551 = IGCyr 011200.

⁷⁴ IGR I 1041; SEG IX 99, 128, 172, 278.

principali orientamenti semantici per *árchein*, da cui deriva il tema ἀρχ- che insieme a ἡγέομαι aveva portato alla formazione del composto *Archagétas*: quello di «cominciare», che alludeva a un'«origine nell'ordine temporale», e quello di «comandare» che invece definiva una «supremazia nell'ordine sociale»⁷⁵. Entrambi questi aspetti si riconoscono nel ruolo che Apollo assume nei racconti tradizionali sulla κτίσις di Cirene. È l'oracolo delfico, infatti, a imporre a Batto l'impresa coloniale in terra libica ed è per iniziativa del dio che la *pólis* viene fondata (origine nell'ordine temporale)⁷⁶. Inoltre, è sempre il dio di Delfi a dettare i tempi della spedizione⁷⁷ e a divenire patrono e protettore della nuova colonia (supremazia nell'ordine sociale)⁷⁸. Anche *Ktístes* «Fondatore»⁷⁹ che ha origine da *ktízein* con il significato di «costruire», «edificare», «preparare il terreno» è attributo onomastico che bene si adatta alle funzioni assunte dal dio nei racconti tradizionali sulla fondazione della *pólis* libica, in cui è sempre Apollo a indicare ai Terei il sito dove è destinata a sorgere Cirene e a predisporre la geografia degli spazi urbani e delle architetture sacre⁸⁰. Il titolo di *Hēgemón* «Guida», insieme ad *Archagétas* «Archegeta» e a *Ktístes* «Fondatore», avrebbe pertanto restituito un quadro completo delle funzioni che i racconti tradizionali sulla fondazione della colonia africana attribuivano ad Apollo.

Significativo è, a mio parere, il fatto che le proprietà identificate dall'attributo onomastico *Hēgemón*, di cui Detienne ha fornito un'analisi esemplare, coincidano significativamente con quelle individuate dalla forma animale che Apollo assume nell'*Inno* callimacheo e che l'attributo onomastico *Kórax*, attestato nella dedica votiva di Cirene, evocava. Mobilitato nel racconto mitico di fondazione della *pólis* libica e nella forma animale di denominazione apollinea, il corvo «profetico» e «animale-guida», strumento del dio, che con la sua voce e il suo volo nel cielo annunciava agli uomini i σήματα «i segni» della volontà divina, doveva riunire le proprietà

⁷⁵ DETIENNE 2002, pp. 122-123.

⁷⁶ Callimaco (*Hymn Ap.*) non riferisce alcun dettaglio sui fatti precedenti alla spedizione coloniale. È da Pindaro (*Pyth* 4. 59-63) ed Erodoto (Hdt. 4. 150 e 155. 3-4) che apprendiamo del responso oracolare con il quale il dio delfico aveva ordinato a Batto di fondare una nuova colonia in Libia.

⁷⁷ La scelta iniziale di Batto di ignorare l'oracolo e di ritardare l'impresa coloniale porta a terribili conseguenze (Hdt. 4. 151. 1 e 156. 1-2). Apollo esige che Cirene sia fondata in tempi brevi.

⁷⁸ Apollo è il patrono indiscusso di Cirene. Quando Batto e i Terei finalmente raggiungono il sito dove è destinata a sorgere la nuova colonia, le prime operazioni messe in campo dall'ecista portano alla edificazione del tempio del dio e alla costruzione della Via sacra (Pind. *Pyth.* 5. 89-92; Callim. *Hymn Ap.* 76-79). Non sorprende, inoltre, che la fonte che riforniva d'acqua gli abitanti di Cirene fosse consacrata ad Apollo (Hdt. 4. 158. 3).

⁷⁹ Sul significato di *ktízein* in rapporto alle funzioni di Apollo «Fondatore», cfr. DETIENNE 2002, pp. 36-37.

⁸⁰ Riferisce Hdt. (4. 157. 2) che Apollo imponeva ai Terei di fondare Cirene sul continente. Anche in Callim., *Hymn Ap.* 65 Apollo «πόλιν ἔφρασε Βάττω». Sul significato di *phrázein* nel contesto dell'*Inno*, si vd. DETIENNE 2002, p. 115.

dell'«esegeta» e del «conduttore» che identificavano le qualità fondamentali dell'Apollo *Hēgemón*, attributo onomastico più comune e per Parker «so general» che «the major gods could discharge it»⁸¹.

Apollo, nelle sembianze di corvo profetico e animale-guida, ἡγήσατο «aveva guidato» i Terei attraverso il mare e fino alle coste della Libia (proprietà del conduttore) e indicato ai coloni il cammino, tracciando una via fatta anche di suoni (proprietà dell'esegeta). Sono queste, a mio avviso, le circostanze che avrebbero determinato l'impiego del nome del corvo come forma di denominazione apollinea che ritengo abbia sostituito in ambiente cirenaico il titolo di *Hēgemón* «Guida», attributo onomastico più comune, perché in maggior misura rappresentativa ed emblematica della funzione di divinità *hegemone* che i racconti tradizionali di fondazione assegnavano al dio. In questo caso, la specie animale mobilitata nel processo di denominazione contribuisce a caratterizzare più efficacemente le proprietà dell'entità divina alla quale si trova a essere associata.

Federica Lazzari

Università di Pisa - Centro Antropologia del mondo antico (AMA) Siena

Email: federica.lazzari@phd.unipi.it

BIBLIOGRAFIA

ARNOTT 2007: W.G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, Abingdon-New York 2007.

ASTON 2014: E. Aston, *Part-Animal Gods*, in G. Campbell (ed.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford 2014.

BARDOLLET 1991: L. Bardollet, *Athéna à face de chouette*, «Kentron» 7 (1991), pp. 125-128.

BELAYCHE ET AL. 2005: N. Belayche et al. (éds.), *Nommer les dieux: théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005.

BETTINI 2008: M. Bettini, *Voci: antropologia sonora del mondo antico*, Torino 2008.

BODSON 1978: L. Bodson, *Hiera Zoia: contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978.

⁸¹ PARKER 2017, p. 15.

- BONNET ET AL. 2018: C. Bonnet *et al.*, 'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, *Lettres 89b, 291b*). *Repenser le binôme théonyme-épithète*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 84 (2018), pp. 567-591.
- BONNET ET AL. 2019: C. Bonnet *et al.*, *Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond 'anthropomorphism'*. A survey of the field in echo to the books of M.S. Smith and R. Parker, in «Mediterranean Historical Review» 34, 2 (2019), pp. 207-220.
- BREMMER 2021: J.N. Bremmer, *The Theriomorphism of the Major Greek Gods*, in J. Kindt (ed.), *Animals in Ancient Greek Religion*, Abingdon-New York 2021.
- BRULE 1998: P. Brulé, *Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique*, «Kernos» 11 (1998), pp. 13-34.
- COLLI 1977: G. Colli, *La sapienza greca. Vol. 1: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano 1977.
- COOK 1940: A. Cook, *Zeus: a Study in Ancient Religion*, vol. 3 *Zeus God of the Dark Sky (Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites)*, Cambridge 1940.
- CRIPPA 1998: S. Crippa, *La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (curr.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizioni. Atti del Convegno Macerata-Norcia (20-24 settembre 1994)*, Macerata 1998.
- D'ALESSIO 1996: G.B. D'Alessio, *Callimaco. I. Inni, Epigrammi, Ecclie*, Milano 1996.
- DANA 2010: D. Dana, *Preuve et malentendu: sur le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne*, in M. Vartejanu-Joubert (ed.), *La preuve en Histoire: controverses. Cahiers du Centre de Recherches Historiques 45* (2010), pp. 109-128.
- DETIENNE 1997: M. Detienne, *Expérimenter dans le champ des polythéismes*, «Kernos» 10 (1997), pp. 57-72.
- DETIENNE 2002: M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco* (ed. or. *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998), trad. it. Milano 2002.
- DETTORI 2005: E. Dettori, *Aristea di Proconneso "sciamano" e "corvo": una presentazione (con qualche nota)*, «Quaderni di Classiconorrena» 1 (2005), pp. 9-24.
- DOWDEN 2019: K. Dowden, *Aristeas (35)*, Leiden 2019.
- EHRHARDT 1983: N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, vol. 1, Frankfurt 1983.
- ELIADE 1951: M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Lausanne 1951.

- FLETCHER 2012: K.F.B. Fletcher, *Morality and divine agency in Hellenistic metamorphosis poetry*, in M.A. Harder, R.F. Regtuit, G.C. Wakker (eds.), *Gods and Religion in Hellenistic Poetry*, Leuven-Paris-Walpole 2012, pp. 93-95.
- FORBES IRVING 1992: P.M.C. Forbes Irving, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1992.
- GAGNE 2021: R. Gagné, *Sémantiques de l'épithète divine: origines et compétence*, in C. Bonnet, G. Pironti (eds.), *Les dieux d'Homère III. Attributs onomastiques*, Liège 2021, pp. 23-52.
- GASPERINI 1995: L. Gasperini, *Nuove dediche vascolari all'Apollo di Cirene*, «Quaderni di Archeologia della Libia» 17 (1995), pp. 5-12.
- GIANGIULIO 1981: M. Giangiulio, *Deformità eroiche e tradizioni di fondazione. Batto, Miscello e l'oracolo delfico*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 11 n. 1 (1981), pp. 1-24.
- GILHUS 2006: I.S. Gilhus, *Animals gods, and humans: changing attitudes to animals in Greek, Roman and early Christian ideas*, London 2006.
- HEINRICH 1999: B. Heinrich, *Mind of the Raven: Investigations and Adventures with Wolf-Bird*, New York 1999.
- KERN 1900: O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin 1900.
- KIRK 1985: G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, vol. 1: books 1-4, Cambridge 1985.
- LACROIX 1965: L. Lacroix, *La chouette et le croissant sur les monnaies d'Athènes*, «L'antiquité classique» 34 (1965), pp. 130-143.
- MARINATOS 1968: S. Marinatos, *Die Eulengöttin von Pylos*, «Athenische Mitteilungen» 83 (1968), pp. 167-174.
- MAZZOLENI 2009: G. Mazzoleni, *Il valore simbolico-religioso degli animali (alcuni dati per la riflessione)*, in A.M.G. Capomacchia (ed.), *Animali tra mito e simbolo*, Roma 2009, pp. 21-24.
- MEILLIER 1970: C. Meillier, *La chouette et Athéna*, «Revue des études anciennes» 72 (1970), pp. 5-30.
- MEYLAN-FAURE 1899: H. Meylan-Faure, *Les Épithètes dans Homère*, Lausanne 1899.
- MONBRUN 2007: Ph. Monbrun, *Les voix d'Apollon: l'arc, la lyre et les oracles*, Rennes 2007.
- MORENO-CONDE, OLMOS 2014: M. Moreno-Conde, R. Olmos, *Animaux et plantes dans la religion grecque*, in *ThesCRA* vol. 8, Los Angeles 2014.
- NORMAND 2015: H. Normand, *Les rapaces dans le monde grec et romain. Catégorisation, représentations culturelles et pratiques*, Bordeaux 2015.
- PARKER 2003: R. Parker, *The problem of the Greek cult epithet*, «Opuscula Atheniensia» 28 (2003), pp. 173-183.

- PARKER 2017: R. Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland 2017.
- PATERA 2012: M. Patera, *Le corbeau: un signe dans le monde grec*, in S. Georgoudi et al. (eds.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden-Boston 2012, pp. 157-175.
- PETRIDOU 2015: G. Petridou, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford 2015.
- PIRONTI 2017: G. Pironti, *Schémat' Olympou? De la société des dieux aux configurations de puissances divines*, in C. Bonnet et al. (eds.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017, pp. 89-105.
- PISANO 2021: C. Pisano, *Entre qualificatifs et hétéronymes divins: les épithètes homériques à fonction théonymique*, in C. Bonnet, G. Pironti (eds.), *Les dieux d'Homère III. Attributs onomastiques*, Liège 2021, pp. 157-169.
- PÖTSCHER 1997: W. Pötscher, Die Bedeutung des Wortes γλαυκῶπις, «*Philologus*» 141 (1997), pp. 3-20.
- POTTIER 1908: E. Pottier, *La Chouette d'Athéné*, «*Bulletin de correspondance hellénique*» 32 (1908), pp. 529-548.
- SCHMIDT 2002: G. Schmidt, *Rabe und Krähe in der Antike. Studien zur archäologischen und literarischen Überlieferung*, Wiesbaden 2002.
- STELLA 1978: L.A. Stella, *Tradizione micenea e poesia dell'Iliade*, Roma 1978.
- STUCCHI 1981: S. Stucchi, *Divagazioni archeologiche*, vol. 1, Roma 1981
- VERNANT 1965: J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. 2, Paris 1965².
- VERSNEL 2011: H.S. Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde 2011.
- VIAN 1963: F. Vian, *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.
- ZHMUD 2016: L. Zhmud, *Pythagoras' Northern Connections: Zalmoxis, Abaris, Aristeas*, «*Classical Quarterly*» 66 (2016): pp. 446-462.
- ZUCKER 2005: A. Zucker, *Les classes zoologiques en Grèce ancienne d'Homère à Élien*, Aix-en-Provence 2005.