

Amphiaraos Chthonios between Greeks, Etruscans and Apulians

Chiara Terranova

Doi:10.5901/ajis.2015.v4n1p495

Abstract

In Greek religion for some mythical figures the death represents the most important stage of transition to a new world and a new divine status: in particular, the death of Greek manteis justifies their original chthonic nature. In this paper we show how in Amphiaraos and in his worship each element of the myth and ritual points out a complex figure of heros and daimon, which is transformed, leaving gradually the original heroic world and taking the final aspect of a god.

Keywords: heros, daimon, Amphiaraos, Baltimore, death

Ut subitus vates (sc. Amphiaraus) pallentibus incidit umbris / letiferasque domos orbisque arcana sepulti / rupit et armato turbavit funere manes, / horror habet cunctos, Stygiis mirantur in oris / tela et equos corpusque novum (Stat. *Theb.* VIII, 1-5). Nella Grecia antica per alcune figure mitiche il momento della morte rappresenta una fase di transizione ad un nuovo universo e ad un nuovo *status*, quello divino: in particolare, la morte dei *manteis* giustifica la loro originaria natura, che assegna loro funzioni e capacità proprie della Terra. Nella figura di Anfiarao¹, eroe della guerra combattuta dai Sette contro Tebe, e nel culto che gli fu dedicato in Grecia ogni elemento mitico e rituale ci pone di fronte ad una immagine estremamente complessa di *heros* e di *daimon*, che subì nel corso dei secoli un importante processo evolutivo, abbandonando gradualmente quanto lo legava all'originario mondo eroico per assumere la definitiva *facies* di un dio. Nell'ambito della religione greca, infatti, i confini fra eroico e demonico sono molto sottili e le nozioni di *heros*, *daimon* e *theos* possono definire, in alcuni casi, "fasi" non nettamente distinte - ma fra loro molto vicine - della storia di un personaggio mitico: la "percezione" che gli antichi ebbero di Anfiarao come *heros* e *daimon* appare, a prima vista, coerente con quanto le fonti letterarie, dall'VIII sec. a.C., sostengono sul *daimon*, cui fa capo un complesso insieme di credenze religiose e pratiche culturali riferibili a figure sovrumane non collocabili sullo stesso piano d'azione degli dèi, né tantomeno dotate delle medesime competenze e funzioni, ma poste in una dimensione "intermedia" fra l'umano ed il divino. Tuttavia, ad un attento esame della documentazione in nostro possesso si può ritenere che quanto di un *daimon* possa essere presente nella figura di Anfiarao sia esclusivamente ravvisabile nel suo carattere "intermedio" fra l'umano e il divino e alla sua funzione tutelare verso la comunità. Ciò che potrebbe accostare l'eroe argivo ad un demone tutelare della comunità dipenderebbe, inoltre, dalle modalità della sua scomparsa sotto terra, avvenuta durante la sua fuga da Tebe, quando la terra si aprì e lo inghiottì: è dalla scomparsa di Anfiarao che dobbiamo partire per una valutazione storico-religiosa della sua figura, nella quale convivono una serie di "stratificazioni" di caratteri e funzioni che i secoli e le esigenze politiche, sociali e religiose di numerose culture hanno gradualmente depositato.

Eroe melampodide, figlio di Oicle e di Ipermestra², Anfiarao sembra avere ricevuto, secondo la tradizione mitica filiasia, la capacità di vaticinare trascorrendo la notte presso il locale *mantikos oikos*³: la capacità di vaticinare, dunque, non è innata in Anfiarao ma è riconducibile ad un ben preciso momento della sua vita. Prima della guerra contro Tebe, Anfiarao è ricordato tra i guerrieri che presero parte alla spedizione degli Argonauti⁴ e tra coloro che parteciparono alla Caccia Calidonia⁵. Quando le lotte intestine per il possesso del regno argivo ebbero fine, fu stipulato un accordo tra Anfiarao e Adrasto, che rivendicava il regno - suggellato dalle nozze di Anfiarao con Erifile, sorella di Adrasto - secondo il quale, nel caso di ulteriori dispute fra loro, i due eroi si sarebbero rimessi al giudizio della donna⁶. Tuttavia, l'indovino fu costretto a partire per la guerra contro Tebe a causa della corruzione di Erifile, che aveva precedentemente accettato il

¹ Cfr. in proposito Terranova 2008, 2013a, 2013b, 2013c e 2013 d.

² Hom. *Od.* XV, 238-253; Hes. *Cat.* I, 19, 34-38 (fr. 22, 34-40 (8-39: P. Oxy. 2481 fr. 5 [b] col. II).

³ Paus. II, 13, 7.

⁴ Ps. *Apollod.* I, 9; *Dei(I)ochus Cyzicenus* in FGrHist. 471.

⁵ Paus. VIII, 45, 6-7; Ps. *Apollod.* I, 8. Si veda, su questo aspetto in particolare, Terranova 2013c.

⁶ *Diod.* IV, 65, 5-8; Ps. *Apollod.* III, 6, 2-3.

monile di Armonia⁷ da Polinice, facendosi corrompere e dandogli in cambio il marito Anfiarao, che sapeva bene che in quella guerra avrebbe trovato la morte (Fig. 1). Anfiarao, quindi, prima di partire, affidò al figlio maggiore Alcmeone il compito di vendicare la sua morte (Fig. 2), uccidendo la madre⁸ (Figg. 3-4). Lo scontro decisivo si ebbe nei pressi del fiume Ismeno e Adrasto fu il solo a sopravvivere⁹. Nel corso della ritirata dell'esercito, infatti, Anfiarao, inseguito dal tebano Periclimeno, attraverso l'*eschafia* tebana e, nei pressi di Cnopia¹⁰, il carro di Anfiarao, guidato dall'auriga Batone, sprofondò nelle viscere della terra¹¹ (Fig. 5).

A questa specifica "tipologia" di morte/scomparsa si riconducono alcune figure del mito greco, poste sotto un denominatore comune che le dota di specifiche caratterizzazioni toniche e di importanti funzioni mantiche: fra queste si distinguono Anfilocco, figlio minore di Anfiarao, Altemene, Ceneo¹² e Trofonio. Tuttavia, la documentazione di cui disponiamo è principalmente di natura iconografica, poiché, in seguito all'associazione del culto anfiareo a quello asclepio¹³ - già attestata negli ultimi anni del V sec. a.C. - si tentò di eliminare dalla figura mitica di Anfiarao e dai gesti rituali riconducibili al suo culto ogni traccia delle sue originarie peculiarità, che, ciononostante, non sono mai del tutto scomparse. Infatti, che Omero - unico nella lunga tradizione letteraria relativa al mito anfiareo - gli avesse assegnato l'epiteto di *laossoos*¹⁴ (con cui lo stesso poeta aveva designato, in altre occasioni, divinità guerresche quali Ares, Eris, Atena ed Apollo), risulta assai singolare, data la moderatezza del temperamento dell'indovino, che le fonti successive ad Omero descrivono come una delle caratteristiche distintive della sua personalità¹⁵. Il singolare utilizzo di questo epiteto - unito agli altri dati che in questa sede saranno oggetto specifico della nostra attenzione - ci consente di pensare ad un'originaria inclusione di Anfiarao nel novero di quelle figure sovrumane riferibili agli ambiti della guerra e della discordia. Anche Esiodo si riferisce ad Anfiarao come ad un *duce di popoli, condottiero di molti eserciti, valente nell'assemblea, valente in battaglia, buono nell'animo suo e caro agli dèi*¹⁶, e in proposito, si osservi come il figlio maggiore di Anfiarao, Alcmeone, sia definito dallo stesso Esiodo con il medesimo epiteto del padre, ovvero come *guida di popoli* (λαῶν ἄγων)¹⁷: l'espressione rimanda all'omerico *laossoos* ed all'*anax despotes* di uno degli *epigrammata* onorari¹⁸ rinvenuti presso l'Anfiareo di Oropo e composti in onore di Anfiarao, venerato dagli Oropii come un dio¹⁹. Se volgiamo, poi, la nostra attenzione ai nomi di "Anfiarao" e di tutti coloro che ne hanno animato la vicenda, si legge in essi un filo di continuità rappresentato dal costante riferimento all'ingiuria, alla maledizione ed alla vendetta: nel nome di "Anfiarao" è

⁷ Diod. IV, 65, 5-8; Ps. Apollod. III, 6, 2-3; Ps. Hyg. Fab. LXXIII. Per quanto riguarda il dono ai tempi di Omero e nelle società elleniche ed anelleniche di epoca successiva si veda Mastrocinque 1996, pp. 9-19.

⁸ Cfr. Ps. Apollod. III, 6, 8; Hellan. in FGrHist. 4, 323a, 601a, 645a, 687a; Soph. Alkm. 108 (104); Arist. Nic. 1110a, 26 (Eur. Alkm. Psoph. 69, Collard-Cropp); Schol. Pind. Nem. IV, 32 (Eur. Alcm. Psoph. 70 Collard-Cropp); Schol. Eur. Andr. 687; Ov. Met. 401-417.

⁹ Diod. IV, 65, 5-8; Ps. Apollod. III, 6, 2-3.

¹⁰ Strabo. IX, 2, 10.

¹¹ Pind. Ol. VI, 13-30; Paus. I, 34, 2; Philostr. Im. I, 27, 1-2 (οὔτοι μὲν οὖν ἐτέρου λόγου κελεύει δὲ ἡ γραφή βλέπειν ἐς μόνον τὸν Ἀμφιάρεων φεύγοντα κατὰ τῆς γῆς αὐτοῖς στέμμασι καὶ αὐτῇ δάφνη καὶ οἱ ἵπποι λευκοὶ καὶ ἡ δίνη τῶν τροχῶν σπουδῆς ἐμπλεως: il testo è tratto da Page-Capps-Rouse 1931, pp. 104-107); Stat. Theb. VII, 771-789; Ps. Hyg. Fab. LXVIII.

¹² Su Ceneo cfr. Delcourt 1953, pp. 129-150. Sulla scomparsa di Ceneo si veda, invece, lo stamnos attico a figure rosse attribuito al "Pittore di Kleophrades" (Ceneo nella Centauromachia), 490/480 a.C. ca., Parigi, Musée du Louvre, inv. Louvre G55. Fonte: <http://www.theoi.com/Gallery/O12.6.html>.

¹³ IG. II², 333; IG. II², 4441. Cfr., in proposito, Terranova 2013a.

¹⁴ Cfr. Nazari 1961, s.v.; TLG, s.v.: *populum servans/concilians*; Terranova 2013d, pp. 11-32.

¹⁵ Terranova 2013b.

¹⁶ Hes. Cat. I, 19, 34-38 (fr. 22, 34-40 (8-39: P. Oxy. 2481 fr. 5 [b] col. II): Δ[ί]α δ' Ἰγέρμηστρα λαῶν ἄγων Ἀμφιάρονον γε[ί]νατ' Οἰκλήος θαλερὸν λέχος εἰσαναβάσα Ἄ[ρ]γιεῖ ἐν ἵπποβότῳ πολέων ἡγήτορα λαῶν· ὅς ἀγαθὸς μὲν ἔην ἀγορῆ, ἀγαθὸς δὲ μάχεσθαι ἐ[σ]θλὸς δ' ἔν πρᾶτιδεσσι, φίλος δ' ἦν ἀθανάτοισι (Il testo greco e la traduzione italiana sono tratti da Colonna 1977, pp. 143-144.)

¹⁷ Hes., Cat., fr. 192.

¹⁸ I. Oropos, n° 301, l. 10 (ὦ δέσποτ' ἄναξ), 335-322 a.C.: parte inferiore di una stele frammentaria in marmo pentelico, reimpiegata nelle terme dell'Anfiareo di Maurodelesi (Oropia), che contiene un epigramma votivo ad Amphiaraios. Il mantis Amphiaraios, infatti, anche nell'ampio repertorio delle fonti letterarie e papiracee a lui relative (Terranova 2013c) risulta più volte menzionato tramite l'appellativo non casuale di (*w*)anax. Ora, è indubbio che, come la storia degli studi sulle molteplici valenze semantiche di wanax ha finora mostrato, il termine possedeva, almeno in origine, una specifica valenza religiosa, designando a Cipro il paredro di una Grande Madre mediterranea, chiamata wanassa. Tuttavia, in epoca storica, il sostantivo wanax fu utilizzato, già in Omero (Il. I, 390), per definire la sovranità di Apollo (L. Rocci, s.v. anax) e di Zeus. Tuttavia, come precisa lo stesso Rocci, nei casi in cui il sostantivo sia unito ad altri titoli - tra i quali despotes - si vuole attribuirlo a numi sovrani e padroni onnipotenti (cfr. L. Rocci, s.v. anax).

¹⁹ Terranova 2013c.

possibile individuare, infatti, le tracce della “doppia maledizione” (*amphi-ara*), descritta da Eschilo²⁰, che il *mantis* pronunciò contro Tideo, suo compagno nella guerra contro Tebe, e maledicendo per due volte il figlio di Edipo, Polinice, il cui nome significa, infatti, “il più volte maledetto” (*neikos*)²¹, per averlo costretto a prendere parte ad una guerra nefasta, nella quale egli sapeva che avrebbe trovato la morte. Il nome rimanda, inoltre, ad Ara/Arai, *daimones* della maledizione e della vendetta - per molti aspetti assimilabili alle Erinni - attestate solo nelle fonti letterarie, da Omero alle tragedie attiche di V secolo. Abbiamo, poi, rilevato un significativo riscontro all'associazione eschilea “*deinos-Amphiaraos*”²² in due passi nei quali risulta documentato il nesso *deinos-ara*: infatti, in Plutarco²³ si dice Ἄρας ἐπήρατο δεινὰς αὐτῶ καὶ φρικώδεις καὶ δεινούς τινας θεοὺς καὶ ἀλλοκότους ἐπ'αὐταῖς καλῶν καὶ ὀνομάζων, ma ciò che risulta ancor più significativo è che la *Potnia* Arà, come la definisce Sofocle²⁴, è sempre affiancata dalle Erinni. Al nome di Araj risponde, infine, un antico dio armeno della guerra (cfr. anche il greco Ares), che presenta i tratti di un dio che muore e che risorge a nuova vita²⁵.

Le fonti letterarie romane, soprattutto a partire dagli anni compresi tra il I sec. a.C. ed il I d.C., enfatizzarono la descrizione della scomparsa del vate, ora ponendosi in stretta continuità con la tradizione anfiarea ellenica successiva ad Omero (si vedano Stazio e Pseudo-Igino²⁶), ora accentuandone l'aspetto umano del rimpianto, dell'eroismo e della morte. L'Anfiaraio staziano, eroe e condottiero di eserciti è chiamato a combattere *more belli*, costretto a difendere sé stesso, dissimulando la consapevolezza di essere destinato morire: come nell'arcaica testimonianza di Omero, Apollo è presente, e non solo per il rapporto privilegiato che lo lega all'indovino: anche l'Apollo staziano viene “umanizzato” ed avvicinato alle esigenze della gente comune che, già nel I sec. a.C., avvertiva sempre più la lontananza ed il distacco degli dèi dal proprio mondo: vediamo, perciò, Apollo sedere accanto al suo *mantis*²⁷. Inoltre, il particolare che, nel mito di Ceneo, pone in risalto l'atto di colpire il suolo “con il piede diritto” costituisce un elemento essenziale anche nel culto anfiareo, essendo un atto rituale necessario ad evocare l'indovino dal mondo sotterraneo. Questo specifico aspetto costituisce un'importante traccia della “percezione” di Anfiaraio quale *hypochthonios*, essere sovrumano distinto dagli uomini non solo per le sue capacità di prevedere gli eventi futuri ma anche per le modalità della sua “scomparsa” dal mondo degli uomini, che ne determinarono la nuova funzione di nume tutelare della comunità. Significativi rimandi al culto di un Anfiaraio *Chthonios*, per molti aspetti accostabile a Tronfio di Lebadea, sono già presenti nella frammentaria tragedia sofoclea degli *Epigonoï*, in cui si faceva riferimento all'esistenza di questo gesto rituale per evocare i *katachthonioi*. Secondo Cicerone²⁸, inoltre, Cleante, allievo dello stoico Posidonio, invocava Anfiaraio, riecheggiando la concezione sofoclea dell'incolmabile contrasto tra gli uomini e gli dèi, nella quale la Terra si presentava come sede primigenia di potenze sovrumane e divine dalla volontà imprevedibile ed imperscrutabile: vi era la certezza, pertanto, che il culto anfiareo fosse un culto consacrato ad un nume sotterraneo, cui erano assegnate funzioni tutelari rispetto al mondo degli uomini.

²⁰ Aesch. Sept. 778-792: Ἡ τοῖον ἔργον καὶ θεοῖσι προσφιλές, καλὸν τ'ἀκοῦσαι καὶ λέγειν μεθυστέροις, πόλιν πατρῶων καὶ θεοῦς τοὺς ἐγγενεῖς πορθεῖν, στρατεύμ'ἐπακτὸν ἐμβεβληκότα· μητρὸς τε πηγὴν τίς κατασβήσει δική; Πατρίδ' ἑ γὰρ αἰσῆς ὑπὸ σπουδῆς δορὶ ἀλοῦσα πῶς σοι ζύμμαχος γενήσεται; Ἔγωγε μὲν δὴ τήνδ'ε πιανῶ χθόνα, μάντις κεκευθῶς πολεμίας ὑπὸ χθονός. Μαχώμεθ', οὐκ ἄμιμον ἐλπίζω μόρον (“davvero tale impresa è cara agli dèi, bella ad udirsi ed a narrarsi ai posteri, distruggere la città paterna e gli dèi indigeni, scagliandovi dentro un esercito straniero, quale giustizia estinguerà la fonte che ti ha dato origine? E la terra patria conquistata dalla lancia grazie al tuo zelo come ti sarà alleata? Quanto a me, ingrasserò questo suolo, io, l'indovino, sepolto in suolo nemico. Combattiamo, non mi attendo una morte ingloriosa”). Il testo greco e la traduzione italiana sono tratti da Morani-Morani 1998, pp. 218-223. Sul prosieguito dei versi sopra riportati e sulla nozione di “maledizione” che l'opera riporta si veda Novelli 2008, pp. 11-22.

²¹ Aesch. Sept. 568-579: ΑΓ. Ἐκτον λέγοιμ' ἄν ἄνδρα σωφρονέστατον ἀλκήν τ' ἄριστον μάντιν, Ἀμφιάρεω βίαν· Ὀμολωσίην δὲ πρὸς πύλαις τεταγμένος κακοῖσι βάζει πολλὰ Τυδέως βίαν· τὸν ἀνδροφόντην τὸν πόλεως ταρακτορα μέγιστον Ἄργει τῶν κακῶν διδάσκαλον Ἐρινύος κλητῆρα, πρόσπολον Φόνου κακῶν δ' Ἀδράστῳ τῶν δὲ βουλευτήριον καὶ τὸν σὸν αὐθις πρὸς μόρον ἀδελφεὸν ἐξυπιάζων ὄνομα Πολυνείκου βίαν [ἴδ' ἔν τελευτῇ τοῦτον]· ἐνδοτούμενος] καλεῖ. (Messaggero: “Ti parlerò del sesto, uomo molto saggio ed eccellente in battaglia, un indovino, la forza di Anfiaraio: posto davanti alla porta Omoloide ripetutamente rimprovera la forza di Tideo, l'omicida, il perturbatore della città, grandissimo maestro di sciagure per Argo, evocatore di Erinni, sacerdote di morte e consigliere di queste sventure per Adrasto. Poi (sc. Anfiaraio) chiama tuo fratello, il forte Polinice, conforme al suo destino”). Il testo greco e la traduzione italiana sono tratti da Morani-Morani 1998, pp. 218-223.

²² Aesch. Sept. 595-596: τοῦτῳ σοφούς τε κάγαθοὺς ἀνηρέτας πέμπειν ἔπαινώ. Δεινὸς ὃς θεοῦς σέβει. Il testo greco è tratto da Morani-Morani 1998, pp. 218-223.

²³ Crass. 16.

²⁴ Soph. El. 111.

²⁵ Lurker 1989, s.v.

²⁶ Stat. Theb. VII, 771-789; VIII, 1-13; 84-89; 99-122; 127-146; 170-207; 275-285; Ps. Hyg. Fab. LXVII.

²⁷ Stat. Theb. VII, 771-789.

²⁸ Cic. Tusc. Disp. II, 60.

È fra la mai tramontata coscienza ellenica della natura infera di Anfiarao e quella romana - che ne ricorda l'evocazione da parte di Posidonio mediante i medesimi gesti rituali ricordati, quattrocento anni prima, da Sofocle - che si pone una limitata serie di crateri apuli, databili al IV sec. a.C., sui quali Anfiarao appare sempre rappresentato insieme ad Ecate, Ade e Persefone (Fig. 6²⁹). Su un cratere apulo, opera del "Pittore di Baltimora"³⁰, è rappresentato, inoltre, per la prima volta il colloquio di Anfiarao con Ade, dio degli Inferi (Fig. 8), cui Stazio sembra essersi ispirato, alcuni secoli dopo, per la sua descrizione dell'*Amphiarou katabasis*. Tuttavia, la "percezione" funeraria di Anfiarao, più volte documentata nell'iconografia apula, fu probabilmente tratta e rielaborata dalla tradizione religiosa etrusca, che, nel V sec. a.C., aveva raffigurato per la prima volta, su uno specchio vulcense (Fig. 9), Amphiare alla destra di una Lasa, demone femminile dell'Ade etrusco³¹. Tra il 340 ed il 320 a.C. nella Tomba François (Figg. 10-11) Anfiarao, pur non essendo mai rappresentato - come in Apulia - di fronte ad Ade, era, ormai, a tutti gli effetti, insieme a Sisifo (etrusco Sisphe; greco Sisphe), un abitante degli Inferi.

Se l'episodio della "Partenza di Anfiarao" rappresentò uno dei più noti *topoi* iconografici della produzione vascolare attica fin dal 675/650 a.C.³² - che negli anni successivi, grazie all'intenso circuito di scambi e conversazioni culturali fra i popoli del Mediterraneo, si diffuse ampiamente in diversi contesti politici e storico-religiosi - nel più ristretto ambito della produzione vascolare apula, il mito dell'eroe/dio argivo fu recepito, assimilato e reinterpretato sotto l'ampio influsso dell'*interpretatio* etrusca, che già nel VI e nel V sec. a.C. aveva mostrato un Anfiarao "ctonio" ignoto all'Attica, circondato da esseri mostruosi e creature ibride che lo contestualizzano in ambientazioni tipicamente inferi. Il contatto Etruschi-Apuli dal quale scaturì la figura dell'Anfiarao *Chthonios*, pertanto, avvenne probabilmente negli anni compresi fra il 340 ed il 300 a.C. ca. La rappresentazione, sul cratere apulo di Basilea, di altre importanti figure mitiche strettamente connesse all'universo sotterraneo (come Ecate ed Ermes), offrirà alla coscienza religiosa dei secoli successivi il necessario supporto a quanto riferito da Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes*³³ e, secoli dopo, alla redazione del PGM IV, nel quale il mago pronunciava l'invocazione ad Anfiarao *Chthonios*, la cui "identità" si distingue nettamente da un'anonima massa di *heroes*. Nelle *Il. 1444-1451* del *Papyrus Graeca Magica IV* (IV sec. d.C. ca.)³⁴, all'interno della quale è possibile rilevare uno dei momenti più significativi dell'amalgama religioso che caratterizzò quest'epoca, si trova

²⁹ Si veda, comunque, anche la fig. 7.

³⁰ Il "Pittore di Baltimora", vissuto nell'ultimo quarto del IV a.C., prende il nome da un'opera conservata presso il Walters Art Museum di Baltimora (Maryland). Il suo laboratorio si trovava a Canosa e le sue opere consistono di crateri a volute, anfore, *loutrophoroi* e *hydriai* con scene sepolcrali, mitologiche e dionisiache, o di vita quotidiana. Per la bibliografia relativa al "Pittore di Baltimora" cfr. il resoconto sintetico nel website del Getty Museum; Hirschmann 1997, col. 429; Trendall 1991, pp. 115-118.

³¹ Sulla Lasa cfr. la monografia della Rallo (1974). Una bella raffigurazione di Vanth è riscontrabile nella statuetta bronzea (424/400 a.C.), proveniente dal monte Vesuvio ed attualmente conservata a Londra, British Museum, inv. Bronze 1449 (Fonte: Database British Museum).

³² Cfr. Atene, Museo Archeologico Nazionale, inv. 17762, 675-650 a.C., Chessboard-Painter (Fonte: *iconiclimc*). Allo stato attuale delle nostre conoscenze, gli anni compresi tra il 675 ed il 650 a.C. costituiscono il t.a.q. per la conoscenza del mito anfiareo - e in particolare dell'importante *topos* iconografico della "Partenza dell'eroe" per la guerra - nella Grecia di epoca arcaica: è ad Atene che possiamo ascrivere, infatti, sulla base della documentazione attuale, la paternità di un repertorio iconografico molto arcaico che tanta eco ebbe, nei secoli successivi, in numerosissimi ambienti del Mediterraneo. Se la compresenza di tale schema iconografico, nel VI sec. a.C., sulle anfore tirreniche in Etruria e su affreschi parietali di tombe principesche in Asia Minore (si tratta dell'affresco ionico-anatolico del 525 a.C., rinvenuto a Kizilbel - a sud-ovest di Elmali, Licia nord-orientale - e visionabile in LIMC I, 2, p. 704: sul muro ovest della tomba di Kizilbel scavata dalla Mellink [1979, p. 492, fig. 9] è visibile una scena di partenza di Amphiaros, da confrontare con il guerriero dipinto sul muro nord della tomba di Karaburun - a nord-ovest di Elmali - in una scena di fuga dalla battaglia) ci aveva fatto intuire la possibilità di scambi culturali fra i due popoli nel corso di quegli anni, l'attestazione di questo specifico episodio del mito dell'eroe argivo su un considerevole numero di anfore tirreniche ci aveva fatto supporre, in pari tempo, la sua necessaria presenza in ambiente attico nei secoli precedenti. Il reperto del 675-650 non solo conferma quanto avevamo supposto, ma getta nuova luce sul ruolo giocato da Atene, che, fin dalla prima metà del VII sec. a.C., fu attiva protagonista della storia del mito e del culto anfiarei. Sull'affresco in questione si veda Terranova 2013b, in corso di stampa. Le attestazioni ad Olimpia (610-600 a.C.), Taso (600-550 a.C.) e Delfi (570 a.C.) rappresentano le successive tappe della diffusione del *topos* della "Partenza di Amphiaros" prima che il re Cresò (596-547 a.C.) si recasse a consultare un già affermato mantello consacrato ad Anfiarao a Tebe (Herod. I, 46, 2-3; 49; 52).

³³ Cic. Tusc. Disp. II, 60.

³⁴ PGM IV, ll. 1444-1451: 'Ερμῆ χθόνιε καὶ Ἐκάτῃ χθόνια καὶ Ἀχέρων χθόνιε καὶ ὤμοφάγοι χθόνιοι καὶ θεῆ χθόνιε καὶ ἦρωες χθόνιοι καὶ Ἀμφιάραι χθόνιε καὶ ἀμφίπολοι χθόνιοι καὶ πνεύματα χθόνια καὶ Ἄμαρτια χθόνιοι καὶ Ὀνειροὶ χθόνιοι (...): O Hermes guida di anime, ed Ecate sotterranea, e Acheronte sotterraneo e demoni mangiatori di carne, e dio sotterraneo ed eroi sotterranei e Anfiarao sotterraneo e ministri sotterranei del volere divino e spiriti sotterranei e Peccati sotterranei e Sogni ctonii, e gli Orchi sotterranei (...). La traduzione italiana è dell'autore.

un lungo elenco di nomi di divinità ctonie, *daimones* e personificazioni varie, che, chiamate ad intervenire direttamente sulle sorti di colui che ne richiedeva l'aiuto, si presentano cariche di molteplici e specifiche valenze religiose. La prima linea e buona parte della seconda riportano i nomi di due divinità ben note alla tradizione religiosa ellenica, anche se per molti aspetti le loro caratterizzazioni risultano complesse ed ancora da decifrare. Ermes, oltre a presiedere ad ogni azione qualificata come "magica" è un *theos chthonios* ed uno *psychopompos*³⁵: è alla sua specifica funzione di guida delle anime nell'oltretomba che deve riferirsi, in questo caso, l'epiteto di *chthonios*, che lo designa quale abitatore del mondo sotterraneo proprio perché essenziale tramite fra l'universo degli uomini e quello delle *psychai*. Ecate rappresenta, come Hermes, una delle personalità divine più complesse del *pantheon* greco, figura poliedrica, forse proveniente dalla Caria, che assolveva nella religione greca una ricchissima serie di funzioni, per lo più convergenti nella sua essenziale mansione di *thea chthonia*³⁶. La sua posizione all'interno della formula magica al fianco di una divinità quale Ermes potrebbe essere giustificata non solo per la sua rilevante presenza nel novero dei numi sotterranei (Fig. 12), ma più precisamente in alcune specifiche funzioni che accomunano ancor più strettamente i due dèi: fra queste vi è quella di soprintendere alle vie ed ai crocevia e di guidare il defunto nel regno degli Inferi. Nota è, in tal senso, la funzione di Ermes quale *custos viarum*, come sono altrettanto noti gli epiteti di *Enodia* e di *Trioditis* assegnati ad Ecate, raffigurata come tricolore a partire dal V sec. a.C. ca. Fu proprio con il nome di *Trivia* che successivamente giunse in Italia, dove fu ancora una volta associata alla protezione dei crocevia. Ecate appare seguita da Acheron *Chthonios*, personificazione del celebre fiume infero già menzionato nell'*Odissea*³⁷. Seguono ancora alcune personificazioni, quali i Peccati ed i Sogni, esseri mostruosi come gli Orchi, ed infine, i *daimones*, i morti e le anime di tutti gli uomini. In conclusione, è evidente come non sia stata qui osservata alcuna accuratezza nell'elenco delle divinità e degli esseri sovrumani, che appare casuale, né che, tantomeno, sia stato utilizzato un preciso e coerente ordine gerarchico che, secondo quanto voluto dalla tradizione letteraria fino a pochi secoli prima, ponesse gli dèi fra i primi nomi invocati collocando gli *thnetoi* alla fine, e comprendendo in posizione "intermedia" i demoni e gli eroi. Questi ultimi sono menzionati quasi subito, accanto al *theos chthonios*, che appare privo di una sua precisa identità, ed ai demoni si fa esplicito riferimento solo alla fine della formula, tra i morti e le anime di tutti gli uomini. Tuttavia, si deve osservare anche la speciale attenzione che il mago, al quale spettava il compito di pronunciare le *voces magicae*, mostrava nel distinguere l'Anfiarao *Chthonios* da un'indistinta massa di *heroes*. Ciò ci consente di pensare che, nell'Egitto del IV sec. d.C., il redattore fosse pienamente cosciente del fatto che Anfiarao fosse un abitante del mondo sotterraneo e che fosse certamente degno di ogni riguardo, se appare menzionato in maniera chiara e distinta rispetto ad un anonimo gruppo di *heroes*. La sua presenza con funzioni ctonie dà ulteriore conferma a quanto abbiamo finora sostenuto: l'Anfiarao *Chthonios*, attestato nel PGM IV è il frutto di una lunga tradizione mitografica che l'epoca imperiale ereditò dall'età arcaica.

³⁵ Si vedano, in proposito: la *lekythos* attica su fondo bianco a figure nere del "Pittore di Saffo", raffigurante una scena di *psychostasia* nella quale Ermes è rappresentato tra Memnone e Achille durante la guerra troiana. Datazione sconosciuta, ma sembra tuttavia ascrivibile al periodo arcaico; il cratere *pestano* a calice a figure rosse attribuito a "Python" (Cadmò ed il drakon: Hermes è rappresentato con caduceo e petaso, mentre osserva la scena), 360/340 a.C. Provenienza sconosciuta. Parigi, Musée du Louvre, inv. Louvre N 3157; la *lekythos* attica a figure rosse su fondo bianco attribuita al "Pittore della phiale" (Hermes *psychopompos* siede su una roccia), 425 a.C. Provenienza sconosciuta. Monaco, Antikensammlungen, inv. Munich 2797; la *lekythos* attica a figure rosse su fondo bianco attribuita al "Pittore della Morte" (Hermes *psychopompos* accompagna l'anima di una donna presso la barca di Caronte), 450 a.C. ca. Provenienza sconosciuta. Atene, Museo Archeologico Nazionale, senza numero di inventario; particolare da *lekythos* attica a figure rosse su fondo bianco, Hermes *psychopompos* incontra Caronte, datato al periodo classico. Provenienza sconosciuta. Atene, Museo Archeologico Nazionale, senza numero di inventario; la *lekythos* attica su fondo bianco del "Pittore di Tymbos" (Caronte), 500/450 a.C. Provenienza sconosciuta. Oxford, Ashmolean Museum, inv. Oxford V547.

³⁶ Cfr. le recenti monografie di Zografou 2010 e Carboni (in corso di stampa). Su un frammento («Frammento Fenicia»), di cui non sono noti né il luogo di provenienza né quello di conservazione, citato da Marina Pensa (1977, p. 25, s.v. «Framm. Fenicia»), compare una figura femminile in chitoniscon, con serpenti fra i capelli, una fiaccola per ciascuna mano, al di sopra della quale vi è la scritta Gekata (Gekata = Ge + Hekate?).

³⁷ Hom. Od. X, 513.



Fig. 1. Polinice offre ad Erifile la collana di Harmonia.

Particolare da *pelike* attica a figure rosse del "Pittore di Chicago", 460 a.C. ca. Provenienza sconosciuta. Lecce, *inv.* 570. Fonte: www.mlahanas.de. L'animale raffigurato tra Polinice ed Erifile - a nostro avviso un airone - è presente anche in scene di "Partenza del guerriero" (cfr., ad esempio, la *lekythos* attica a fondo bianco del 440/435 a.C., opera del "Pittore di Atene"). Uno specifico studio sul volatile è stato, inoltre, compiuto da Lewis (2002, p. 164). Tuttavia, non tutti gli uccelli possiedono ancora, per noi, un chiaro significato simbolico e l'airone costituisce uno dei casi più complessi da interpretare. Lo stesso volatile della fig. 1 è presente nei seguenti documenti: *lekythos* attica a fondo bianco, 440/435 a.C., Londra, British Museum, *inv.* D51; *alabastron* attico a fondo bianco del "Pittore di Codro", 460/450 a.C., Palermo, «Collezione Mormino» (Fondazione Banco di Sicilia, presso Villa Zito), *inv.* 796.



Fig. 2. Anfiarao assegna ad Alcmene il compito di vendicare la sua morte.

Cratere attico a campana, 440 a.C. ca. Proveniente da Camarina (Ragusa). Siracusa, Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", *inv.* 18421. Fonte: LIMC I, 2, 1981, n° 26.



Fig. 3. Alcmene uccide la madre Erifile, Rilievo in alabastro (è comunque visibile una Erinni), 150/100 a.C. ca. Proveniente da Volterra (Pisa). Firenze, Museo Archeologico, *inv.* 5741. Fonte: iconiclmc.



Fig. 4. *Il matricidio di Alcmeone.* Gemma in cornelia: sotto la raffigurazione si trova l'iscrizione in greco *Dioskourides*. Collezione del principe Stanislav Poniatwsi, inv. T559. Fonte: Database Beazley.



Fig. 5. *Scomparsa di Anfiarao.* Particolare da cratere a volute del "Pittore di Bologna", 450 a.C. ca. Proveniente da Spina (Valle Trebba, Tomba 579). Ferrara, Museo Archeologico Nazionale, inv. T579 VT. Fonte: *LIMC* I. 2, 1981, s.v. Amphiaraos, n° 38.

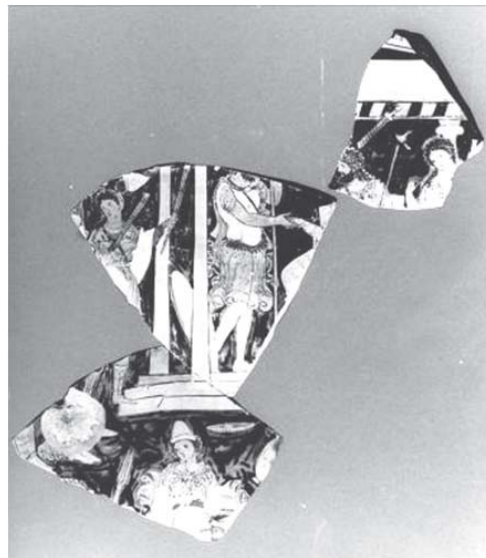


Fig. 6. *Anfiarao negli Inferi?, Naiskos sorretto da 4 colonne doriche: guerriero barbato stante (Anfiarao: dietro di lui lo scudo è appoggiato per terra ad una colonna). Dotato di una lunga asta nella mano sinistra, tende la destra ad Ade (con scettro sormontato da un uccello, un'aquila?), affiancato da Persefone, dotata di fiaccola a quattro bracci. Fuori dal tempio, figura femminile in chitonisco, endromides e fiaccole (Ecate). Nel registro sono visibili solo la punta di una lancia ed un giovane con pilos, chitonisco e clamide. Sullo sfondo una phiale. Frammenti da un vaso a figure rosse del "Pittore di Dario", 325/300 a.C. ca. Provenienza sconosciuta. Mainz, Antikensammlung des Instituts für Klassische Archäologie der Universität (Collezione dell'Università), inv. 185. Fonte: iconclimc.*



Fig. 7. Anfiarao negli Inferi (sullo sfondo la dea Atena?). Frammento da un vaso a figure rosse, 333 a.C.- 300 a.C. Provenienza sconosciuta. Boston, Museum of Fine Arts, inv. 61.113.



Fig. 8. Anfiarao al cospetto di Ade. Cratere a volute apulo del "Pittore di Baltimora", 320/310 a.C. ca. Basilea, Antikenmuseum, inv. BS 464. Provenienza sconosciuta. Prima conservato al Mercato Antiquario di New York ed ora a Basilea. Fonte: LIMC I. 2, 1981, s.v. Amphiaraios, n° 81. Lato A: Collo: carro guidato da quattro cavalli bianchi, sul quale si trova una Erinni alata. Davanti ai quattro cavalli, si trova un'altra Erinni alata, stante. Corpo: naiskos centrale sorretto da tre colonne ioniche, sulla cui parete di fondo sono appese due ruote; all'interno un guerriero barbato stante, con elmo, corazza ed endromides, asta nella mano destra e scudo appoggiato per terra (Anfiarao), in atto di ascoltare un personaggio barbato seduto su un seggio, adornato di ricche vesti, che compie con la destra un gesto allocutorio (Ade). Alla sinistra del naiskos un giovane nudo stante legato (o appoggiato) ad un albero spoglio, ai cui rami è appesa una clamide. Per terra una spada ed un petasos (Piritoo). Accanto a lui figura femminile assisa in chitone ed endromides che regge due fiaccole (Ecate: M. Pensa 1977 la identifica con Dike o con una Erinni). A destra: figura femminile assisa con fiaccole a quattro bracci (Persefone). Accanto a lei Hermes con clamide e kerykeion. Registro inferiore: figura femminile in atto di sollevare una pesante hydria; a seguire, un giovane con petasos, calzari alati e kerykeion, in atto di prendere per le briglie uno dei quattro cavalli che guidano una quadriga, dietro la quale vi è un auriga. Sullo sfondo, due kantharoi e due oinochoai; lato B: offerta ad un cavaliere defunto). Il naiskos raffigurato presenta delle anomalie rispetto alle raffigurazioni presenti sugli altri vasi, poiché negli altri vasi apuli il tempietto si regge solitamente su 2, 4 o 6 colonne ioniche, mentre in questo caso si regge su 3, di cui una in particolare divide le figure di Ade e di Anfiarao.



Fig. 9. *Anfiarao negli Inferi accompagnato da una Lasa e da Aiace.* Ricostruzione dello specchio etrusco (fronte), V sec. a.C. Proveniente da Vulci. Londra, British Museum, inv. 622. Fonte: Database British Museum.



Fig. 10. *Anfiarao, appoggiato ad una roccia, osserva Sisifo.* Affresco etrusco proveniente dalla Tomba François, 340/320 a.C. Roma, Villa Albani. Fonte: LIMC I. 2, s.v. Amphiaraos.



Fig. 11. *Anfiarao, appoggiato ad una roccia, osserva Sisifo.* Ricostruzione della scena raffigurata nell'affresco etrusco proveniente dalla Tomba François, 340/320 a.C. Roma, Villa Albani.



Fig. 12. *Ecate dadofora*. Particolare dal cratere apulo del "Pittore di Baltimora", inv. BS 464, 320/310 a.C. ca. Basilea, Antikenmuseum. Provenienza sconosciuta. Fonte: LIMC I. 2, 1981, s.v. Amphiaraios, n° 81.

Bibliografia

- Carboni (cds): R. Carboni, *Dea in limine. Culto, immagine e sincretismi di Ecate nel mondo greco e microasiatico*, Verlag Marie Leidorf, Rahden/Westf., in corso di stampa.
- Colonna 1977: A. Colonna (a cura di), *Opere di Esiodo*, Torino 1977, pp. 143-144.
- Delcourt 1953: M. Delcourt, *La légende de Kaineus*, RHR 144.2, 1953, pp. 129-150.
- Hurschmann 1997: R. Hurschmann, *Baltimore-Maler*, in *Der Neue Pauly* (1997), col. 429.
- Lewis 2002: S. Lewis, *The Athenian Women: an Iconographic Handbook*, London 2002, p. 164.
- Lohmann 1986: H. Lohmann, *Der Mythos des Amphiaraios auf apulischen Vasen*, *Boreas* 9, 1986, pp. 72-76.
- Lurker 1989: M. Lurker, *Dizionario di angeli, demoni e dèi*, tr. it. Monferrato 1989 (già edito con il titolo di *Grande Dizionario Illustrato. Dèi, Angeli, Demoni*), s.v. Araj.
- Mastrocinque 1996: A. Mastrocinque, *Il dono nel mondo greco: dallo "status symbol" ai processi per corruzione*, in M. Sordi (a cura di), *Processi e politica nel mondo antico*, Milano 1996, pp. 9-19.
- Mellink 1979: M. Mellink, *Fouilles d'Elmalı, en Lycie du Nord (Turquie). Découvertes préhistoriques et tombes à fresques, communication du 29 juin 1979*, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 123^e année, n. 3, 1979, pp. 476-796.
- Morani-Morani 1998: G. Morani-M. Morani (a cura di), *Tragedie e frammenti di Eschilo*, Torino 1998, pp. 218-223.
- Nazari 1961: O. Nazari, *Dialetto omerico: grammatica e vocabolario*, Torino 1961, s.v. *seuo*.
- Novelli 2008: S. Novelli, *Autoocecamento ed amare maledizioni: nota ad Aesch. Sept. 778-792*, *QUCC* 89/2, 2008, pp. 11-22.
- Pensa 1977: M. Pensa, *Rappresentazioni dell'oltretomba nella ceramica apula*, Roma 1977.
- Rallo 1974: L. Rallo, *Lasa, iconografia e esegesi*, Firenze 1974.
- Rocci: L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Roma 2011, s.v. *anax*.
- Schmidt 2000: M. Schmidt, *Aufbruch oder Verharren in der Unterwelt? Nochmals zu den apulischen Vasenbildern mit Darstellung des Hades*, *AntK* 43, 2000, pp. 86-100.
- Terranova 2008: C. Terranova, *Ἀμφίδροχοι μάντιοι Ὄν περὶ κἄρι f...lei ZeÜj t'a,g...okoj ka` ApÖllwn panto...hn filóthta (Hom. Od. 244-245). Gli oracoli e il Mythos nella Grecia di IV e III sec. a.C. Studi sull'antico culto di Amphiaraios ad Oropos*, *SMSR* 74, 2008, pp. 159-192.
- Terranova 2013a: C. Terranova, *La religione come elemento unificante nei rapporti tra popoli e culture: alcune osservazioni su tre aspetti del mito e del culto anfiareo*, in G. Sfameni Gasparro-A. Cosentino-M. Monaca (a cura di), *Atti del 9th EASR Conference and IAHR Special Conference, La religione nella storia della cultura europea. Religion in the History of European Culture* (Messina, Facoltà di Lettere e Filosofia, 14-17 Settembre 2009), Palermo 2013, pp. 159-172.
- Terranova 2013b: C. Terranova, *Tra cielo e terra. Il mito ed il culto di Amphiaraios nel Mediterraneo antico*, in *Atti del GiMeD. Giornate Messinesi dei Dottorandi e dei Giovani Ricercatori di Scienze dell'Antichità* (Messina, Facoltà di Lettere e Filosofia, 6-8 luglio 2011), Messina, in corso di stampa.
- Terranova 2013c: C. Terranova, *Tra cielo e terra. Amphiaraios nel Mediterraneo antico*, Roma 2013.
- Terranova 2013d: C. Terranova, *Il mito di Amphiaraios in età omerica fra costruzione e destrutturazione*, *QUCC* 103.1, 2013, pp. 11-32.
- Trendall 1991: A. D. Trendall, *Rotfigurige Vasen aus Unteritalien und Sizilien. Ein Handbuch*, Mainz 1991, pp. 115-118.

Zografou 2010: A. Zografou, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Kernos (supplemento 24), 2010.

Abbreviazioni

AntK./AK: *Antike Kunst*.

Boreas: *Boreas: Münstersche Beiträge zur Archäologie*.

FGrHist: *Die Fragmente der griechischen Historiker*.

I. Oropos: B. Ch. Petrakos, *Epigrafika tou Wrrwpou*, Atene 1980.

Kernos: *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*.

LIMC: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

QUCC: *Quaderni urbinati di Cultura Classica*.

RHR: *Revue de l'histoire des religions*.

SMSR: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*.

TLG: *Thesaurus Linguae Graecae*.