

L'Aspetto Acosmico e Primordiale di Typhon nella *Teogonia*

Igor Baglioni

Author Note

Igor Baglioni, Department of History, Cultures, Religions, Sapienza University of Rome,

Museum of Religions "Raffaele Pettazzoni", Velletri (Rome)

E-mail address: igorbaglioni79@gmail.com

Abstract

The research was able to observe how the words used by Hesiod systematically describe Typhon as a hybrid uncontrollable entity, characterized by ὄβρις, and by a great power, expressed in furious violence. In particular, it could be observed how the ophiomorphic appearance of the entity, as well as the voices emitted from its many heads, qualify its distinctive features, both for the immeasurable size and polymorpha, and for its emotional instability, driven by uncontrollable impulses and unable to domain its passions. This aspect reflects perfectly the opposition to Zeus, the deity who, over the tale told in the *Theogony*, qualifies himself for his connections to , which the μητις, that is a pondered and thoughtful thought, aimed at succeeding at practical action.

L'Aspetto Acosmico e Primordiale di Typhon nella *Teogonia*

αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεὺς,
 ὀπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη
 Ταρτάρου ἐν φιλότῃ διὰ χρυσοῦν Ἄφροδίτην·
 οὐ χεῖρες τμὲν ἔασιν ἐπ' ἰσχύι ἔργματ' ἔχουσαι,†
 καὶ πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ· ἐκ δέ οἱ ὄμων
 ἦν ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφις δεινοῖο δράκοντος,
 γλώσσησι δνοφερῆσι λελιχμότες· ἐν δέ οἱ ὄσσε
 θεσπεσίης κεφαλῆσιν ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσεν·
 [[πασέων δ' ἐκ κεφαλέων πῦρ καίετο δερκομένοιο·]]
 φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῆς κεφαλῆσι,
 παντοίῃν ὄπ' ἰεῖσαι ἀθέσφατον· ἄλλοτε μὲν γὰρ
 φθέγγονθ' ὡς τε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὐτε
 ταύρου ἐριβρύχεω μένος ἀσχέτου ὄσσαν ἀγάρου,
 ἄλλοτε δ' αὐτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
 ἄλλοτε δ' αὐτὸ σκυλάκεσσιν εἰκότα, θαύματ' ἀκοῦσαι,
 ἄλλοτε δ' αὐτὸ ροίζεσθ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά.
 καὶ νῦ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἥματι κείνῳ,
 καὶ κεν ὄγε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἄναξεν,
 εἰ μὴ ἄρ' ὄξυ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
 σκληρὸν δ' ἐβρόντησε καὶ ὄβριμον, ἀμφὶ δὲ γαῖα
 σμερδαλέον κονάβησε καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε
 ποντός τ' Ὠκεανοῦ τε ῥοαὶ καὶ τάρταρα γαίης.
 ποσσὶ δ' ὑπ' ἀθανάτοισι μέγας πελεμίζειτ' Ὀλυμπος
 ὀρνυμένοιο ἀνακτος· ἐπεστονάχιζε δὲ γαῖα.
 καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοειδέα πόντον
 βροντῆς τε στεροπῆς τε πυρός τ' ἀπὸ τοῖο πελώρου
 πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος·

ἔξεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα·
 θυίε δ' ἄρ' ἀμφ' ἀκτὰς περὶ τ' ἀμφὶ τε κύματα μακρὰ
 ῥιπῆ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει·
 τρέε δ' Ἀίδης ἐνέροισι καταφθιμένοισιν ἀνάσσων
 Τιτῆνές θ' ὑποταρτάριοι Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες
 ἀσβέστου κελάδοιο καὶ αἰνῆς δηιοτήτος.
 Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν κόρθυνεν ἐὸν μένος, εἴλετο δ' ὄπλα,
 βροντὴν τε στεροπὴν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν,
 πληξεν ἀπ' Οὐλύμποιο ἐπάλμενος· ἀμφὶ δὲ πάσας
 ἔπρεσε θεσπεσίας κεφαλὰς δεινοῖο πελώρου.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ μιν δάμασε πληγῆσιν ἰμάσσας,
 ἦριπε γυιωθεῖς, στονάχιζε δὲ γαῖα πελώρη·
 φλόξ δὲ κεραυνωθέντος ἀπέσσυτο τοῖο ἄνακτος
 οὔρεος ἐν βήσσησιν † αἰδνῆς παιπαλοέσεως
 πληγέντος, πολλὴ δὲ πελώρη καίετο γαῖα
 αὐτμῆ θεσπεσίη, καὶ ἐτήκετο κασσίτερος ὥς
 τέχνη ὑπ' αἰζηῶν ἐν ἐντρῆτοις χοάνοισι
 θαλφθεῖς, ἠὲ σίδηρος, ὃ περ κρατερώτατός ἐστιν,
 οὔρεος ἐν βήσσησι δαμαζόμενος πυρὶ κηλέω
 τήκεται ἐν χθονὶ δίη ὑφ' Ἥφαιστου παλάμησιν·
 ὥς ἄρα τήκετο γαῖα σέλαι πυρὸς αἰθομένοιο.
 ῥίψε δὲ μιν θυμῷ ἀκαχὼν ἐς τάρταρον εὐρύον.

Hes. *Th.* 820-868.

Numerose sono le problematiche inerenti ai versi esiodei dedicati a Typhon qui riportati. Si tratta di problematiche di ordine filologico, relative alla possibilità di un'interpolazione nel testo della *Teogonia*, all'interno della quale la cosiddetta *Tifonomachia* è stata vista, con motivazioni e accenti differenti, come un *corpus* estraneo all'originale opera esiodea. Una tesi questa che, nelle sue diverse formulazioni, deriva i suoi argomenti dalla presenza nel testo di differenti nomi per designare l'entità extra-umana nemica di Zeus, indicata come Typhon al verso 306 e come Typhoeus al verso 821, e dalla mancata menzione della *Tifonomachia* ai versi 881-885 dove solo la cosiddetta *Titanomachia* viene indicata come la grande impresa di Zeus antecedente e necessaria alla sua presa del potere, aspetto questo che è stato interpretato come prova del carattere accessorio della *Tifonomachia* la quale, stante

le forti analogie linguistiche e strutturali con la *Titanomachia*, sarebbe stata redatta ad imitazione di quest'ultima. Anche la constatazione del ruolo svolto da Gaia – presentata normalmente nell'opera esiodea come favorevole a Zeus – come madre di Typhon, così come la personificazione di Tartaros al verso 822, ritenuta inusuale, sono stati considerati come elementi anomali da utilizzare nelle argomentazioni in favore di una eventuale espunzione dei passi della *Tifonomachia* dal “puro” testo di Esiodo¹.

Un altro filone di studi si è incentrato invece sulle possibili influenze provenienti dalle tradizioni mitiche delle culture del Vicino Oriente nella costruzione della *Tifonomachia* e nell'elaborazione delle caratteristiche di Typhon da parte di Esiodo. In questi studi si rileva come la battaglia tra Zeus e Typhon nella *Teogonia* presenti dei tratti simili e comparabili per diversi aspetti con alcuni miti presenti in un'area geografica circoscritta, quella appunto delle culture Vicino Oriente, ed incentrati sullo scontro – decisivo per l'instaurarsi dell'ordine cosmico – tra un'entità extra-umana ed un essere caotico primordiale, spesso caratterizzato da tratti ofiomorfi². In particolare Typhon è stato confrontato con entità legate a culture di area anatolica quali Ullikummi³, gigantesca entità mostruosa di pietra, cieca e sorda, generata da Kumarbi come avversario del dio della tempesta Teshub⁴, ed accostata a Typhon per le analogie presenti nei poemi del cosiddetto “ciclo di Kumarbi” con la *Teogonia* di Esiodo riguardo sia alla successione conflittuale delle generazioni divine che per le caratteristiche del dio della tempesta potenzialmente raffrontabili a quelle di Zeus, ed Illuyanka⁵, entità ofiomorfa che presiede alle acque sotterranee, nemica del dio della tempesta al quale, avendolo sconfitto, sottrae, secondo una delle tradizioni a noi giunte, il cuore e gli occhi che il dio riuscirà a riottenere solo grazie all'aiuto di un figlio avuto da una donna di condizioni umili⁶; tradizione questa che è stata accostata

¹ Sulle problematiche di ordine filologico relative alla *Tifonomachia* si veda: Dornseiff 1933: 23; Worms 1953; Wilamowitz 1959: 259; Arrighetti 1961; Schwabl 1962: 122 sgg.; Stokes 1962 e 1963; West 1966: 278 sgg.. In generale sulla struttura della *Teogonia* si veda: Schwenn 1934; Solmsen 1949; Groningen 1960: 256 sgg.; Kirk 1962: 61 sgg.; Fränkel 1962.

² Al riguardo si veda: Porzig 1930; Seippel 1939: 5 sgg.; Kranz 1940: 335; Barnett 1945: 100 sgg.; Güterbock 1948; Otten 1949: 145 sgg.; Meriggi 1953: 101 sgg.; Lesky 1955; Dornseiff 1956: 63 sgg.; Vian 1960: 17 sgg.; Heubeck 1966 West 1966: 20 sg.; Fonterose 1966; Arrighetti 1975; Bonnet 1987; Solmsen 1989; Watkins 1992; Haider 2005. In generale sulle influenze vicino orientali nella religione greca si veda: Burkert 1984; Ribichini - Rocchi - Xella 2001.

³ Barnett 1945: 101 sgg.; Güterbock 1948: 123 sgg.; Otten 1949: 145 sgg.; Meriggi 1953: 101 sgg.; Lesky 1955: 35 sgg.; Vian 1960: 27-37.

⁴ Su Ullikummu si veda: Güterbock 1946: 44-81; Otten 1950: 13-34; Güterbock 1951; Gurney 1962: 244-249; De Vries 1967: 31-37, 52-147, 168-178; Rost 1977: 43-58; Pecchioli Daddi - Polvani 1990: 142-162.

⁵ Porzig 1930: 379 sgg.; Lesky 1966: 362; Arrighetti 1975: 413 sgg.; Burkert 1987: 15-18; Watkins 1992: 319 sgg..

⁶ Sulle tradizioni riguardanti Illuyanka si veda: Beckman 1982; Pecchioli Daddi - Polvani 1990: 39-55.

dagli studiosi ad una variante mitica nella quale Typhon sarebbe riuscito a sconfiggere temporaneamente Zeus, recidendogli con una ἄρπη i tendini delle mani e dei piedi, riottenuti in seguito grazie all'aiuto dei figli Hermes ed Aigipan⁷. La *Tifonomachia* è stata messa in relazione, inoltre, con il poema mesopotamico *Enuma elish*⁸, la cui composizione può essere datata alla fine del II millennio, nel periodo della cosiddetta II dinastia di Isin, a consacrazione dell'ascesa di Marduck, dio poliade di Babilonia, a divinità suprema del pantheon⁹. Gli studiosi, al riguardo, hanno sottolineato comparativamente le analogie e le differenze che ricorrono nello scontro ivi narrato tra il dio Marduck e Tiamat, l'entità acquatica primordiale a carattere ofiomorfo dal cui corpo diviso in due parti la divinità avrebbe formato la terra e la volta celeste, con lo scontro tra Zeus e Typhon. Altri studi, invece, si basano sull'identificazione antica di Typhon con l'entità egizia Seth¹⁰, entità al centro di una complessa tradizione di violenta successione dinastica – Seth avrebbe ucciso, infatti, il fratello Osiride il quale sarebbe stato a sua volta vendicato dal figlio Horo – nella quale, da entità legata principalmente e funzionalmente alla sfera delle regalità, assunte con il modificarsi delle condizioni storiche un'accentuata caratterizzazione negativa fino ad identificare l'alterità nel suo aspetto più nocivo¹¹. Da ultimo, è stata anche avanzata l'ipotesi di una possibile connessione di Typhon con l'entità siriana Baal-Saphon che si rifletterebbe anche a livello linguistico nell'analogia tra il nome delle due entità¹².

Ora, se questi sono i principali temi in cui la ricerca sui versi della *Tifonomachia* è andata articolandosi, bisogna rilevare che la lettura degli stessi può portare alla formulazione di differenti interrogativi ed ad intraprendere percorsi di ricerca alternativi. Al riguardo, infatti, ci siamo chiesti, se fosse possibile delineare, tramite un'attenta analisi dei termini con i quali vengono definite le caratteristiche di Typhon, il meccanismo strutturale attraverso il quale, nel testo che ci è stato tramandato, si è inteso costruire e rendere significativa l'immagine mitologica di Typhon quale entità opposta e nemica di Zeus, delineando allo stesso tempo la caratterizzazione stessa dell'entità. In questo senso andava verificato quale fosse il quadro d'insieme della “personalità” dell'entità¹³ – costruita nel testo in base agli elementi tradizionali lì raccolti e ordinati dal poeta – e se si trattasse di un quadro ad esso stesso coerente ovvero se si potesse notare una utilizzazione finalizzata dei termini a

⁷ Apollod. I 6,3; Nonn. *Dion.* II 31, 33.

⁸ Sull'*Enuma Elish* in relazione alla Teogonia si veda West 1966: 22 sgg..

⁹ Sull'*Enuma Elish* si veda: Bottéro - Kramer 1992: 640-722; Michalowski 1998.

¹⁰ Si veda ad esempio Hdt II 144 e III 5. Cfr. Seippel 1939: 5-16; Kranz 1940: 335; Dornseiff 1956: 64 sgg.

¹¹ Per un'analisi delle tradizioni riguardanti Osiride e Seth in relazione alla concezione della regalità nell'antico Egitto si veda: Sabbatucci 1978: 251 sgg.; Sabbatucci 1998: 328 sgg.

¹² Seippel 1939: 17 sgg.; Bonnet 1987: 101 sgg.; Haider 2005: 303 sgg..

¹³ Sulla possibilità e sui limiti di una concezione di “personalità” o di “essenza” in riferimento ad entità mitiche si veda Sabbatucci 1981.

definire e sviluppare un tema comune. Si è deciso, pertanto, di assumere per l'analisi il testo così come è stato tramandato, associandosi alla rivalutazione dei versi della *Tifonomachia* svolta da parte di alcuni settori della critica contemporanea che, pur non potendola attribuire senza ombra di dubbio al poeta di Ascra, ne sottolineano comunque l'antichità e l'inserimento coerente all'interno delle *Teogonia*, sia per i temi e i concetti in essa affrontati che per le modalità della trattazione¹⁴.

Bisogna precisare, inoltre, che se un'eventuale originale rifunzionalizzazione di motivi mitici vicino orientali costituisce certamente un argomento di grande interesse, riteniamo che a questo tema vada dedicata una ricerca specifica a sé stante che tenga presente primariamente i dati acquisiti da un'indagine mirata sul ruolo e le caratteristiche di Typhon nella *Teogonia*, così come sui concetti qualificanti associati all'entità, in comparazione alla tradizione greca riguardante l'entità nella sua globalità. Solo dopo aver acquisito questi dati, almeno dal nostro punto di vista, si potrebbe procedere ad un confronto con i motivi mitici orientali, un confronto che non dovrebbe più essere basato solamente ed esclusivamente sulle analogie formali nella narrazione mitica ma sui concetti strutturali ad essa relativi. In questo senso quest'articolo potrebbe essere inteso come la prima parte di una ricerca di ben più ampia portata.

Comunque, incentrandosi adesso sull'analisi del testo esiodeo possiamo notare che al verso 845 Typhon risulta essere qualificato come *πέλωρον*, termine che normalmente viene ritenuto indicare tipologicamente il "mostruoso"¹⁵. Riguardo questo termine, gli studiosi in generale si sono soffermati particolarmente sul rapporto tra *πέλωρ* (forma equivalente a *πέλωρον*) e *τέρας* all'interno dei poemi omerici¹⁶. Il nodo fondamentale appare, in queste analisi, stabilire se, essendo *πέλωρ* in un certo senso il corrispettivo eolico di *τέρας* in quanto derivante dalla medesima radice indoeuropea¹⁷, i due termini ricoprono la stessa area semantica. Al riguardo, gli studiosi, pur riconoscendo che i due termini risultano legati dalla medesima matrice religiosa, notano che *πέλωρ* e i suoi derivati appaiono «sempre in contesti in cui la mostruosità, espressa di volta in volta o da un aspetto abnorme e pauroso o da una prestanza fisica eccezionale, non è mai posta in rapporto esplicito o comunque riconoscibile come tale con un presunto messaggio divino presente nella realtà rappresentata»¹⁸. Solo in seguito e in modo rilevante in epoca tardo antica, secondo questa linea interpretativa, si riscontrerebbe una estensione della sfera semantica di *τέρας* a quella di *πέλωρ*, il cui uso nel materiale documentario sembrerebbe

¹⁴ Schwabl 1962: 122 sgg.; Stokes 1962 e 1963; Arrighetti 1961: 211 sgg.; West 1966: 278 sgg.

¹⁵ Si veda, ad esempio, la traduzione come "mostro" di G. Arrighetti nella edizione da lui curata della *Teogonia* (Milano 1984).

¹⁶ Nenci 1957-58: 289 sgg.; Pizzani 2000.

¹⁷ Ostoff 1905; Benveniste 1935: 20 e 33; Lejeune 1947: 40 e 130; Chantraine 1958: 113; Szemerényi 1996: 33.

lentamente decadere. In pratica, questo sarebbe il risultato di un fenomeno per il quale «il fatto che la volontà divina per manifestarsi e farsi riconoscere come tale dagli uomini dovesse necessariamente presentarsi in una dimensione al di fuori delle consuetudini e delle leggi che dominano i fenomeni naturali avrebbe finito per determinare una sorta di spostamento semantico dei termini in questione facendo sì che i fenomeni e gli oggetti definiti come τέρατα (ma lo stesso avvenne anche in latino per il termine *monstra*) non assumessero più questi nomi in funzione del loro carattere di messaggi divini indirizzati all'uomo, bensì solo in considerazione delle loro caratteristiche strutturali che li ponevano al di fuori della regolarità insita in tutto ciò che viene ordinariamente definito come naturale»¹⁹.

Ora, è noto, infatti, come si possa riscontrare all'interno dei poemi omerici l'utilizzazione del termine τέρας²⁰ per indicare fenomeni che appaiono svolgersi in maniera impossibile o contraria rispetto all'ordine della natura²¹, al *kosmos* definito dall'opera di Zeus²², come quando nell'*Odissea* le carni delle vacche di Helios, uccise dai compagni di Odysseus, improvvisamente prendono a muggire sugli spiedi mentre le loro pelli inspiegabilmente si muovono²³, oppure può indicare degli avvenimenti che, per essere eccezionali o inconsueti, possono apparire straordinari, come improvvisi ed inaspettati fenomeni atmosferici²⁴. Ed evidentemente il termine ricorre ancora in questa chiave, quella dell'eccezionalità rispetto alla norma, quando appare connesso ad un'entità ibrida: Medusa²⁵. In tutti questi casi ciò che appare come τέρας si manifesta per iniziativa degli dèi i quali possono utilizzare l'avvenimento straordinario per trasmettere un messaggio ai mortali, un messaggio che una volta interpretato potrà rivelarsi positivo o negativo²⁶. È solo nelle fonti posteriori, anche se si può continuare a riscontrare un utilizzo di τέρας ad indicare fenomeni che presentano le medesime valenze nel rapporto con la sfera extra-umana rispetto ai poemi omerici²⁷, che si nota una progressiva

¹⁸ Pizzani 2000: 533. Per Nenci (Nenci 1957-58: 289) il termine πέλωρ, nonostante ciò, indica comunque, all'interno dei poemi omerici, «l'essere animato nel momento in cui in esso e per esso vive ed agisce una divinità».

¹⁹ Pizzani 2000: 538. Si veda anche Pizzani 1997: pp. 1 sgg..

²⁰ Su τέρας si veda: Nenci 1957-58: 287 sgg.; Rengstorf 1981; Pizzani 1997: 1-26; Pizzani 2000: 527 sgg.; Boudin 2005: 543.

²¹ Hom. *Il.* IV 406, V 741, VI 180, XII 208 e 256; *Od.* III 173, XII 394, XV 167, XVI 320, XX 98, XXI 415.

²² Nenci 1957-58: 279 sgg.; Boudin 2005: 543.

²³ Hom. *Od.* XII 390 sgg..

²⁴ Hom. *Il.* XII 250 sgg.; Hom. *Od.* XX 394 sgg..

²⁵ Hom. *Il.* V 741 sgg..

²⁶ Nenci 1957-58: 279 sgg.; Rengstorf 1981: 1126; Pizzani 2000: 530 sgg.; Boudin 2005: 543. Alcuni studi sottolineano il ruolo rilevante di Zeus rispetto alle altre divinità nella manifestazione del τέρας cfr. Moussy 1977: 352; Rengstorf 1981: 1128.

²⁷ Aesch. *Prom.* 831 sg.; Pind. *Ol.* VIII 36sgg.; Hdt. I 78, II 82, VI 98, VII 56, VIII 27 e 37; Eur. *Phoen.* 1189 sgg.; Callim. *Iup.* 68; Plut. *Alex.* 75, *Fab.* 18.

affermazione del termine quale indice di una eccezionalità in confronto al *kosmos* conosciuto dall'uomo, ma senza che sia più presente l'aspetto di trasmissione di un messaggio da parte degli dèi²⁸. Così vediamo designati con τέρας luoghi come il Tartaro²⁹, alieni da una qualsiasi somiglianza con le terre abitate dagli uomini, le costellazioni, come quella di Orion³⁰, oppure straordinarie invenzioni, come il morso inventato dalla dea Athena per domare Pegasos³¹, insieme a prodigiose idee che nessuno aveva mai pensato³². Si trova applicato il termine τέρας, inoltre, oltre che alle nascite anormali³³ anche a circostanze come il fatto che una persona non ricordi più ciò che ha imparato³⁴. Per quanto riguarda le entità a carattere ibrido, infine, il termine ricorre in riferimento ad esseri come Typhon³⁵, i figli di Echidna³⁶ e Lamia³⁷, ponendo in evidenza il loro aspetto acosmico³⁸ ma non indicando implicitamente una tipologia specifica riguardante determinate entità extra-umane in quanto, come si è precedentemente rilevato, τέρας può designare manifestazioni assai differenti, aventi in comune un aspetto anomalo, né negativo né positivo a priori, rispetto al *kosmos* così come è stato ordinato da Zeus.

Ora, a prescindere dalla problematica relativa all'evoluzione del termine τέρας verso un significato entro certi limiti simile al nostro concetto di "mostruoso" – sulla quale sarebbe più opportuno tornare in un apposito studio –, la verifica del materiale documentario relativo a πέλωρ, sia all'interno dei poemi omerici che nella fonti posteriori, sembrerebbe in realtà caratterizzarsi, più che per un generico significato indicante un aspetto abnorme e pauroso, per una qualificazione, costante nelle fonti, di ciò a cui è riferito il termine come espressione tendente ad indicare qualcosa di eccezionalmente grande rispetto alla norma, senza nessun aspetto negativo o positivo implicito, o un legame diretto con una determinata categoria di entità o fenomeni. Infatti, si può riscontrare come il termine (o i suoi derivati) venga associato in maniera qualificante non solo a divinità quali Ares³⁹, Hades⁴⁰, Hephaistos⁴¹ o

²⁸ Rengstorf 1981: 1127 sg.; Boudin 2005: 538. Su questo tema si veda anche Louis 1978.

²⁹ Hes. *Th.* 444.

³⁰ Nic. *Ther.* 19.

³¹ Pind. *Ol.* XIII 73 sgg..

³² Ar. *Ran.* 70 sgg..

³³ Plat. *Crat.* 393 B, 394 A e D.

³⁴ Plat. *Thaet.* 163 D, 164 B.

³⁵ Aesch. *Prom.* 351 sg.; Pind. *Pyth.* I 25-26.

³⁶ Soph. *Trach.* 1098 sg..

³⁷ Ar. *Pac.* 755 sgg., *Vesp.* 1029 sgg..

³⁸ Su questo aspetto si veda anche Boudin 2005: 543. Per quanto riguarda in particolare i figli di Echidna si veda Costa 1968: 82sgg..

³⁹ Hom. *Il.* VII 208.

⁴⁰ Hom. *Il.* V 395.

Zeus⁴², ad eroi come Achilleus⁴³, Agamemnon⁴⁴, Amykos⁴⁵, Aias⁴⁶, Hektor⁴⁷, Orion⁴⁸ o Periphas⁴⁹, oppure ad entità ibride o più genericamente “mostruose” quali il leone di Nemea⁵⁰, Medusa⁵¹, Ophis⁵², Polyphemos⁵³, Python⁵⁴ o Skylla⁵⁵, ma anche a piante⁵⁶, ad animali⁵⁷ ed oggetti⁵⁸. Peraltro, proprio per quanto riguarda gli animali, Ateneo precisa che il nome di un tipo di molluschi, le *pelorides*, deriverebbe dal termine πέλωρ, in quanto di una grandezza fuori dal comune⁵⁹. Bisogna ricordare, inoltre, che πέλωρ viene riferito anche a passi smisurati⁶⁰, così come all’ampiezza di una strada⁶¹. Pertanto, stante il quadro documentario, riteniamo che anche il termine πέλωρον in riferimento a Typhon vada inteso come qualificante l’entità mitica nella sua eccezionale grandezza piuttosto che una sua appartenenza ad una tipologia ben determinata che non sembrerebbe trovare in realtà riscontro nelle fonti.

Peraltro, bisogna rilevare che anche nello stesso aspetto ofiomorfo dell’entità è possibile rinvenire un collegamento con una generale idea di grandezza. Typhon, infatti, viene descritto da Esiodo come una entità ibrida, nel cui aspetto antropomorfo si innestano, a partire dagli omeri, nel numero di cento, delle teste di δράκων, in una costruzione che non può non essere messa in parallelo con l’aspetto teriomorfo dell’entità femminile, Echidna, a cui Typhon si unisce e che viene descritta come

⁴¹ Hom. *Il.* XVIII 410.

⁴² Athen. XIV 639E, F, 640A; Quint. Smirn. XI 273.

⁴³ Hom. *Il.* XXI 527, XXII 92.

⁴⁴ Hom. *Il.* III 166.

⁴⁵ Apoll. Rhod. II 38.

⁴⁶ Hom. *Il.* III 229, VII 211, XVII 174, 360.

⁴⁷ Hom. *Il.* XI 820.

⁴⁸ Hom. *Od.* XI 572.

⁴⁹ Hom. *Il.* V 842.

⁵⁰ Apoll. Rhod. IV 1438.

⁵¹ Hom. *Il.* V 741.

⁵² Apoll. Rhod. IV 1440.

⁵³ Hom. *Od.* IX 257, 427.

⁵⁴ Eur. *Iph. T.* 1247.

⁵⁵ Hom. *Od.* XII 85-88.

⁵⁶ Apoll. Rhod. IV 1682 (pino).

⁵⁷ Hom. *Il.* XII (serpente); *Od.* X 219 (fiere), XV 161 (oca); Athen. III 84E (aspidi).

⁵⁸ Hom. *Il.* V 594 (asta), VIII 424 (asta), X 439 (armi), XVIII 83 (armi); *Od.* XI 594 (masso).

⁵⁹ Athen. III 92F. Che πέλωρ possa indicare una grandezza fuori dal comune è attestato anche da Hesych. s. v. πέλωρ.

⁶⁰ Hom. *Hym. Her.* 225, 342.

⁶¹ Hom. *Hym. Her.* 348.

ofiomorfa nella parte inferiore del corpo⁶². In questo senso, le due entità, dal punto di vista della loro descrizione fisica, potrebbero essere considerate in un certo qual modo come una sorta di “coppia chiasmica” dalle membra vicendevolmente complementari⁶³. Ora, il termine δράκων viene utilizzato nell’ambito della letteratura greca antica per indicare una tipologia di serpenti che si caratterizza per le sue dimensioni eccezionalmente grandi⁶⁴. Ad esempio, possiamo leggere in Artemidoro che il δράκων, a livello di simbologia onirica, può indicare il sovrano proprio a causa del suo μήκος⁶⁵. Un altro esempio possiamo trovarlo nell’opera di Eliano dove con il termine δράκων viene indicata una determinata specie di serpente che si caratterizza per la sua grandezza⁶⁶ e per l’inimicizia nei confronti dell’elefante⁶⁷, animale che il δράκων è solito uccidere con l’inganno, assumendo una posa rigida che li rende simili a rami di un albero. In questo modo, quando l’elefante si avvicina alla pianta per nutrirsi, contando sul fattore sorpresa, il δράκων si avventa contro gli occhi dell’animale, cavandoglieli, per poi avvinghiarsi al collo della povera vittima con la parte posteriore del corpo mentre stringe con la parte superiore fino ad ucciderlo⁶⁸.

Da ultimo, sempre in riferimento ad una possibile indicazione implicita della grandezza di Typhon tramite la terminologia utilizzata da Esiodo, non si può non ricordare come suggestivamente il termine ὄφρυς, impiegato per indicare l’arco delle sopracciglia degli occhi delle molteplici teste di serpente⁶⁹, possa ricorrere nelle fonti come termine geografico per indicare alcune forme di rilievi terrestri, come i cigli delle colline, i dirupi, le scarpate e gli strapiombi che si affacciano su fiumi, mari o fossi. In pratica, il termine viene utilizzato in riferimento a tutte le forme di rilievo che consistono in un ripido pendio a cui succede una superficie piana⁷⁰.

Inoltre, in questo contesto, è interessante notare come il fatto che sia data una descrizione di rilievo agli occhi dell’entità⁷¹, nei quali splendeva ardente il fuoco (πῦρ)⁷², possa essere potenzialmente associato al carattere ofiomorfo di Typhon. È noto, infatti, come, per i naturalisti antichi, la grandezza degli occhi del δράκων sia un tratto caratteristico di questa tipologia di serpenti⁷³ tanto che, secondo le paraetimologie proposte nell’antichità, il termine δράκων stesso deriverebbe da δέκω, “vedere”,

⁶² Hes. *Th.* 824-826.

⁶³ Sancassano 1997: 79.

⁶⁴ Al riguardo si veda DS s. v. *draco* e RE s. v. *schlange*.

⁶⁵ Artem. II 13.

⁶⁶ Ael. *V. H.* II 21.

⁶⁷ Ael. *V. H.* II 21, V 48, VI 21 e 22.

⁶⁸ Ael. *V. H.* VI 21.

⁶⁹ Hes. *Th.* 827.

⁷⁰ Baladié 1974.

⁷¹ Hes. *Th.* 826-828.

⁷² Hes. *Th.* 828.

⁷³ Ael. *V. H.* XIV 12.

proprio in quanto questo serpente, così come in generale anche la specie in se stessa⁷⁴, veniva considerato un animale dalla vista acuta e penetrante⁷⁵. Peraltro, la messa in evidenza degli occhi o dello sguardo di entità ibride a carattere ofiomorfo è un tratto ricorrente nella mitologia greca. Si pensi come nella stessa *Teogonia* l'aspetto femminile di Echidna venga caratterizzato principalmente tramite anche il termine ἐλικῶπις che rimanda proprio alla sfera degli occhi e dello sguardo⁷⁶. Si tratta di un termine dal significato oscuro per il quale gli antichi proponevano diverse interpretazioni quali “dagli occhi neri” (μελανόφθαλμος)⁷⁷, “dagli occhi belli” (εὐόφθαλμος)⁷⁸, “che ha un bello aspetto” (εὐπρεπής, εὐειδής)⁷⁹ e “dagli occhi ad arco” (ἀνακεκλασμένα ἔχοντες τὰ βλέφαρα)⁸⁰, mentre gli studiosi moderni hanno ipotizzato significati quali “dagli occhi neri”, “dagli occhi vivi, acuti” e “dagli occhi ad arco”⁸¹. Presente nelle fonti per indicare la bellezza delle giovani donne⁸², è epiteto della dea Aphodrite⁸³; la qual cosa lascerebbe supporre la possibilità che ἐλικῶπις sottolinei il lato sensuale e carnale della bellezza femminile, considerando anche come all'interno della cultura greca il nascere dell'attrazione dell'uomo per la donna sia concepito come provocato dalla trasmissione del desiderio (ἔμερος) e della sensualità attraverso lo sguardo⁸⁴. Si pensi, inoltre, anche al terribile e mortale sguardo di Medusa, entità appartenente alla stirpe di Pontos come Echidna⁸⁵, e della quale le fonti sottolineano indirettamente questo aspetto indicando come i serpenti che le circondano il capo appartengono proprio alla specie del δράκων⁸⁶.

Per quanto riguarda, invece, il fuoco (πῦρ) presente negli occhi dell'entità, esso potenzialmente non può non ricordare alcuni passi omerici nei quali la sua utilizzazione per indicare lo splendore negli occhi del guerriero manifesta di fatto il suo ardore per la battaglia, la sua forza e la sua furia che si

⁷⁴ Si pensi, ad esempio, ad una delle possibili paraetimologie antiche per il termine indicante il serpente come specie, ὄφις, secondo le quali esso deriverebbe da ὄπτω, “vedere”, perchè animale dotato di vista acuta. Cfr. *Etym. M.* s. v. ὄφις. Sul tema si veda Sancassano 1996: 60.

⁷⁵ *Etym. Gud.* s. v. δράκων; *Etym. Parv.* s. v. δράκων; *Etym. M.* s. v. δράκων. Cfr. Sancassano 1996: 53 sgg..

⁷⁶ Hes. *Th.* 298. Al riguardo si veda Baglioni 2011b.

⁷⁷ Hesych. s. v. ἐλικῶπες; *Etym. M.* s. v. ἐλικῶπες; Eust. 56, 44.

⁷⁸ Hesych. s. v. ἐλικῶπι.

⁷⁹ Hesych. s. v. ἐλικῶπιδα; *Etym. M.* ἐλικῶπες; Eust. 56, 44.

⁸⁰ Hesych. s. v. ἐλικῶπες; schol. Vet. Ap. Flach. 210.

⁸¹ Frisk 1973, s. v. ἐλικῶψ; Chantraine 1962, s. v. ἐλικῶψ.

⁸² Hom. *Il.* I 98; Hes. *Th.* 998.

⁸³ Pind. *Pyth.* VI 1.

⁸⁴ Alkman PMG 3 (*Pap. Oxy.* 2387) frag. 3, col. 2; Soph. *Ant.* 795; Plat. *Phaedr.* 255c-e.

⁸⁵ Sulla stirpe di Pontos si veda Costa 1968.

⁸⁶ Sul tema si veda Baglioni 2010.

esprimono in un impeto inarrestabile e irresistibile⁸⁷. Si pensi, ad esempio, agli occhi fiammeggianti di Hektor quando l'eroe troiano, una volta aperto un varco nel muro di protezione dell'accampamento argivo, guida i propri uomini verso lo scontro con gli Achei⁸⁸. Inoltre, sempre nei poemi omerici il divampare del fuoco può indicare in maniera traslata oltre che l'ardore e la furia presenti nel guerriero⁸⁹ anche più in generale la battaglia stessa nel suo aspetto di mischia frenetica e furibonda⁹⁰. In questo senso, quindi, gli occhi fiammeggianti di Typhon potrebbero rimandare non solo all'imminente scontro con Zeus, all'ardore guerriero dell'entità che si appresta ad affrontare il signore degli dèi, ma anche all'essenza stessa dell'entità che, come vedremo più avanti, sembrerebbe proprio caratterizzarsi per la sua furia incontrollabile.

Ora, bisogna tenere presente che un'altra caratteristica peculiare del δράκων che emerge dalle fonti è il suo colore screziato, il suo essere ποικίλος⁹¹. Questo aspetto del δράκων potenzialmente può ricordare la molteplicità dei colori dell'arcobaleno, dell'ἴρις, a cui è strettamente collegata un'entità appartenente alla stirpe di Pontos, Iris appunto, figlia di Thaumás⁹², nonché i tratti decisamente negativi attraverso i quali l'ἴρις appare qualificarsi all'interno dell'*Iliade*. È noto, infatti, come non solo l'arcobaleno venga associato ai minacciosi e terribili δράκοντες sulla corazza di Agamemnon⁹³, ma soprattutto come Omero dica esplicitamente che l'ἴρις sia un τέρας indicante non solo la guerra ma anche un inverno particolarmente rigido che impedisce agli uomini di lavorare la terra e che nuoce agli animali⁹⁴. Quindi, non si può escludere che tramite l'aspetto screziato e multicolore del δράκων, Esiodo abbia voluto anche evocare queste associazioni per qualificare ulteriormente l'entità extra-umana in senso nettamente negativo.

Peraltro, è interessante notare come la policromia del δράκων trovi un parallelo nella polimorfia, nella policefalia e nella polifonia di Typhon. Quest'ultimo aspetto in particolare ricorda il πάμφωνον μέλος con il quale Pindaro⁹⁵ indica la melodia che Athena intende riprodurre con l'αὐλός, ovvero il lamento espresso dalle Gorgones che piangono la morte della sorella Medusa, un lamento che ha in sé tutte le armonie, tutte le melodie, perché espresso da entità che appartengono ad una sfera indistinta, non

⁸⁷ Per l'utilizzo del termine πῦρ nei poemi omerici si veda Graz 1965.

⁸⁸ Hom. *Il.* XII 466.

⁸⁹ Hom. *Il.* I XI 596, XVII 565.

⁹⁰ Hom. *Il.* XVII 736.

⁹¹ Dati in Sancassano 1996-97.

⁹² Costa 1968: 71 sgg..

⁹³ Hom. *Il.* XI 26sgg..

⁹⁴ Hom. *Il.* XVII 547 sgg..

⁹⁵ Pind. *P.* XII 34.

definita, “acosmica” e, pertanto, “caotica”⁹⁶. Il loro essere discendenti da Pontos le poneva su un piano di esistenza che è allo scaturire della realtà, dell’“ordine”, che ha in sé tutte le potenzialità di un *kosmos* non ancora espresso, tutti gli elementi di una realtà da “ordinare”, tutte le armonie. Una polivalenza di suono quella dell’*αὐλός* che può portare l’ascoltatore ad immergersi nell’epoca da cui essa proviene, lo può precipitare nell’ “acosmico”, dove il “ruolo” e il “posto” dell’uomo non è stato ancora fissato, dove è possibile il contatto con la divinità e per questo l’utilizzo dell’*αὐλός* era inquadrato nell’ambito di quelle pratiche, istituzionalizzate all’interno del culto di Dionysos, aventi il fine di abbattere *ritualmente* l’“ordine”, aprendo, in maniera funzionale e controllata, temporaneamente al “caos”, nella prospettiva di un ripristino dell’“ordine”, arricchito, ora, delle nuove prospettive ed istanze prodotte dalla temporanea irruzione del divino nel mondo umano. Oppure trovavano funzionalità nell’ambito del misticismo greco, insieme ad altre pratiche come l’omofagia, il non mangiare le fave od altri cibi particolari, il seppellire i morti senza indumenti di lana, ma esclusivamente di lino e, soprattutto, il non mangiare carne, per il fine di abbattere *totalmente* il “muro” che divideva l’uomo dal dio, portando ad una identificazione che permetteva al *μύστης* di rivolgersi agli dèi, per affermare, come nelle cosiddette lamine “orfiche” trovate in alcune tombe della Magna Grecia⁹⁷, di essere “della vostra stirpe beata”⁹⁸. Insomma, la polifonia di Typhon, stante il quadro esposto relativo alla polifonia di suono di altre entità ibride e primordiali, poteva potenzialmente rimandare alla sfera caotica dei primordi ai quali l’entità appartiene e contemporaneamente al suo ruolo di opposizione all’“ordine” che Zeus era in procinto di fondare.

Peraltro, è interessante osservare al riguardo come anche in questo caso sia possibile un rimando al carattere ofiomorfo dell’entità, in quanto il *δρόκων*, pur non essendo un animale collegato secondo le fonti antiche direttamente alla musica, sia acerrimo nemico, oltre che dell’elefante, anche del cigno⁹⁹, animale le cui doti canore sono ampiamente note¹⁰⁰. In pratica, risulta suggestivo, secondo la dialettica caos/ordine precedentemente menzionata, mettere in parallelo e opporre la polifonia caotica di Typhon, entità ampiamente caratterizzata dai suoi tratti legati al *δρόκων*, alla musica armonica espressa dal cigno con il suo canto, musica attraverso la quale l’animale accompagna i cantori e i citaristi che innalzano il canto in onore di Apollon, venerando insieme a loro la divinità della quale il cigno sarebbe servitore¹⁰¹.

⁹⁶ Sul carattere “acosmico” della stirpe si veda Costa 1968: 61sgg.. Sulla polivalenza di suono come espressione di entità primordiali si veda Baglioni 2011a

⁹⁷ Sulle lamine orfiche si veda Pugliese Caratelli 1993.

⁹⁸ Sul misticismo greco si veda Sabbatucci 1965 e Scarpi 2004.

⁹⁹ Ael. *V. H.* V 48.

¹⁰⁰ Ael. *V. H.* II 32, V 34, X 36, XI 1, XIV 13.

¹⁰¹ Ael. *V. H.* II 32, V 34, XI 1, XIV 13.

Ora, la polifonia di Typhon si concretizza precisamente, oltre che in ροῖζοι¹⁰² – cioè in suoni inarticolati e rumorosi, privi di significato compiuto¹⁰³, simili a fischi¹⁰⁴, al frullare di ali¹⁰⁵ o ad una corrente impetuosa¹⁰⁶ –, in una serie di φωνάι, ovvero in suoni emessi da esseri animati ed avanti senso compiuto¹⁰⁷, rispondenti al verso (ἐριβρύχης) di un toro¹⁰⁸, di un leone¹⁰⁹ e di un cucciolo di cane (σκύλαξ)¹¹⁰. Al riguardo, si può notare che se il leone e il toro – e come abbiamo precedentemente osservato anche il δράκων – rimandano ad un'idea di potenza e di regalità che ben può caratterizzare un'entità come Typhon nel suo contendere la sovranità a Zeus¹¹¹, questo non si può affermare invece per lo σκύλαξ, un cucciolo, un animale debole, che ha bisogno della protezione della madre¹¹² ed al quale possono essere paragonati i compagni di Odysseus, presi e sbattuti a terra come cuccioli da Polyphemos che si appresta a divorarli¹¹³. Pertanto, in questo senso, la menzione dello σκύλαξ, oltre ad evocare l'aspetto ibrido di una terribile entità marina come Skylla (Σκύλλα)¹¹⁴ e la sua discendenza da Typhon come tramandato in una variante extra-esiodea¹¹⁵, potrebbe essere intesa come un'allusione all'inevitabile sconfitta di Typhon il quale non sarebbe stato comunque in grado, nonostante la sua forza, di opporsi a Zeus.

Inoltre, a sostegno di questa possibile lettura, si può ricordare che in generale la figura del cane (κύων), all'interno della cultura greca antica, ricorreva in espressioni a carattere proverbiale per indicare l'ultimo degli uomini, la persona più misera e disprezzata all'interno della società¹¹⁶. Si pensi, ad esempio, all'espressione proverbiale εἰσὶ καὶ κύων Ἐριννύες, “ci sono le Erinni anche dei cani”, indicante che qualsiasi atto malvagio e prevaricatore sarà prima o poi punito anche se rivolto alla più

¹⁰² Hes. *Th.* 835.

¹⁰³ Hesych. s. v. ροῖζος.

¹⁰⁴ Hom. *Il.* X 502.

¹⁰⁵ Arist. *H. A.* IV 535b; Lucian. *Amor.* 22; Anth. Pal. XI 106.

¹⁰⁶ Hesych. s. v. ροῖζος.

¹⁰⁷ Arist. *H. A.* IV 535a

¹⁰⁸ Hes. *Th.* 832.

¹⁰⁹ Hes. *Th.* 833.

¹¹⁰ Hes. *Th.* 834.

¹¹¹ Sul leone come re degli animali si veda, ad esempio, Ael. *V. H.* V 39. Per quanto riguarda la possibile connessione del toro con la regalità si può ricordare come l'animale appaia secondo la tradizione mitica come il segno divino che avrebbe garantito la sovranità di Minos su Creta (Apollod. III 1, 3).

¹¹² Hom. *Od.* XX 14.

¹¹³ Hom. *Od.* IX 289.

¹¹⁴ Si veda, ad esempio, Hom. *Od.* XII 86.

¹¹⁵ Hyg. *Fab. praef.* 12. In *Ciris* 67 figura solo la maternità di Echidna.

¹¹⁶ Si veda al riguardo Franco 2003: 157 sg..

umile e impotente delle persone¹¹⁷. Si può ricordare, ancora, che il nome del lancio che otteneva il punteggio minimo (ovvero il colpo in assoluto più sfortunato) al gioco dei dadi, veniva chiamato appunto κύων¹¹⁸. Da ultimo, non si può non menzionare come, proprio per il fatto che il cane incarnava il modello della persona miserabile, i filosofi appartenenti alla scuola cinica adottarono l'animale come loro simbolo¹¹⁹.

Peraltro, in riferimento alla qualificazione di Typhon come ὑβριστής¹²⁰ e ἄνομός¹²¹, è interessante notare come il cane sia secondo la tradizione antica un animale caratterizzato da ἀνοίδεια, dalla mancanza di αἰδώς, ovvero fosse privo di qualsiasi ritegno o freno morale che inibisse quei comportamenti censurabili, tipici della ὑβρις, che potevano consistere in qualunque genere di eccesso o di infrazione al comune senso del dovere morale e dell'onore¹²². In pratica, il cane poteva rappresentare «la sfrenatezza delle pulsioni, l'imperiosità del desiderio e la mancanza di misura, tutto ciò che rischia di non essere sotto controllo ma che dovrebbe essere tenuto sotto controllo»¹²³. Aspetti questi che ben descrivono, come vedremo più avanti, le caratteristiche di Typhon.

Comunque, bisogna rilevare che anche alcune caratteristiche degli altri animali connessi alla polifonia di Typhon si prestano a considerazioni pertinenti a quanto finora osservato sui caratteri dell'entità mostruosa. Nel testo esiodeo, infatti, il toro viene qualificato principalmente come animale dotato di μένος¹²⁴. Questo termine indica una forma di energia, che può essere sia fisica che mentale, la quale si manifesta istantaneamente, spesso su iniziativa di una divinità che la infonde nell'uomo, accrescendogli la forza e il coraggio¹²⁵. Si pensi, ad esempio, al μένος infuso dalla dea Athena a Diomedes¹²⁶, durante uno degli scontri con i Troiani, che ne accresce la forza rendendola pari a quella del padre dell'eroe, Tydeus, oppure al dio Apollon il quale, una volta guarita la ferita del licio Glaukos, infonde μένος nel θυμός dell'eroe¹²⁷, o ancora quando Athena soffiò il μένος nel vecchio Laertes, padre di Odysseus, il quale acquisisce così la forza per scagliare la lancia contro uno dei padri

¹¹⁷ Leutsch 1958: 161.

¹¹⁸ Hesych. s. v κύων.

¹¹⁹ Franco 2003: 157 sgg..

¹²⁰ Hes. *Th.* 307.

¹²¹ Hes. *Th.* 307.

¹²² Schol. Hom. *Il.* I 225, VIII 423-4, XXI 394; schol. Hom. *Od.* VII 216, XI 423; schol. Hes. *Op.* 67, 67a. cfr. Franco 2003: 22 sgg.. Sul concetto di αἰδώς si veda Cairns 1993.

¹²³ Franco 2003: 223.

¹²⁴ Hes. *Th.* 832.

¹²⁵ Sul concetto di μένος si veda: Dodds 1959: 13 sgg.; Teffeteller Dale 1985; Guidorizzi 2010: 132 sgg..

¹²⁶ Hom. *Il.* V 125 sgg..

¹²⁷ Hom. *Il.* XVI 529.

dei pretendenti, Eupetes, uccidendolo¹²⁸. Inoltre, il fatto che il μένος possa essere infuso nell'uomo tramite un soffio (ἐμπνέω)¹²⁹ ed assunto tramite le narici¹³⁰, per alcuni studiosi è costituito motivo per sottolineare il fatto che quando un uomo compie uno sforzo eccezionale esso inevitabilmente riempie d'aria i propri polmoni e, pertanto, questo respiro profondo in cui si percepisce tutto lo sforzo di un corpo non sarebbe altro appunto che il μένος¹³¹. Ora, bisogna notare che l'uomo avente un μένος eccessivo non è in grado di controllare le sue passioni, divenendo preda di una furia tremenda che può sconfinare nella ferinità e nella follia. L'esempio più rilevante in proposito lo si può trarre dall'*Iliade* nel momento in cui si descrive Zeus infondere il μένος ai Troiani, spingendoli contro gli Achei come se fossero dei leoni in procinto di nutrirsi di carne cruda¹³². In quel contesto Hektor viene rappresentato come un posseduto, con gli occhi che gli lampeggiano e la bava alla bocca, mentre impazza (μοίβετο) come il dio Ares quando agita la lancia o come il fuoco quando divora la boscaglia sui monti¹³³. Una descrizione questa che non può non ricordare la fiamma che guizzava dagli occhi di Typhon, tenendo presente anche che, partendo dal presupposto che le caratteristiche degli animali connessi alla polifonia dell'entità né riflettano anche l'"essenza", che il μένος del toro viene definito ἄσχετος, "incontrollabile"¹³⁴. Peraltro, che Typhon sia dotato di una grande forza emerge anche da quei versi che specificano che le mani dell'entità sono fatte per far opere di forza e che i suoi piedi sono instancabili¹³⁵, dove i termini χεῖρες e πόδες sono impiegati in espressioni formulari tipiche della letteratura greca indicanti potenza e sovranità¹³⁶.

Per quanto riguarda, invece, il leone, esso risulta essere qualificato da un ἀναίδεια θυμός¹³⁷. Questo termine, θυμός, se da una parte indica l'organo attraverso il quale veniva percepite le emozioni e le passioni, dall'altra indica anche una forza incontenibile che trascina l'uomo ad agire, senza una riflessione seria e meditata, secondo una pulsione improvvisa ed istintiva¹³⁸. Si pensi, ad esempio, all'espressione formulare omerica θυμός ἀνώγει, la quale indica appunto una pulsione improvvisa della volontà, come può essere la voglia di bere¹³⁹, che viene immediatamente tradotta in azione¹⁴⁰.

¹²⁸ Hom. *Od.* XXIV 520 sgg..

¹²⁹ Hom. *Od.* XXIV 520.

¹³⁰ Hom. *Od.* XXIV 318.

¹³¹ Onians 1998: 76 sg.

¹³² Hom. *Il.* XV 592 sgg..

¹³³ Hom. *Il.* XV 605 sgg.

¹³⁴ Hes. *Th.* 832.

¹³⁵ Hes. *Th.* 823 sg..

¹³⁶ Hdt. VIII 140; Xen. *An.* VI 3,4; Diod. XVIII 73,4; Plat. *Thaet.* 172e. Si veda anche Weinreich 1909: 71 n. 34.

¹³⁷ Hes. *Th.* 833.

¹³⁸ Riguardo il θυμός si veda: Darcus Sullivan 1980; Caswell 1990; Guidorizzi 2010: 124 sgg..

¹³⁹ Hom. *Il.* IV 263.

Pertanto, il θυμός deve essere controllato affinché non si trasformi in un agire con esiti negativi per se o per gli altri¹⁴¹. In questo senso, quindi, l'ἀναίδεια θυμός, se riferito a Typhon, ne rafforza l'immagine di un'entità non in grado di controllarsi, in preda alle proprie pulsioni e passioni, e di conseguenza configurandosi anche su questo punto in netta opposizione a Zeus, divinità che, nell'arco delle vicende narrate nella *Teogonia*¹⁴², verrà appunto a qualificarsi per il suo legame con la μῆτις¹⁴³, ovvero con il pensiero meditato, ponderato, volto al successo nell'azione pratica¹⁴⁴. Peraltro, questo aspetto dell'entità, ovvero l'essere trascinato dalle proprie passioni, dai propri istinti, può suggestivamente essere associato ai venti che da essa hanno origine¹⁴⁵. Non si può non avere presente, infatti, come nella letteratura greca il vento (ἄνεμος) possa essere utilizzato traslatamente ad indicare sia l'instabilità emotiva che la persona trascinata dalle proprie passioni¹⁴⁶.

In conclusione, quindi, Typhon appare all'analisi della *Tifonomachia*, come un'entità ibrida incontrollabile, caratterizzata dalla ὕβρις e da una grande potenza che si esplica in violenza furibonda. Nella sua unione con Echidna e nella generazione di una stirpe mostruosa e terribile¹⁴⁷, esso trova la sua legittimazione quale rivale di Zeus, rafforza e pone in risalto nel rapporto il suo aspetto anticosmico, nefasto e distruttivo, in quanto Echidna è una entità, seppur bellissima e sensuale, terribile ed estremamente violenta, il cui nome stesso poteva evocare il veleno, e il cui aspetto ofiomorfo evocava la svalutazione di valori fondamentali nel mondo greco antico¹⁴⁸. Si pensi, al riguardo, che il termine ἀμήχανος che la qualifica come "colei contro la quale non si può nulla", ricorre in Esiodo sia per evocare un tremendo evento al quale non vi sarebbe potuto essere rimedio ovvero una ipotetica vittoria di Typhon su Zeus che avrebbe reso l'entità mostruosa signora dei mortali e degli immortali¹⁴⁹, sia per qualificare Kerberos¹⁵⁰ e Pandora¹⁵¹. Se Kerberos in quanto figlio

¹⁴⁰ Al riguardo si veda Guidorizzi 2010: 125.

¹⁴¹ Si pensi ad esempio all'uccisione dei figli da parte di Medeia così come è narrata da Euripide (*Med.* 1078 sgg.). La donna della Colchide è conscia di stare per compiere un'opera malvagia ma non riesce a resistere al suo θυμός che risulta essere più forte della sua volontà. Sulla difficoltà di resistere al proprio θυμός si veda il frammento di Eraclito B 85 D. K..

¹⁴² Hes. *Th.* 886 sgg..

¹⁴³ Al riguardo si veda Detienne - Vernant 1978: 77 sgg..

¹⁴⁴ Sul concetto di μῆτις si veda Detienne - Vernant 1978: 3 sgg..

¹⁴⁵ Hes. *Th.* 869 sgg..

¹⁴⁶ Si veda ad esempio Soph. *Ant.* 929.

¹⁴⁷ Hes. *Th.* 306 sgg.

¹⁴⁸ Baglioni 2011b.

¹⁴⁹ Hes. *Th.* 836.

¹⁵⁰ Hes. *Th.* 310.

¹⁵¹ Hes. *Th.* 589, *Op.* 83.

di Echidna deriva probabilmente questa caratteristica dalla madre, il potenziale richiamo all'ipotetica vittoria di Typhon e a Pandora, e alle vicende mitiche ad essa relative che la vedono all'origine dei mali e della morte per gli uomini, contribuiscono a definire la minaccia che potrebbe rappresentare una entità come Echidna così come il suo terribile potere, in un quadro peraltro che non può non ricordare un passo erodoteo relativo alla violenta riproduzione delle vipere, nel quale lo storico di Alicarnasso nota come non vi sarebbe nessuna possibilità di vita per l'uomo se le vipere (ἔχιδναι), così come i serpenti alati d'Arabia, si riproducessero come tutti gli altri serpenti invece di uccidersi¹⁵². Insomma, se la νόμφη – termine con il quale viene qualificata Echidna nel suo aspetto femminile¹⁵³ – normalmente può segnare il passaggio all'ordine, alla compiutezza e al *kosmos*¹⁵⁴, con Echidna troviamo il ribaltamento del paradigma e la consacrazione di Typhon al disordine e all'acosmico¹⁵⁵.

Bibliografia

1. Andò 1996: V. Andò, *Nymphe. La sposa e le Ninfe*, QUCC 52, 1996, pp. 47-79.
2. Arrighetti 1961: G. Arrighetti, *Il testo della Teogonia di Esiodo*, "Athenaeum" 39, 1961, pp. 211-284.
3. Arrighetti 1975: G. Arrighetti, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, in Id. (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, pp. 117-213.
4. Baglioni 2010: I. Baglioni, *La maschera di Medusa. Considerazioni sull'iconografia arcaica di Gorgo*, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, Roma 2010, pp. 65-72.
5. Baglioni 2011a: I. Baglioni, *La fonte Ippocrene*, in I. Baglioni (a cura di), *Tra Mito e Storia. Omaggio a Gilberto Mazzoleni*, Roma 2011, in corso di stampa.
6. Baglioni 2011b: I. Baglioni, *Le caratteristiche di Echidna in Esiodo*, in I. Baglioni (a cura di), *Introduzione allo studio della mitologia greca*, Roma 2011, in corso di stampa.
7. Baladié 1974: R. Baladié, *Sur le sens géographique du mot grec «ophrys». De ses derives et de son equivalent latin*, JS III, 1974, pp. 153-191.
8. Barnett 1945: R. D. Barnett, *The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod*, JHS 45, 1945, pp. 100-101.
9. Beckman 1982: G. Beckman, *The Anatolian Myth of Illuyanka*, JANES 14, 1982, pp. 12-18.
10. Benveniste 1935: E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-europeen*, Paris 1935.
11. Bonnet 1987: C. Bonnet, *Typhon et Baal Saphon*, in E. Lipinski (ed.), *Phoenician and the East Mediterranean in the First Millennium B. C.*, "Studia Phoenicia" 5, Leuven 1987, pp. 101-143.

¹⁵² Hdt III 109.

¹⁵³ Hes. *Th.* 298.

¹⁵⁴ Al riguardo si veda Andò 1996.

¹⁵⁵ Baglioni 2011b.

12. Bottéro - Kramer 1992: J. Bottéro - S. N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia*, tr. it. Torino 1992.
13. Boudin 2005: F. Boudin, *Monstres sans image, images demmonstres: représentations et non représentations des monstres sur les vases*, in S. Crogiez-Pétrequin (ed.), *Dieu(x) et Hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours: mélange en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen 2005, pp. 537-568.
14. Burkert 1984: W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984.
15. Burkert 1987: W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, tr. it. Bari 1987.
16. Cairns 1993: D. L. Cairns, *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature*, Oxford 1993.
17. Caswell 1990: C. P. Caswell, *A study of thymos in Early Greek Epic*, Leiden - New York 1990.
18. Chantraine 1958: P. Chantraine, *Grammaire homérique*, vol. 1, Paris 1958.
19. Chantraine 1962: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1962.
20. Costa 1968: C. Costa, *La stirpe di Pontos*, SMSR 39, 1968, pp. 61-100.
21. Darcus Sullivan 1980: S. Darcus Sullivan, *How a person relates to θυμός in Homer*, IF 85, 1980, pp. 138-150.
22. Detienne - Vernant 1978: M. Detienne - J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, tr. it. Roma-Bari 1978.
23. De Vries 1967: B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, diss. Ann Arbor 1967.
24. Dodds 1959: E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Milano 1959.
25. Dornseiff 1933: F. Dornseiff, *Die archaische Mythenzerzaehlung*, Berlin 1933.
26. Dornseiff 1956: F. Dornseiff, *Antike und alter Orient*, Leipzig 1956.
27. Fonterose 1966: J. Fonterose, *Typhon among the Arimoi*, in L. Wallach (ed.), *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Ithaca 1966, pp. 64-82.
28. Fränkel 1962: H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2 Aufl., München 1962.
29. Franco 2003: C. Franco, *Senza Ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003.
30. Frisk 1973: H. Frisk, *Griechisches etymologisches wörterbuch*, Heidelberg 1973.
31. Graz 1965: L. Graz, *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée. Πῦρ, champ d'emploi et signification*, Paris 1965.
32. Groningen 1960: S. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*, II ed. Amsterdam 1960.
33. Guidorizzi 2010: G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano 2010.
34. Gurney 1962: O. R. Gurney, *Gli Ittiti*, tr. it. Firenze 1962.

35. Güterbock 1946: H. G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich - New York 1946.
36. Güterbock 1948: H. G. Güterbock, *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod*, *AJA* 52, 1948, pp. 123-134.
37. Güterbock 1951: H. G. Güterbock, *The song of Ullikummi. Revised Text of Hittite Version of a Hurrian Myth*, *JCS* 5, 1951, pp. 146-161.
38. Haider 2005: P. W. Haider, *Von Baal Zaphon zu Zeus und Typhon: zum transfer mythischer bilder aus dem vorderorientalischen raum in die archaisch-griechische welt*, in R. Rollinger (hrsg.), *Von Sumer bis Homer: Festschrift für Manfred Schretter zum 60*, Münster 2005, pp. 303-337.
39. Heubeck 1966: A. Heubeck, *Mythische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechenland*, in *Hesiod. Wege der Forschung* 49, Darmstadt 1966, pp. 545-570.
40. Kirk 1962: G. S. Kirk, *The Structure and Aim of the Theogony*, in *Hésiode et son influence*, Entr. Fond. Hardt VII, Genève 1962, pp. 61-95.
41. Kranz 1940: W. Kranz, *Typhon und Seth*, "Hermes", 1940, p. 335.
42. Lejeune 1947: M. Lejeune, *Traite de phonetique grecque*, Paris 1947.
43. Lesky 1955: A. Lesky, *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*, "Saeculum" 6, 1955, pp. 35-52.
44. Lesky 1966: A. Lesky, *Gesamte Schriften*, Muenchen 1966.
45. Leutsch 1958: E. L. A. Leutsch (ed.), *Paroem. Gr.*, II vol., Göttingen 1958.
46. Louis 1978: P. Louis, *Monstres et monstruosités dans la biologie d'Aristote*, in J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergaele (ed.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1978, pp. 277-284.
47. Meriggi 1953: P. Meriggi, *I miti di Kumarpi, il Kronos currico*, "Athenaeum" 31, 1953, pp. 101-157.
48. Michalowski 1998: P. Michalowski, *Presence at the Creation*, in T. Abusch - J. Huehnergard - P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words*, Harvard Semitic Studies 37, Atlanta 1998, pp. 381-395.
49. Moussy 1977: C. Moussy, *Esquisse de l'histoire de monstrum*, *REL* 55, 1977, pp. 345-369.
50. Nenci 1957-58: G. Nenci, *La concezione del miracoloso nei poemi omerici*, *AAT* 92, 1957-58, pp. 274-311.
51. Onians 1998: R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, tr. it. Milano 1998.
52. Ostoff 1905: H. Ostoff, *Etym. Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte 2: πέλωρ und τέρας*, *ARW* VIII, 1905, pp. 51-68.
53. Otten 1949: H. Otten, *Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischen Mythenbildung*, *FuF* 25/13-14, 1949, pp. 145-147.
54. Otten 1950: H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi: Neue Fragmente*, Berlin 1950.
55. Pecchioli Daddi - Polvani 1990: F. Pecchioli Daddi - A. M. Polvani (a cura di), *La mitologia ittita*, Brescia 1990.

56. Pizzani 1997: U. Pizzani, *I monstra nella cultura classica*, in *I monstra nell'Inferno dantesco: tradizione e simbologie*, Spoleto 1997, pp. 1-26.
57. Pizzani 2000: U. Pizzani, *Qualche osservazione sulla terminologia "teratologica" in Omero*, in M. Cannatà Fera - S. Grandolini (a cura di), *Poesia e religione in Grecia: studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli 2000, pp. 526-539.
58. Porzig 1930: W. Porzig, *Jlluyankas und Typhon*, "Kleinasiatische Forschungen" 1, 1930, pp. 379-386.
59. Pugliese Caratelli 1993: G. Pugliese Caratelli (a cura di), *Le lamine d'oro "orfiche"*, Milano 1993.
60. Rengstorf 1981: K. H. Rengstorf, τέρας, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Brescia 1981, pp. 1126-1158.
61. Ribichini - Rocchi - Xella 2001: S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma 2001.
62. Rost 1977: L. J. Rost, *Das Lied von Ullikummi. Dichtung von Hethiter*, Leipzig 1977.
63. Sabbatucci 1965: D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.
64. Sabbatucci 1978: D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.
65. Sabbatucci 1981: D. Sabbatucci, *Sui protagonisti dei miti*, Roma 1981.
66. Sabbatucci 1998: D. Sabbatucci, *Politeismo*, vol. II, Roma 1998.
67. Sancassano 1996: M. L. Sancassano, *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, Athenaeum LXXXIV, 1996, pp. 49-70.
68. Sancassano 1996-97: M. L. Sancassano, Ὁ δράκων ποικίλος. *Beobachtungen zum schlangemotiv in der ältesten griechischen dichtung*, WJA 21, 1996-97, pp. 79-92.
69. Sancassano 1997: M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Como 1997.
70. Scarpi 2004: P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei Misteri*, Milano 2004.
71. Schwabl 1962: H. Schwabl, *Zu Hesiods Typhonomachie*, "Hermes" 90, 1962, pp.122-123.
72. Schwenn 1934: F. Schwenn, *Die Theogonie Hesiods*, Heidelberg 1934.
73. Seippel 1939: G. Seippel, *Der Typhonmythos*, Greifswald 1939.
74. Solmsen 1949: F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N. Y. 1949.
75. Solmsen 1989: F. Solmsen, *The two Near Eastern Sources of Hesiod*, "Hermes" 117, 1989, pp. 413-422.
76. Stokes 1962: M. C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies*, "Phronesis" 7, 1962, pp. 1-37.
77. Stokes 1963: M. C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies*, "Phronesis" 8, 1963, pp. 1-34.
78. Szemerényi 1996: O. Szemerényi, *The labiovelars in Mycenaean and historical Greek*, SMEA 1, 1996, pp. 29-52.
79. Teffetteller Dale 1985: A. T. Teffetteller Dale, Μένος in *early Greek*, Montreal 1985.
80. Vian 1960: F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, in *Eléments Orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 17-37.

81. Watkins 1992: C. Watkins, *Le dragon hittite Illuyankas et le géant grec Typhoeus*, CRAI 1992, pp. 319-330.
82. Weinreich 1909: O. Weinreich, *Antike heilungswunder. Untersuchungen zum wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909.
83. West 1966: M. L. West (ed.), *Hesiod Theogony*, Oxford 1966.
84. Wilamowitz 1959: Z. B. U. von Wilamowitz, *Euripides Herakles*, Nachdruck 2. Aufl. 1959, Bd. III.
85. Worms 1953: F. Worms, *Der Typhoeuskampf in Hesiods Theogonie*, "Hermes" 81, 1953, pp.29-44.