

## Note Contributi Discussioni

### ECATE: SOLO DEA DELLE DONNE?

La dea nelle testimonianze letterarie dalle origini al III secolo a.C.

Molteplici testimonianze mitologiche e letterarie mostrano spesso un'ingerenza da parte della dea Ecate nella sfera del femminile, vale a dire nel mondo delle donne *tout court*. Questa si lascia svelare già a partire dalle prime fonti della letteratura greca a noi pervenute, quali la *Teogonia* esiodea e l'*Inno a Demetra* omerico, testi che per primi nominano la figura di questa divinità, inserendola all'interno dei loro diversi racconti, di ordine cosmogonico, per quanto riguarda il primo<sup>1</sup>, oppure narrativo, a proposito del secondo<sup>2</sup>.

Se da una parte l'opera di Esiodo risulta piuttosto generalizzante riguardo al problema, in quanto in essa Ecate viene descritta come *κουροτρόφος*<sup>3</sup>, dall'altra,

<sup>1</sup>) Nella *Teogonia* di Esiodo, Ecate riceve da parte del suo autore l'appellativo di *κουροτρόφος*, «nutrice»; esso risulta tra l'altro essere la prima testimonianza letteraria che si possiede a livello cronologico dell'uso di questo termine (Hes. *Th.* 450 e 452).

<sup>2</sup>) Nell'*Inno* omerico, invece, la dea appare rivestire la funzione di protettrice della donna in generale, in base al suo rapporto con Persefone, esplicito soprattutto nella parte conclusiva del testo, quando appunto viene palesato il ruolo di Ecate all'interno della narrazione e, in ultima analisi, del rito eleusino stesso: quello di *πρόπολος* e *ὀπάων* di Persefone (*Ad Cer.* 438-440). Per quanto riguarda ulteriori dettagli in merito, rimando a Tesi di laurea (rel. dott.ssa Marina Cavalli), Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano, *Ecate: dalle origini ad Apollonio Rodio*, a.a. 2003/2004, pp. 107-111.

<sup>3</sup>) Hes. *Th.* 450-452: *θήκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἱ μετ' ἐκείνην / ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἡοῦς. / οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δέ τε τιμαί*, «Costei fece il Cronide nutrice di giovani, quanti a lei fedeli / videro con gli occhi la luce dell'aurora onnivegente. / Così fu, fin dall'inizio, nutrice di giovani e questi i suoi onori» (trad. di G. Arrighetti, in Esiodo [a cura di G. Arrighetti], *Teogonia*, Milano 1992). In questi tre versi, Esiodo definisce Ecate *κουροτρόφος*, in particolare di quanti nacquero e poi vissero "seguendola" (è questo probabilmente il senso in cui si deve intendere il problematico *μετ' ἐκείνην* del v. 450; così in Esiodo, a cura di Arrighetti, *Teogonia* cit., p. 145, che segue M.L. West, *Hesiod Theogony*, Oxford 1966, pp. 289-290), vale a dire consacrandosi a lei o mostrando una qualche particolare devozione nei suoi riguardi. Ecate è chiamata *κουροτρόφος* anche in Apoll. Rhod. *Argon.* III 861, e in *Orph. H.* 1.8; cfr. *Sch. Ar. V.* 804: *Ἐκάταιον ἱερὸν Ἐκάτης, ὡς τῶν Ἀθηναίων πανταχοῦ ἰδρυομένων αὐτὴν ὡς ἔφορον πάντων καὶ κουροτρόφον* (West, *Hesiod Theogony* cit., p. 289).

quella di Omero attrae e focalizza questa capacità-funzione della dea su di un unico personaggio specifico, ovvero Persefone.

Tuttavia, se si pone attenzione ad altri testi, più o meno celebri, della letteratura greca, appartenenti indifferentemente a diversi periodi di essa, è possibile rendersi conto di come Ecate appaia in grado di svolgere il medesimo ruolo di protettrice della sfera femminile, in relazione però questa volta a personaggi mitici divini e non. È questo il caso, ad esempio, di Medea, di Elena, ed infine della giovane eroina Ifigenia, la cui tragica vicenda compariva già nei *Cypria* <sup>4</sup>.

Per quanto concerne Medea, essa può essere facilmente relazionata ad Ecate già in virtù di una parentela intercorrente tra le due, riscontrabile in alcune tradizioni relativamente conosciute, parallele a quella della sua genealogia canonica.

La prima delle suddette versioni può essere rinvenuta nuovamente all'interno della *Teogonia*, nella sua parte conclusiva, laddove Esiodo si sofferma per qualche verso a descrivere la stirpe di Helios: egli infatti, unitosi all'oscura Perseis, generò Circe ed Eeta; a quest'ultimo poi, la generazione seguente, l'oceanina Iduia, sua sposa, partorì appunto Medea <sup>5</sup>. Ed ecco che in questo modo la principessa della Colchide risulta in prima istanza nipote per via paterna del dio del Sole, accompagnato, quest'ultimo, da una Perseis che in fondo tanto oscura non è: infatti risulta evidente l'identificazione di questa figura con Ecate stessa, così appellata, per citare soltanto le testimonianze più antiche, fin dagli arcaici testi della *Teogonia* e dell'*Inno a Demetra*, in quanto figlia del titano Perse <sup>6</sup>.

Tuttavia Esiodo non è l'unico a registrare Ecate all'interno della genealogia di Medea. Anche lo storico Dionisio di Mileto, infatti, pare aver esplicitato, nella sua opera purtroppo non conservataci dalla tradizione <sup>7</sup>, la sua presenza quale antenata di Medea nella catena di discendenza del medesimo Helios, sebbene la dea stessa vi figuri in un rapporto parentelare differente rispetto a quello precedente del poeta di Askra. La testimonianza di Dionisio risulta particolarmente interessante proprio per la notizia che riporta: narra infatti che Helios ebbe due figli nella regione gravitante intorno al Mar Nero <sup>8</sup>, Eeta e Perse, il primo regnante sulla Colchide,

<sup>4</sup>) *Cypria*, fr. 1.

<sup>5</sup>) Hes. *Th.* 956-962: 'Ἡελίω δ' ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὀκεανίνη / Περσηίης Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα. / Αἰήτης δ' υἱὸς φαειμβρότου Ἡελίου / κόυρην Ὀκεανοῖο τελέηεντος ποταμοῖ / γῆμη θεῶν βουλῆσιν. Ἴδουαν καλλιπάρηον· ἢ δὴ οἱ Μῆδειαν εὐσφυρον ἐν φιλότῃ / γείναθ' ὑποδηθεῖσα διὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην, «A Sole infaticabile l'illustre oceanin / Perseis partorì Circe e Aiete sovrano. / Aiete, figlio di Sole che gli uomini illumina, / la figlia di Oceano, fiume perfetto, / sposò, per il volere degli dei, Iduia dalle belle guance; / costei a lui in amore Medea dalle belle caviglie / generò, domata dall'aurea Afrodite» (trad. di Arrighetti).

<sup>6</sup>) Hes. *Th.* 409-410; *Ad Cer.* 24. Per quanto concerne l'identificazione tra la Perseis della *Teogonia* (Hes. *Th.* 956-962) con Ecate, vd. G.C.W. Warr, *The Hesiodic Hekate*, «Classical Review» 9 (1985), pp. 390-392.

<sup>7</sup>) Della quale possediamo qualche frammento per tradizione indiretta grazie a Diod. Sic. IV 45, e ad uno scolio alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (C. Wendel, *Schol. in Apoll. Rhod.* III 200, Berlin 1935, p. 223).

<sup>8</sup>) Non è di scarsa importanza la collocazione geografica della narrazione dionisiaca: entrambe la Colchide e la Tauride erano due regioni che si affacciavano sul bacino del Mar Nero, l'una posta sulle sue rive orientali, mentre l'altra su quelle settentrionali; terre descritte dai Greci come popolate da genti barbare e rozze, dedite alle arti e alla magia nera, è tuttavia interessante

il secondo invece sovrano della Tauride; quest'ultimo generò Ecate, la quale, dopo aver ucciso il padre grazie alla sua abilità nel creare, con l'arte delle erbe, filtri e pozioni magiche, ed essere a lui succeduta al trono, andò in sposa allo zio Eeta e gli partorì Circe e Medea (oltre ad un figlio maschio, Egialeo<sup>9)</sup>).

Ecate e Medea divengono così, nelle parole di Dionisio, rispettivamente madre e figlia<sup>10</sup>, strette perciò in una relazione e in un legame ancora più forti e saldi rispetto a quelli visti in Esiodo, in grado d'altra parte di spiegare la suprema maestria di Medea nella conoscenza delle proprietà delle erbe proprio come eredità di parte materna.

Dopo aver commentato in breve la presenza già a livello genealogico di Ecate nell'esistenza mitica di Medea, è opportuno a questo punto accennare ad altri tipi di partecipazione e rapporti simpatetici tra le due, così come emergono, ad esempio, all'interno di un'opera che è naturalmente giudicata capitale per la comprensione del personaggio-Medea: l'omonima tragedia di Euripide. In essa, in mezzo ai numerosissimi spunti che appare contenere, emerge anche un motivo particolare ed innovativo: il fatto cioè che la protagonista sia sacerdotessa di Ecate e che perciò intrattenga con lei un tipo di rapporto che, pur non apparendo connaturato e radicato in lei come poteva essere quello genealogico, è in grado di mostrare la stretta ed importante connessione tra le due, in maniera pressoché identica al precedente.

Ai versi 395-398 della tragedia euripidea, infatti, all'interno di un giuramento (che appare tuttavia suonare più come una minaccia di vendetta e di morte contro chiunque osi opporsi ai suoi piani<sup>11</sup>), Medea sottolinea, attraverso tre dichiarazioni esplicite e forti, quella che è l'essenza stessa del legame che la connette ad Ecate. Dichiarò dapprima di venerare la dea «sopra tutte»<sup>12</sup>, accordandole quindi la sua preferenza ed elezione; in un secondo tempo, passa a esprimere palesemente la sua presa di coscienza e partecipazione attiva all'interno della relazione a due, vale a dire la sua volizione, nel momento in cui dice di avere scelto proprio quella divinità (e non un'altra) come «collaboratrice»<sup>13</sup>, ed infine appare quasi voler esternare quanto Ecate si dimostri a lei vicina proprio in ricambio della sua dedizione, con la precisazione sul fatto che la dea abiti «nei recessi del» suo «focolare»<sup>14</sup>: un *crescendo* questo, teso alla cosciente rivelazione del rapporto strettamente personale, ma al tempo stesso esclusivo, tra la dea e la sua fedele sacerdotessa<sup>15</sup>.

porre in evidenza il fatto che proprio in Tauride, secondo Pausania (Paus. *Per.* I 43), fu trasportata Ifigenia tramutata in Ecate per volere di Artemis (per eventuali ulteriori osservazioni, vd. quanto si dirà in seguito a proposito di Ifigenia, oltre che R. von Rudloff, *Hekate in ancient greek religion*, Victoria 1999, p. 79).

<sup>9)</sup> Quest'ultima notizia compare solamente in Diodoro (Diod. Sic. IV 45).

<sup>10)</sup> Da sottolineare inoltre, anche se punto non fondamentale del discorso che si sta svolgendo, la nuova e particolare posizione occupata dalla maga Circe, figlia lei stessa di Ecate e quindi sorella di Medea.

<sup>11)</sup> Cioè Creonte, sua figlia e lo sposo Giasone.

<sup>12)</sup> Eur. *Med.* 395-396: οὐ γὰρ μὰ τὴν Δέσποιναν ἦν ἐγὼ σέβω / μάλιστα πάντων.

<sup>13)</sup> Eur. *Med.* 396: καὶ ξυνεργὸν εἰλόμην.

<sup>14)</sup> Eur. *Med.* 397: Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἐμῆς.

<sup>15)</sup> Una ulteriore testimonianza letteraria in grado di provare la vicinanza con valore protettivo di Ecate nei confronti di Medea può essere considerata quella contenuta nel fr. 535

Per quanto riguarda Elena <sup>16</sup>, è da sottolineare un fattore che probabilmente troppo spesso viene dimenticato e tralasciato a favore del suo canonico elemento caratterizzante, ovvero la sua bellezza: esso si identifica con la sua abilità e la sua competenza nella medesima arte di Medea, cioè nella conoscenza delle erbe e dei filtri magici, così come emerge dalla lettura di un celebre passo dell'*Odissea* <sup>17</sup>, in cui è possibile trovare Elena intenta nella preparazione di una pozione magica, con uno scopo che, a differenza di quelli caratterizzanti Medea, generalmente volti al male, appare questa volta essere benefico.

Anche Elena, quindi, come già l'«Incantatrice venuta da lontano» Medea <sup>18</sup>, risulta, fin dalle origini del suo personaggio mitico e letterario, essere una φαρμακεύτρια, un'esperta nell'arte dei filtri e delle erbe: medesima capacità, questa, che è quasi comunemente riconosciuta ad Ecate in tutte le fonti letterarie in nostro possesso come quella maggiormente caratterizzante la sua personalità divina, almeno a partire dal V secolo a.C. in avanti, e sottolineata, per fare solo alcuni esempi, nel già citato passo dell'opera di Dionisio di Mileto, come nella *Medea* di Euripide, quasi certamente nei *Rizotomoi* sofoclei, nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, nel secondo *Idillio* di Teocrito <sup>19</sup>. Per tornare a Omero, egli precisa inoltre il luogo di provenienza del farmaco utilizzato dalla regina spartana per obliare i mali del racconto troiano: l'Egitto, dono per lei da parte di Polidamna, moglie di Tono, la quale, secondo la leggenda, allo scopo di proteggere Elena dalle profferte amorose del re incantato dalla sua straordinaria bellezza, la condusse nell'isola di Faro presso la foce del Nilo, dove le diede un'erba miracolosa, l'elenio (dal

Radt, p. 411: «Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν, / τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος, / τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει / καὶ γῆς ἀνιοῦσ' ἱεράς τριόδους, / στεφανοσαμένη δρυὶ καὶ πλεκτηῖς / ὤμων σπεύρασι δρακόντων, «Oh Helios signore e fuoco sacro, / arma di Ecate enodia, / che ella porta quando si aggira per l'Olimpo / e quando dà accesso ai sacri trivi della terra, / incoronata di quercia e di intrecciate spire di serpi crudeli» (la traduzione è mia), proveniente dai perduti *Rizotomoi*, tragedia che con tutta probabilità aveva nuovamente Medea come sua protagonista. Il frammento, infatti, è un'invocazione da parte di un personaggio non meglio identificato e nemmeno identificabile; tuttavia, se si assume che si tratti di Medea, allora si ottiene per l'appunto una ulteriore conferma dell'importanza di Ecate per la Medea letteraria: il testo vede invocata infatti nuovamente, insieme ad Helios (anche ciò risulta illuminante, in base a quanto detto), la nostra divinità.

<sup>16</sup> A proposito di Elena e del suo ruolo divino, vd. M.L. West, *Immortal Helen*, London 1975, e C. Calame, *Les Chœurs de Jeunes Filles en Grèce Arcaïque*, II, Roma 1977, pp. 333-350.

<sup>17</sup> Hom. *Od.* IV 219-232. Nei tredici versi che ho scelto di isolare, trattanti la visita da parte di Telemaco a Sparta da Menelao ed Elena allo scopo di ricevere notizie a proposito del padre, Omero racconta che la bella regina, ad un certo punto, ἀντίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον, / νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων (Hom. *Od.* IV 220-221), allo scopo di fare in modo che il suo ospite ed il marito stesso, insieme agli altri commensali, non si affliggessero eccessivamente nel ricordare le vicende della guerra di Troia, ormai lontana, e dei ritorni dei vari eroi greci, racconti che tante volte avevano visto protagonisti Menelao ed Odisseo insieme.

<sup>18</sup> Così come viene definita in un saggio di F. Graf, intitolato appunto *Medea, the Enchantress from Afar: Remarks on a Well-Known Myth*, in J.J. Clauss - S.I. Johnston, *Medea*, Princeton 1997, pp. 21-43.

<sup>19</sup> Dionisio di Mileto in Diod. Sic. IV 45; Eur. *Med.*; Soph. *Rizotomoi*, in *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TGF)*, Göttingen 1999, p. 411; Ap. R. *Argon.*; Theocr. *Id.*

nome dell'eroina), in grado di prevenire e curare il danno eventuale che poteva arrecarle il veleno degli innumerevoli serpenti che popolavano quel luogo. Questa precisazione consente di evidenziare, in conclusione, il fatto del tutto probabile che per i Greci le conoscenze esoteriche in senso lato, quali quella dei farmaci, dei veleni e del loro utilizzo, giungessero tutte da fuori, dunque da terre lontane e straniere, spesso screditate e svilite dagli autori della grecità, in quanto ritenute sedi di pratiche barbare e selvagge, com'è appunto il caso dell'Egitto, o quello della Colchide e della Tauride visti sopra.

Per proseguire nell'indagine del quadro esposto all'inizio, ma al tempo stesso allo scopo di legare le sue parti in un tutto, a proposito del terzo personaggio, Ifigenia, ritengo sia opportuno fin da subito inquadrarlo secondo una variante genealogica secondaria (sebbene tuttavia conosciuta dalla tradizione) rispetto a quella più corrente, che la riconosce figlia di Agamennone e Clitemnestra. Secondo tale versione, riportata da Pausania<sup>20</sup> (che dichiara di citare da Stesicoro<sup>21</sup>, Euforione di Calcide<sup>22</sup> ed Alessandro di Pleurone<sup>23</sup>), la fanciulla sarebbe stata invece figlia di Teseo e di Elena, al tempo in cui quest'ultima, ancora bambina di sette anni<sup>24</sup>, fu rapita dall'eroe ateniese e trattenuta per un periodo presso di sé<sup>25</sup>, per poi fare ritorno in Argo ed andare in sposa a Menelao.

<sup>20</sup>) Paus. *Per.* II 22.6: πλησίον δὲ τῶν Ἀνάκτων Εἰληθυίας ἐστὶν ἱερὸν ἀνάθημα Ἐλένης, ὅτε σὺν Πειρίθῳ Θησέως ἀπελθόντος ἐς Θεσπρωτοὺς Ἄφιδνά τε ὑπὸ Διοσκοῦρων ἐάλω καὶ ἦγετο ἐς Λακεδαίμονα Ἐλένη. ἔχει μὲν γὰρ αὐτὴν λέγουσιν ἐν γαστρὶ, τεκοῦσαν δὲ ἐν Ἄργει καὶ τῆς Εἰληθυίας ἰδρυσσάμενην τὸ ἱερὸν τὴν μὲν παῖδα ἦν ἔτεκε Κλυταμνήστρα δοῦναι – συνοικεῖν γὰρ ἦδη Κλυταμνήστραν Ἀγαμέμνονι –, αὐτὴν δὲ ὕστερον τούτων Μενελάῳ γήμισσθαι. καὶ ἐπὶ τῷδε Εὐφορίων Χαλκιδιεὺς καὶ Πλευρόνιος Ἀλέξανδρος ἔπι ποιήσαντες, πρότερον δὲ ἔτι Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος, κατὰ ταῦτα φασὶν Ἀργείοις Θησέως εἶναι θυγατέρα Ἰφιγένειαν. τοῦ δὲ ἱεροῦ τῆς Εἰληθυίας πέραν ἐστὶν Ἐκάτης ναός, Σκόπα δὲ τὸ ἄγαλμα ἔργον. τοῦτο μὲν λίθου· τὰ δ' ἀπαντικρὺ χαλκᾶ. Ἐκάτης καὶ ταῦτα ἀγάλματα, τὸ μὲν Πολύκλειτος ἐποίησε, τὸ δὲ ἀδελφὸς Πολυκλείτου Ναυκύδης Μόθωνος, «Vicino al tempio dei Signori c'è un santuario di Ilizia che Elena dedicò quando, partito Teseo con Piritoo per la Tesprozia, Afidna fu conquistata dai Dioscuri e lei veniva condotta a Sparta. Elena, infatti, era incinta, dicono, e, dopo aver partorito in Argo, fondò il santuario di Ilizia; quindi affidò la figlia che aveva partorito a Clitemnestra, ormai moglie di Agamennone, e, in seguito, andò sposa a Menelao. E a questo proposito sia Euforione di Calcide che Alessandro di Pleurone, poeti epici, e, ancor prima di loro, Stesicoro di Imera, narrano, in accordo con gli Argivi, che Ifigenia fu figlia di Teseo. Dall'altra parte del santuario di Ilizia si trova un tempio di Ecate. La statua della dea è opera di Scopa ed è in pietra. Le statue che le stanno di fronte sono, invece, di bronzo e sono anch'esse statue di Ecate, l'una opera di Policletto, l'altra del fratello di Policletto, Naucide di Motone» (trad. di S. Rizzo, in Pausania [a cura di S. Rizzo], *Viaggio in Grecia, libro secondo: Corinzia e Argolide*, Milano 1992).

<sup>21</sup>) Stesic. fr. 191, in E. Lobel - D.L. Page, *Poetae Melici Graeci (PMG)*, I, Oxford 1962, p. 103.

<sup>22</sup>) Euforione di Calcide, fr. 90 Powell, p. 46.

<sup>23</sup>) Alessandro di Pleurone, fr. 12 Powell, p. 128.

<sup>24</sup>) Come affermano uno scolio a Licofrone (*Schol. ad Lycophr. Alex.* 102) e lo storico Duride di Samo (in C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum [FHG]*, II, Parisiis 1878, p. 466).

<sup>25</sup>) La notizia della maternità di Ifigenia da parte di Elena risulta contenuta, oltre che in Stesicoro, Euforione di Calcide ed Alessandro di Pleurone citati da Pausania, anche nello scoliasta di Licofrone e in Duride di Samo, per cui vd. sopra, opp. cit., e, da ultimo, nel tardo Antonino Liberale (Anton. Lib. 27.1).

Pausania prosegue a fornire spunti oltremodo interessanti anche nel momento in cui menziona, tra i monumenti della *polis* di Argo, la presenza di un santuario di Ilizia<sup>26</sup> (innalzato, secondo la fonte del nostro estratto, dalla stessa Elena, proprio in onore della nascita della figlia), prospiciente un tempio di Ecate, al cui interno si potevano trovare statue di culto, opere di importanti scultori di epoca classica (tra cui Scopas, Policleto e Naucide di Motone)<sup>27</sup>.

Proprio grazie a Pausania, è possibile, a mio avviso, leggere ancor più chiaramente l'accostamento e il legame di coesione interno che risultano scorrere attraverso Ifigenia, da una parte, ed Ecate e Ilizia (figure divine assimilabili per la funzione che entrambe rivestivano in materia di nascita<sup>28</sup>), dall'altra: unione ancora più salda, nel momento in cui si inserisca al suo interno il quarto personaggio di Elena, della quale è già stata messa in evidenza l'affinità con Ecate, per il fatto di essere considerata, fin dalle notizie più antiche<sup>29</sup>, una *φαρμακεύτρια*, allo stesso modo della dea.

Tuttavia l'Ifigenia figlia di Agamennone e di Clitemnestra risulta sicuramente più nota grazie all'*Ifigenia in Aulide* e *Ifigenia in Tauride*. Sebbene Euripide appaia aver contaminato per la sua versione finale del dramma due differenti tradizioni riguardanti il più generico mito del sacrificio umano di fanciulle<sup>30</sup>, ad ogni modo la protagonista rientra indubbiamente all'interno di parametri ben precisi, e d'altra parte già delineati con cura all'interno dell'opera della studiosa americana Jennifer Larson<sup>31</sup>, in quanto precisamente essa è una vergine che immola la sua vita su di un altare, allo scopo di permettere alla flotta greca, ferma in Aulide in attesa di venti favorevoli alla navigazione, di compiere la sua missione di salpare alla volta di Ilio<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Ilizia era una divinità minore del Pantheon olimpico, preposta proprio alle nascite, insieme alle maggiori Gaia, Demetra, Persefone, Era, Artemis e, soprattutto, Ecate.

<sup>27</sup> Paus. *Per.* II 22.6.

<sup>28</sup> Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 103; a testimonianza di ciò, vd. nuovamente Paus. II 22: τοῦ δὲ ἱεροῦ τῆς Εἰληθείας πέραν ἐστὶν Ἐκάτης ναός, Σκόπια δὲ τὸ ἄγαλμα ἔργον. τοῦτο μὲν λίθου· τὰ δ' ἄπαντικρὺ χαλκῶ. Ἐκάτης καὶ ταῦτα ἀγάλματα, τὸ μὲν Πολύκλειτος ἐποίησε, τὸ δὲ ἀδελφὸς Πολύκλειτου Ναυκίδης Μόθωνος, «Dall'altra parte del santuario di Ilizia si trova un tempio di Ecate. La statua della dea è opera di Scopas ed è in pietra. Le statue che le stanno di fronte sono, invece, di bronzo e sono anch'esse statue di Ecate, l'una opera di Policleto, l'altra del fratello di Policleto, Naucide di Motone» (trad. di Rizzo, per cui vd. nt. 20).

<sup>29</sup> Hom. *Od.* IV 220-226, per cui vd. sopra.

<sup>30</sup> J. Larson, *Greek heroine cults*, Madison 1995, p. 101. Nelle pagine successive, la studiosa individua l'innovazione euripidea nel fatto che nel mito originario Ifigenia non compiva un atto volontario nel momento in cui si offriva deliberatamente sull'altare, bensì era costretta dalla necessità stringente di salvare la patria (*ivi*, pp. 104-106).

<sup>31</sup> Larson, *Greek heroine cults* cit., pp. 101-106.

<sup>32</sup> La digressione in merito è stata inserita all'interno del più generale commento a proposito del legame di "confusione-identificazione" intercorrente tra Ecate ed Artemis in riferimento alla loro comune ingerenza in leggende trattanti la morte di fanciulle, generalmente vergini, «prima del termine prestabilito», i.e. ἄωποι.

Partendo dalla constatazione che trattare un rapporto eventualmente dimostrabile tra Ifigenia ed Ecate, escludendo Artemis<sup>33</sup> (fin dal principio del mito di Ifigenia indissolubilmente legata alla fanciulla<sup>34</sup>), risulti fatica impossibile, oltre che vana, è a questo punto utile accennare alla vicinanza, se non, in certi casi, alla quasi totale identificazione tra le due dee<sup>35</sup>: entrambe infatti appaiono condividere spesso, all'interno di testimonianze sia letterarie che iconografiche, soprattutto dal V secolo a.C. in poi, svariati epiteti, attributi, funzioni mitologiche e rituali<sup>36</sup>.

Allo scopo invece di verificare in cosa consista e come si debba valutare l'effettiva partecipazione di Ecate alla leggenda di Ifigenia, occorre guardare nuovamente alla *Periegesi*, all'interno della quale Pausania collega direttamente Ifigenia ad Artemis, proprio per il tramite di Ecate<sup>37</sup>. Egli afferma infatti che Ifigenia sopravvive come creatura divina con il nome di Ecate grazie ad Artemis, la dea stessa che in un primo momento aveva richiesto il suo sacrificio di morte. Sono gli Arcadi a conoscere questa versione parallela della leggenda, ma soprattutto è Esiodo a riportarla nel suo *Catalogo* (in un testo che, fortunatamente, è in nostro possesso, sebbene in forma frammentaria), pur tuttavia con una leggera variante rispetto a Pausania: l'Ifigenia esiodea infatti, dopo essere stata sottratta da Artemis all'altare al quale la stessa *hybris* del padre l'aveva legata, viene da lei divinizzata come «Artemis Enodia»<sup>38</sup>. Epiclesi divina, quest'ultima, che significa «colei che si trova nella strada», spesso essa è propria di Ecate<sup>39</sup>, e risulta da ricondurre con

<sup>33</sup>) Sulla stretta connessione tra la dea Artemis e la sua vittima, poi sacerdotessa, Ifigenia, vd. il saggio di H. Lloyd-Jones, *Artemis & Iphigeneia*, «Journal of Hellenic Studies» 103 (1983), pp. 87-102.

<sup>34</sup>) L'ira di Artemis nei confronti di Agamennone, che aveva vantato, secondo le versioni più conosciute del mito, la sua superiorità nella caccia rispetto alla dea, e la conseguente espiazione dell'atto, che appunto consisteva nel sacrificio di sua figlia Ifigenia ad Artemis, allo scopo di permettere alle navi greche ferme in Aulide per la bonaccia dei venti di partire per Troia, erano infatti motivi già contenuti nei *Cypria*.

<sup>35</sup>) Rudloff, ad esempio, parla a proposito del rapporto intercorrente tra di esse, definendolo di «confusione-identificazione»: «[...] with Artemis, the confusion is so prevalent as to suggest identification» (Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 62).

<sup>36</sup>) Per ulteriori sviluppi dell'argomento nelle sue principali direttive, vd. il fondamentale testo di Rudloff, soprattutto dove esso tratta appunto del legame tra Ecate ed Artemis (Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., pp. 67-74).

<sup>37</sup>) Paus. *Per.* I 43: ἐγὼ δὲ ἤκουσα μὲν καὶ ἄλλον ἐς Ἴφιγένειαν λόγον ὑπὸ Ἀρκάδων λεγόμενον. οἶδα δὲ Ἡσίοδον ποιήσαντα ἐν καταλόγῳ γυναικῶν Ἴφιγένειαν οὐκ ἀποθανεῖν, γνώμη δὲ Ἀρτέμιδος Ἐκάτην εἶναι, «Su Ifigenia ascoltai però un'altra storia raccontata dagli Arcadi e so che Esiodo dice, nel *Catalogo delle Donne*, che Ifigenia non morì, ma sopravvive come Ecate per volere di Artemide» (trad. di D. Musti, in Pausania [a cura di D. Musti - L. Beschi], *Guida della Grecia, libro I, L'Attica*, Firenze 1982).

<sup>38</sup>) Hes. fr. 23.21-26: εἶδωλον· αὐτὴν δ' ἔλαφιβόλος ἰοχέαιρα / ρεῖα μάλ' ἐξεσά[ω]σε, καὶ ἀμβροσίην [ἐ]ρλατρίην / σάξε κατά κρή[θ]εν, ἵνα οἱ χ[ρ]ῶς [ἐ]μπε[θ]ο[ς] εἴ[η]. / θῆκεν δ' ἄθανατον καὶ ἀγήραον ἤμα[τα] πάντα. / τὴν δὴ νῦν καλέουσιν ἐπὶ χ[θ]ονὶ φύλ' ἀγ[θ]ράπων / Ἄρτεμιν εἰνοδίην, πρόπολον κλυτοῦ ἰο[χ]ε[α]ίρης, «(Ma era) un simulacro: la cacciatrice saettante la salvò subito e di amabile ambrosia / la ricoprì completamente, perché la sua pelle rimanesse immutabile, / e la rese in eterno immortale e sempre giovane. / E le tribù degli uomini sulla terra la chiamano ora / Artemis Enodia, compagna dell'inclita saettatrice» (in R. Merkelbach - M.L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967; la traduzione è mia).

<sup>39</sup>) Cfr. Eur. *Hel.* 570, e Soph. fr. 535.2 Radt, *TGF* p. 411.

ogni probabilità alla presenza effettiva della nostra dea agli incroci di tre strade sotto forma di statua o di piccola edicola<sup>40</sup>, con funzione apotropaica nei confronti delle presenze spettrali ed oscure che si credeva minacciassero le vie cittadine e i viandanti che si trovavano a percorrerle, specie durante la notte<sup>41</sup>. In tal modo, dunque, è possibile spiegare la ragione per cui Pausania abbia esplicitamente identificato la Enodia del passo esiodeo con Ecate: quest'ultimo diviene così il nuovo nome di Ifigenia, resa da Artemis dea immortale e sempre giovane<sup>42</sup>.

Ma Ifigenia e la sua vicenda non sono le uniche a seguire una prassi simile a quella esposta, la quale potrebbe essere sintetizzata in un modello che prevede al suo interno delle caratteristiche costanti: *in primis*, l'ira di una divinità (che, per quanto riguarda le fanciulle o le giovani donne in generale, è solitamente Artemis) per una colpa di un singolo, come di una comunità; secondariamente, il sacrificio di una vittima allo scopo di espiare la colpa stessa; infine, la riabilitazione della vittima da parte della medesima dea, ora riappacificata, vittima che viene resa immortale e sua ministra di culto, per mezzo del nome Ecate<sup>43</sup>.

Esiste infatti una narrazione mitica oscura, proveniente dall'Asia Minore<sup>44</sup>, in grado di presentare punti affini a quelli esposti: la vicenda della «Sposa di Efeso»<sup>45</sup>. In essa si tratta di una giovane donna, sebbene non più fanciulla, ma sposa dell'eroe eponimo della città di Efeso, che aveva cacciato dalla sua casa Artemis, senza averla riconosciuta, mentre il marito invece l'aveva accolta come ospite presso di sé. La dea, dapprima irata, trasforma la donna in un cane; in un secondo momento, invece, mossa a compassione, le ridona il suo precedente aspetto. Tuttavia la «Sposa», in preda alla vergogna per l'oltraggio da lei perpetrato ai

<sup>40</sup>) Cfr. Ar. *Vesp.* 802-804: *κάν τοῖς προθύροις ἐνοικοδομήσει πᾶς ἀνὴρ / αὐτῷ δικαστηρίδιον μικρὸν πάνυ, / ὅσπερ Ἐκαταῖον πανταχοῦ πρὸ τῶν θυρῶν*, «E che nel proprio vestibolo ognuno si faccia costruire / un piccolo tribunale, piccolino, / simile ad un tempietto di Ecate, dappertutto, davanti al suo ingresso» (la traduzione è mia).

<sup>41</sup>) Per quanto concerne il ruolo apotropaico e di protezione esercitati da Ecate verso il mondo oscuro e le presenze sovranaturali, vd. Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., pp. 92-98 (anche a proposito della presenza di Ecate in luoghi determinati all'interno delle *poleis* greche).

<sup>42</sup>) A questo proposito, Burkert è stato il primo studioso ad individuare e dimostrare il legame costante e stretto che è solito intercorrere, nelle vicende del mito greco, tra la divinità adirata e la sua vittima, al punto da divenire sovente l'una il doppio dell'altra, per mezzo dell'ausilio di alcuni esempi famosi, tra cui, oltre ad Artemis ed Ifigenia, anche Era ed Eracle (il cui nome, com'è noto, significa appunto «gloria di Era»), Apollo ed Achille ecc.: W. Burkert, *Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin - New York 1972, pp. 120, 148, 157 e 187.

<sup>43</sup>) Questo è quanto è contenuto, sebbene in termini differenti, anche all'interno dell'opera di Larson (Larson, *Greek heroine cults* cit., pp. 101-106).

<sup>44</sup>) Da alcuni studiosi ritenuta, in particolare la Caria, patria di origine di Ecate, per cui vd. M. West, *Hesiod: Theogony*, Oxford 1966, e M. West, *Hesiod's Titans*, «Journal of Hellenic Studies» 105 (1985), pp. 174-175; T. Kraus, *Hekate, Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg 1960, da cui, poi, fra gli altri, anche Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 17, e N.J. Richardson, *The Omeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, p. 155.

<sup>45</sup>) Così in Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 69; la vicenda è trattata anche da Larson, *Greek heroine cults* cit., p. 118, e J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley 1978, p. 76.



danni di Artemis, si toglie la vita impiccandosi con la sua cinta <sup>46</sup>, ma la divinità, intervenendo per la seconda volta, la riveste infine dell'apparenza divina e delle fattezze che le erano in precedenza proprie e la rinomina Ecate <sup>47</sup>.

Come si può notare, anche questa narrazione rientra a buon diritto nello schema precedente, sebbene presenti al tempo stesso delle varianti rispetto a quella di Ifigenia, che si è assunta a modello. La vicenda della «Sposa di Efeso» risulta infatti scandita da due momenti ben precisi: l'ira di Artemis verso la «Sposa» (e non verso terzi, come per Ifigenia) e la conseguente punizione, che vede la vittima tramutata in cane <sup>48</sup>, quindi la compassione della dea, che ristabilisce la condizione di partenza; il secondo momento, invece, annovera la morte della donna <sup>49</sup>, che però è volontaria e di sua mano, e la conclusiva riabilitazione morale che Artemis le concede, dandole fattezze divine e chiamandola Ecate.

Allo scopo di far luce sulla leggenda presentata, credo si debba partire dalla considerazione che nulla si possa evincere sulla base del racconto eustaziano a proposito della protagonista, eccetto il fatto che costei sia la moglie di Efeso, eroe fondatore dell'omonima *polis*. Se, da una parte, Efeso è un personaggio oscuro (eroe semi-divino, figlio del fiume Caistro <sup>50</sup>), dall'altra, ho potuto riscontrare

<sup>46</sup> L'impiccagione è la morte comune con cui si suicidano le eroine del mito (cfr. Soph. *Ant.* 1221-1222: τὴν μὲν κρεμαστὴν αὐχένος κατειδομέν, / βρόχῳ μιτᾷδει σινδόνος κατημμένην), ed inoltre è spesso relazionata ad Artemis, per cui vd. Larson, *Greek heroine cults* cit., pp. 134-135 e 118.

<sup>47</sup> La vicenda della «Sposa di Efeso» è tramandata da due fonti tarde, rappresentate da un commento di Eustazio all'*Odissea* di Omero XII 85: καὶ Καλλιμάχος οὖν ἐν ὑπομνήμασι τὴν Ἄρτεμιν ἐπιξενωθῆναι φησὶν Ἐφέσῳ υἱῷ Καύστρου, ἐκβαλλομένην δὲ ὑπὸ τῆς γυναικὸς, τὸ μὲν πρῶτον μεταβαλεῖν αὐτὴν εἰς κύνα, εἴτ' αὐθις ἐλεήσασαν ἀποκαταστήσαι εἰς ἄνθρωπον, καὶ αὐτὴν μὲν αἰσχυνοῦσιν ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι ἀπάγξασθαι, τὴν δὲ θεὸν περιθεῖσαν αὐτὴ τὸν οἰκεῖον κόσμον Ἐκάτην ὀνομάσαι, «Anche Callimaco dunque nei suoi registri racconta che Artemis aveva ricevuto ospitalità presso Efeso, figlio di Caistro, ma poiché era stata cacciata via da sua moglie, dapprima ella trasformò la donna in un cane, poi, giacché subito aveva provato per lei compassione, la ritramutò in essere umano; la donna, però, che provava vergogna per l'accaduto, si impiccò e allora la dea le restituì la familiare bellezza e la chiamò Ecate» (J.A.G. Weigel, *Eustathii Commentarii in Odyseam*, II, Lipsiae 1825, p. 13; la traduzione è mia), e da Bekker, *Anecd.* 1814, pp. 336-337, s.v. ἀγαλμα Ἐκάτης: εἰσὶ δὲ οἱ καὶ γενέσθαι αὐτὴν κύνα ἐκ γυναικὸς κατ' ὀργὴν Ἀρτέμιδος, εἴτα ἐλεθεῖσαν ἄλλιν ὑπ' αὐτῆς ἀποκαταστήναι, ἔπειτα ἐπὶ τοῖς πρᾶχθεῖσιν αἰσχυνοῦσιν ἐκ τῆς ζώνης ἀπάγξασθαι. τὴν δὲ Ἄρτεμιν περιελομένην τὸν ἑαυτῆς κόσμον περιθεῖναι αὐτῇ καὶ Ἐκάτην προσαγορεύσαι, «Ci sono alcuni che sostengono che sia stata trasformata da donna in cane per l'ira di Artemis e poi ritramutata nuovamente da lei nella sua forma originaria, giacché aveva ottenuto compassione; in seguito, poiché provava vergogna per questi fatti, che si sia impiccata con la sua cintura, che Artemis invece, dopo averla spogliata della sua bellezza, l'abbia rivestita e rinominata Ecate» (la traduzione è mia). Il testo inoltre è così riassunto e schematizzato nel testo di Fontenrose, *Delphic oracle* cit., p. 76.

<sup>48</sup> Il cane era l'animale sacro di Artemis, in quanto costituente essenziale del suo corteggio di dea della caccia, e di Ecate stessa.

<sup>49</sup> Elemento essenziale per questo genere di miti che coinvolgono in generale le fanciulle e giovani donne ἄωροι, per i quali vd. Larson, *Greek heroine cults* cit., pp. 101-106.

<sup>50</sup> Lo dice ad esempio Paus. *Per.* VII 2.7: Κόρησος δὲ αὐτόχθων καὶ Ἐφεσος – Καύστρου δὲ τοῦ ποταμοῦ τὸν Ἐφεσον παῖδα εἶναι νομίζουσιν –, οὗτοι τὸ ἱερόν εἰσιν οἱ ἰδρυσάμενοι, καὶ ἀπὸ τοῦ Ἐφέσου τὸ ὄνομά ἐστι τῆ πόλει, «ma Coreso, un autoctono, ed Efeso – si ritiene che Efeso sia il figlio del fiume Caistro – costoro furono coloro che edificarono il santuario, e da Efeso la città prende il suo nome» (la traduzione è mia).

una strettissima relazione tra la città di Efeso e Artemis<sup>51</sup>, basata sul ruolo che vi ebbero le Amazzoni, le quali furono, secondo alcune versioni del mito che saranno discusse, le stesse istitutrici in Efeso del culto della dea.

In realtà, già le fonti antiche presentavano molteplici versioni sul legame tra le Amazzoni ed Artemis<sup>52</sup>, dando ad esso differenti gradi di vicinanza. Indicativo in proposito mi sembra il passo di Pausania<sup>53</sup>, nel quale egli controbatte una preziosa opinione di Pindaro<sup>54</sup>, contenuta all'interno di un testo purtroppo perduto<sup>55</sup>. In esso Pausania presenta dapprima la versione pindarica, secondo la quale il primo *Artemision* fu costruito dalle Amazzoni mentre compivano la loro spedizione contro Teseo ed Atene, per punire il rapimento della loro regina Antiope da parte dell'eroe; egli invece ritiene che il santuario esistesse già nell'epoca indicata da Pindaro, in quanto le Amazzoni avevano in esso trovato rifugio come supplici quando fuggirono Eracle e, in ere ancora più remote, Dioniso: che pertanto esso sia stato edificato da un certo Coreso (del quale si dice semplicemente che fosse un autoctono) e da Efeso, dal quale la città prese il suo nome.

Grazie a Pausania emergono così due diverse tendenze opinionali della tradizione: quella secondo cui furono le Amazzoni a fondare il tempio, e la seconda, che le vede semplicemente supplici al suo interno in un particolare momento di difficoltà (e che rende altri due personaggi, Coreso ed Efeso, primi edificatori del santuario stesso).

Ad ogni modo, Pindaro *in primis* e, qualche secolo più tardi, Pausania, non furono i soli ad occuparsi della *querelle*. Se infatti, da un lato, altri autori appaiono riportare l'una<sup>56</sup> o l'altra notizia<sup>57</sup>, avendola variamente appresa dalle due fonti

<sup>51</sup>) Naturalmente testimoniata a livello artistico e culturale dal celeberrimo *Artemision*.

<sup>52</sup>) Unione indagata ed esaminata esaurientemente fra gli altri anche da J.H. Blok, *The Early Amazons: modern and ancient perspectives on a persistent myth*, Leiden 1995, e dalla Larson stessa, *Greek heroine cults* cit., pp. 110-116.

<sup>53</sup>) Paus. *Per.* VII 2.7: πολλῶ δὲ πρεσβύτερα ἔτι ἢ κατὰ Ἴωνας <τὰ> ἐς τὴν Ἄρτεμιν τὴν Ἐφεσίαν ἔστιν. οὐ μὴν πάντα γε τὰ ἐς τὴν θεὸν ἐπόθετο ἔμοι δοκεῖν Πίνδαρος, δὲ Ἀμαζόνιας τὸ ἱερὸν ἔφη τοῦτο ἰδρύσασθαι στρατευομένης ἐπὶ Ἀθήνας τε καὶ Θησέα. αἱ δὲ ἀπὸ Θερωδόντος γυναικες ἔθυσαν μὲν καὶ τότε τῇ Ἐφεσίᾳ θεῷ, ὅτε ἐπιστάμεναι [τε] ἐκ παλαιοῦ τὸ ἱερὸν, καὶ ἠνίκα Ἡρακλέα ἔφυγον, αἱ δὲ καὶ Διόνυσον τὰ ἔτι ἀρχαιότερα, ἰκέτιδες ἐνταῦθα ἐλθοῦσαι· οὐ μὴν ὑπὸ Ἀμαζόνων γε ἰδρύθη, Κόρησος δὲ αὐτόχθων καὶ Ἐφεσος – Καύστρου δὲ τοῦ ποταμοῦ τὸν Ἐφεσον παῖδα εἶναι νομίζουσιν –, οὗτοι τὸ ἱερὸν εἰσιν οἱ ἰδρυσάμενοι, καὶ ἀπὸ τοῦ Ἐφεσίου τὸ ὄνομα ἔστι τῇ πόλει, «Molto più antico ancora (dell'arrivo degli Ioni) è il culto di Artemis a Efeso. Eppure non mi sembra che Pindaro abbia appreso tutte le informazioni nei confronti della dea, lui che disse che questo santuario fu costruito dalle Amazzoni mentre compivano la loro spedizione contro Atene e Teseo. Le donne venute dal Termodonte offrono sacrifici anche allora alla dea efesia, in quanto conoscevano il santuario da molto tempo e giunsero lì come supplici sia allorché fuggirono Eracle, sia Dioniso, in tempi ancora più antichi. Eppure il tempio non fu costruito dalle Amazzoni, ma Coreso, un autoctono, ed Efeso – si ritiene che Efeso sia il figlio del fiume Caistro – costoro furono coloro che edificarono il santuario, e da Efeso la città prende il suo nome» (la traduzione è mia).

<sup>54</sup>) Pind. fr. 174 (W. Christ, *Pindari Carmina*, Lipsiae 1896).

<sup>55</sup>) Che si possiede in maniera frammentaria proprio grazie alla *Periegesi* (Paus. *Per.* VII 2.7, vd. nt. 53).

<sup>56</sup>) Per quanto concerne la versione pindarica, che vede dunque le Amazzoni come coloro che fondarono, in tempi non meglio specificati, il santuario di Artemis, vd. anche Call. *H. in Dianam* 237-250, e Dionisio Periegeta, il quale aggiunge inoltre che esse costruirono il primo

sopra citate, ovvero da altre a noi purtroppo ignote, dall'altro sembra farsi strada una terza variante, una sorta di via di mezzo delle precedenti: quella secondo la quale Efeso fosse il nome proprio di una Amazzone ministra di Artemis<sup>58</sup> e a lei cara, dalla quale poi la città ottenne il suo nome<sup>59</sup>.

Ciò che quindi mi preme sottolineare (accantonando il problema della veridicità dell'una, piuttosto che dell'altra notizia) è la pura e semplice constatazione che tra la città di Efeso, Artemis e le Amazzoni scorra una catena resistentissima, in grado di legare tutti i suoi elementi tra loro (anche se con modalità differenti e più o meno forti), e capace di attrarre al suo interno anche Ecate (qui perfetto doppio di Artemis), grazie e attraverso la figura della «Sposa di Efeso».

Nella sua monografia dedicata alle Amazzoni, alla loro origine e a quella del loro culto, Blok<sup>60</sup> quota le opinioni di Creuzer<sup>61</sup>, il quale, nel suo *Symbolik und Mythologie*, sottolineava l'arcaico legame tra le Amazzoni e il culto di Artemis in Efeso. Egli sosteneva innanzitutto che le Amazzoni come corteggio della dea fossero giunte ad Efeso dal Mar Nero e dal Caucaso, là dove era situata la regione del fiume Termodonte, loro patria leggendaria<sup>62</sup>. Inoltre, che ancora ai suoi tempi vi era in quelle regioni una «fanatica venerazione»<sup>63</sup> da parte degli abitanti per la luna, chiamata Maza nella lingua autoctona. Così Creuzer ipotizzava infine che proprio Maza potesse essere l'origine etimologica del nome Amazzone<sup>64</sup>, suffragando quest'ultima tesi con il riferimento alla saga dell'«Amazzone Libia» e al culto lunare in essa sotteso<sup>65</sup>.

tempio in legno di olmo: Dion. Perieg. 828, in *Dionysius Periegetes graece et latine*, Hildesheim - New York 1974.

<sup>57)</sup> A proposito invece della notizia pausanea, appaiono concordare con essa due fonti tarde, i.e., rispettivamente, un commento di Eustazio all'opera del sopra citato Dionisio (*Eust. Commentarium in Dionysii Periegetae Orbis Descriptionem* 828) ed inoltre uno scolio alla medesima (*Schol. in Dion. Perieg.* 827), i quali però affermano semplicemente che le Amazzoni trovarono rifugio nell'Artemision ai tempi in cui fuggirono Eracle (il quale doveva portare a compimento la fatica impostagli da Euristeo del furto della cintura della regina delle Amazzoni), senza riportare invece la fuga più remota da Dioniso.

<sup>58)</sup> Il che, se di certo non certifica l'esistenza a quell'epoca dell'Artemision, dimostra tuttavia quanto antico sia il legame tra la città e la sua divinità di culto.

<sup>59)</sup> Infine, i sostenitori di questa terza variante sono Eforo di Cuma (*FHG Müller I* 259.87), il quale afferma che non solamente la polis di Efeso prese il nome da una delle Amazzoni, ma che la stessa prassi avvenne anche per Smirne, Cuma, Mirina e per l'oscura Alybe, ed Eracleide Pontico (*FHG Müller II* 222.34), nuovamente Eustazio e lo scolio all'opera di Dionisio (*Schol. in Dion. Perieg.* 827, vd. nt. 60), ed infine il dotto Stefano Bizantino nel suo *Lessico*, s.v. Ἐφεσός.

<sup>60)</sup> Blok, *The Early Amazons* cit., pp. 39-47.

<sup>61)</sup> Creuzer, *Symbolik und Mythologie* cit., pp. 114-116, 172 ss.

<sup>62)</sup> La regione del fiume Termodonte come terra di origine delle Amazzoni è nominata, ad esempio, da Paus. *Per.* VII 2.7. D'altra parte il Mar Nero è luogo geografico già noto, in quanto sia terra di provenienza di Medea (la Colchide), sia patria «d'adozione» di Ifigenia (la Tauride).

<sup>63)</sup> «Fanatical veneration» nelle parole di Blok che traducono il passo di Creuzer (Blok, *The Early Amazons* cit., p. 42).

<sup>64)</sup> Accantonando l'etimologia canonica che invece fa derivare il termine da α-μάζος (μα-στός), «senza seno», H.G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, p. 76.

<sup>65)</sup> Creuzer, *Symbolik und Mythologie* cit., pp. 172-173. Per quanto concerne la saga della «Amazzone Libia», vd. Diod. Sic. III 53.

L'Artemis venerata nelle terre del Mar Nero, alla quale le Amazzoni dedicavano il loro culto, doveva certamente essere una divinità diversa dalla apollinea dea della Grecia storica, sicuramente più vicina alla *πότνια θηρών* delle origini e dai forti connotati ctonii: una Artemis in tutto e per tutto identica all'Ecate dei testi letterari di età classica ed ellenistica<sup>66</sup>, dea di riti misteriosi da compiersi di notte, al chiaro di luna.

Quindi, tornando alla «Sposa di Efeso», ritengo che la sua vicenda presenti una parentela ancora più stretta di quanto inizialmente postulato con quella di Ifigenia<sup>67</sup>, proprio alla luce del ruolo che Artemis occupa in entrambe le narrazioni. Inoltre, se si tiene conto dell'importanza delle Amazzoni per Efeso e il suo santuario, il parallelismo tra Ifigenia e la «Sposa» è ancora più evidente, in quanto, posto che le Amazzoni ed Ifigenia siano collegate alla medesima regione geografica del Mar Nero, si potrebbe concludere con l'ipotesi che la «Sposa di Efeso» potesse essere lei stessa una delle Amazzoni del corteggio di Artemis<sup>68</sup>. Dopo il suo atto di offesa alla dea, ecco dunque il suicidio, probabilmente l'unico autentico modo di espiare la propria colpa agli occhi della dea stessa dei sacrifici cruenti. Ma per la seconda volta, l'intervento di Artemis si rivela ancora più stupefacente: la dea decide di rendere onore perenne alla sua devota prima punita, quasi la punizione sia *lo* strumento, l'unico possibile, in vista della gloria finale.

La scelta di Ecate, infine, quale appellativo divino sia della Nuova «Sposa» che della Nuova Ifigenia mi sembra particolarmente significativa. Esso risulta creazione di una nuova divinità, di una personalità distinta ed autonoma, ma soprattutto è, al tempo stesso, profonda unità con Artemis, sua emanazione diretta, con caratteristiche a lei totalmente sovrapponibili.

Queste ultime considerazioni mi portano ad affermare che Ecate nacque probabilmente in origine<sup>69</sup> come doppio di Artemis: una semi-divinità, dunque (al pari di altre figure, quali Ifigenia stessa, ovvero Britomarti, Callisto e altre ancora<sup>70</sup>), che riceveva dignità di culto proprio attraverso e in virtù del suo legame

<sup>66</sup> Cfr. Eur. *Med.* 395-398; Soph. fr. 535 Radt, p. 411; Ap. R. *Argon.* III 1214-1217; Theocr. *Id.* II 12-17. Per il rapporto di "sovrapposizione identificazione" tra Ecate ed Artemis, vd. Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., pp. 62, 67-74.

<sup>67</sup> Hes. fr. 23 Merkelbach-West.

<sup>68</sup> Cfr. Eforo di Cuma (*FHG Müller I* 259.87) ed Eraclide Pontico (*FHG Müller II* 222.34). Come è già stato affermato, entrambi riportavano la tradizione secondo cui Efeso fosse il nome proprio di una Amazzone. È lecito ipotizzare che le diverse versioni facenti capo a Pindaro (fr. 174 Christ) e Pausania (*Per.* VII 2.7) possano essersi confuse tra loro, creando sovrapposizioni e difficoltà, prima di giungere nel testo di Eustazio (*Comm. in Od.* XII 85).

<sup>69</sup> Questa affermazione si basa sulle leggende di Ifigenia e della «Sposa di Efeso», in quanto entrambe documentano sicuramente notizie di epoca arcaica, e dunque più vicine al periodo delle origini di formazione dei vari miti e delle credenze religiose dei Greci (per la leggenda di Ifigenia, faccio riferimento ad Esiodo, fr. 23 Merkelbach-West cit., p. 13; per quanto riguarda invece quella della «Sposa di Efeso», sebbene essa sia stata tramandata da Eustazio, credo tuttavia che le sue radici debbano essere fatte risalire fino all'età arcaica, sulla base soprattutto dell'incertezza da parte delle fonti su Efeso e le sue vicende di fondazione).

<sup>70</sup> Tutte eroine, in seguito divinizzate, appartenenti al corteggio di Artemis; per Britomarti in particolare, figlia di Zeus e compagna di Artemis, che, per respingere le profferte amorose di Minosse, si era gettata secondo il mito in mare e era stata poi trasformata da Artemis in dea

con Artemis; ciò potè verificarsi in Asia Minore, secondo alcuni studiosi patria di Ecate<sup>71</sup> e, in parallelo, regione nella quale era molto forte la presenza cultuale di Artemis<sup>72</sup>. Da quell'epoca arcaica (d'altra parte non meglio specificabile, in quanto fluttuante tra l'età mitica e quella storica) e da quella terra, Ecate approdò quindi in Grecia, dove subito ottenne dignità religiosa<sup>73</sup> come figura autonoma, anche se di secondo piano, all'interno del Pantheon tradizionale.

Nel V secolo a.C., però, i ruoli e le competenze rituali e culturali di Ecate non si erano ancora separati del tutto da quelli di Artemis (come dimostrano almeno due passi tratti da Eschilo ed Euripide<sup>74</sup>), al punto da farmi credere che la confusione tra le due dee, caratteristica di quest'epoca, si possa e debba spiegare come un semplice fenomeno di sincretismo, che si è visto presente fin dalle origini: Ecate rappresenta quindi, con ogni probabilità, Artemis nella sua veste guardiana, o il suo lato ctonio<sup>75</sup>, e appunto risulta una figura secondaria, con competenze più settorializzate e particolari rispetto alla più generale e conosciuta Artemis<sup>76</sup>.

Questo sincretismo possiede come sua causa prima proprio la comune relazione delle due dee nelle vicende mitiche delle eroine morte ἄωροι. Ma se per Ifigenia e la «Sposa di Efeso» la spiegazione risulta evidente (tanto che nelle fonti<sup>77</sup> Ecate diventa il nuovo nome di entrambe dopo la loro divinizzazione ad opera di Artemis), per quanto riguarda Medea ed Elena, invece, la loro comprensione in questi termini è sicuramente meno immediata: questo perché sia l'una che l'altra, oltre al legame con Ecate, possiedono un personaggio e delle vicende in grado di esistere anche al di fuori di questa relazione<sup>78</sup>.

con il nome di Dictinna a Creta e Afaia ad Egina, vd. Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 69.

<sup>71</sup>) Kraus, *Hekate* cit., da cui anche Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 17, e Richardson, *The Omeric Hymn to Demeter* cit., p. 155.

<sup>72</sup>) Come di suo fratello Apollo, in particolare in Licia, vd. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart - Berlin - Köln 1977, p. 291 (trad. it. Milano 2003).

<sup>73</sup>) Come testimoniano sia la *Teogonia*, nella quale Ecate riceve omaggio di un vero e proprio inno a lei riservato (Hes. *Th.* 411-452), sia l'*Inno a Demetra*, dove invece il suo ruolo è di «Nebenfigur» in quanto semplicemente πρόπολος di Persefone, per cui vd. Richardson, *The Omeric Hymn to Demeter* cit., p. 155.

<sup>74</sup>) Eschl. *Suppl.* 676: Ἄρτεμιν δ' ἐκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύει, «E perché Artemide Ecate! vigili sul parto delle donne» (trad. di L. Medda, in Eschilo [cura di L. Medda - D. Del Corno], *Supplici*, Milano 1994; Eur. *Pb.* 109-110: ἰὼ πότνια παῖ / Λατοῦς Ἐκάτα, κατὰχαλκον ἅπαν / πεδῖον ἀστράπτει, «Oh signora veneranda, figlia di Latona, / Ecate!, ricoperta interamente di bronzo scintilla la pianura» (la traduzione è mia), per cui vd. Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 70.

<sup>75</sup>) Allo stesso modo in cui Atena Nike rappresenta l'aspetto guardiano di Atena, sulla roccaforte dell'omonima città; Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 71.

<sup>76</sup>) Per quanto riguarda la separazione di epoca post-classica tra Ecate ed Artemis, con l'accentuazione delle funzioni notturna e ctonia di Ecate, vd. Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 71.

<sup>77</sup>) Per Ifigenia, vd. Hes. fr. 23 Merkelbach-West, p. 13; per la «Sposa di Efeso», vd. Eust. *Comm. in Od.* XII 85, e Bekker, *Anecd.* 1814, pp. 336-337, s.v. ἀγαλμα Ἐκάτης.

<sup>78</sup>) Anche se ciò non toglie che Ecate rimanga nei loro miti un punto di riferimento obbligato e fondamentale, come del resto ho cercato di sottolineare fin dalle prime pagine di questo articolo.

Così, da un lato, grazie alla «sovrapposizione-identificazione»<sup>79</sup> già mitica con Artemis e, dall'altro, grazie alla semplice presenza più o meno marcata di Ecate nelle leggende di Medea ed Elena, ritengo di poter definire Ecate dea non solo delle donne in generale<sup>80</sup>, ma anche e soprattutto, in particolare, delle grandi eroine del mito greco.

ELENA MAZZOLA  
elamaz@yahoo.it

<sup>79</sup>) Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., p. 62.

<sup>80</sup>) Definizione già utilizzata in Rudloff, *Hekate in ancient greek religion* cit., pp. 107-111.