

SILVIA ROMANI

***Di chi sono questi buoi?
Problemi di attribuzione e di proprietà nell'Inno a Hermes***

Fra le prime avventure del giovane Hermes uno spazio cruciale è occupato dal celebre furto dei buoi al quale generalmente la critica assegna un valore fondamentale¹, non solo come punto di svolta della narrazione, ma anche per il significato simbolico che riveste.

Ecco i versi dell'*Inno ad Hermes* dedicati all'episodio:

ὄδ' ἄρα κρειῶν ἐρατίζων
ἄλτο κατὰ σκοπιὴν εὐώδεος ἐκ μεγάροιο,
ὄρμαίνων δόλον αἰπὺν ἐνὶ φρεσὶν οἶά τε φῶτες
φηληταὶ διέπουσι μελαίνης νυκτὸς ἐν ὄρῃ.
Ἥελιος μὲν ἔδυνε κατὰ χθόνος Ὠκεανόν δὲ
αὐτοῖσιν θ' ἵπποισι καὶ ἄρμασιν, αὐτὰρ ἄρ' Ἑρμῆς
Πιερὴς ἀφίκανε θεῶν ὄρεα σκιάοντα,
ἔνθα θεῶν μακάρων βόες ἄμβροτοι αὐλιν ἔχεσκον
βοσκόμεναι λειμῶνας ἀκηρασίους ἐρατεινούς.
τῶν τότε Μαιάδος υἱὸς εὐσκοπὸς Ἀργειφόντης²
πεντήκοντ' ἀγέλης ἀπετάμνετο βοῦς ἐριμύκουσ³. (vv. 64-74)

Mosso da un appetito vivace, e inconsueto per un futuro dio (κρειῶν ἐρατίζων)⁴, il piccolo Hermes balza fuori dalla grotta odorosa sul monte Cillene, dove vive la madre Maia e dove è appena venuto alla luce; pochi passi ed è già fuori, di vedetta, con l'atteggiamento astuto di chi medita, come fanno i ladri (φῶτες φηληταί)⁵, un inganno non da poco (δόλον αἰπὺν). Hermes è quindi già un astuto ingannatore, un ladro per giunta: abile a individuare anche il momento più propizio della giornata, la notte appunto, per portare avanti il suo progetto. Quest'attitudine del dio è stata esplorata nel dettaglio dalla critica⁶: non ha senso quindi tornarvi nuovamente; mi limito a sottolineare come l'impresa del dio fanciullo sia descritta nell'*Inno* come l'azione solitaria di un ladro, che si muove avvolto dalle tenebre.

¹ Da Kuiper in poi (KUIPER [1910, 25]) «Boum raptus insigne et praecipuum tamen esse voluti hymni argumentum».

² Per la connessione di quest'epiteto, di cui i poemi omerici mostrano un uso estensivo, con il tema del furto dei buoi, si veda CHITTENDEN (1948, 24-33); GREENE (2005, 343-9: 348); i passi iliadici, in particolare, mostrano un chiaro nesso fra il verbo κλέπτειν e l'epiteto Ἀργειφόντης, *Il.* V 390; XXIV 24, 109; *contra*, la tragedia non registra la presenza dell'epiteto: SIEBERT (2005, 263-9).

³ Il testo adottato è quello proposto recentemente da Richardson per Cambridge University Press, che riproduce, con lievi modifiche, l'edizione di Càssola: RICHARDSON (2010).

⁴ Curiosa immagine del dio, mosso da un appetito animale (nella stessa sede metrica del v. 64, in riferimento a un leone, in *Il.* XI 551 e XVII 660); lo stesso emistichio ricorre al v. 287, ma un concetto analogo viene espresso anche ai vv. 130-2 e 296; si veda STRAUSS CLAY (1989, 111) per alcune riflessioni sul motivo del "ventre" collegato tanto ad Hermes quanto ad Odisseo; il tema, in relazione in particolare a Odisseo, è discusso da PUCCI (1977, 157-87).

⁵ Per l'uso di questo termine in connessione a Hermes, si veda BROWN (1969, 10 n. 15).

⁶ Si veda in particolare BROWN (1969); KAHN (1978); sul tema, anche se non specificamente dedicato alla *metis* di Hermes, DETIENNE – VERNANT (1974).

Due sono gli aspetti più significativi del racconto: il primo è lo scenario della narrazione; Ermete è diretto alle montagne ombrose della Pieria⁷, dove gli dèi tengono le stalle dei loro armenti. Le varianti che riportano il mito sono su questo punto piuttosto discordi: la sede scelta dal poeta è in competizione per lo meno con la Tessaglia e la zona occidentale del Peloponneso, ma su questo argomento tornerò più avanti.

La questione della collocazione geografica deve essere considerata in parallelo al problema della proprietà dei buoi rubati da Ermete; nei versi dedicati specificamente al furto non un cenno viene fatto all'appartenenza degli armenti: né al v. 71 né al v. 74, quando il poeta esplicita il numero di vacche rubate da Ermete, cinquanta: πεντήκοντ' ἀγέλης ἀπετάμνετο βοῦς ἐριμύκουσ⁸. La notizia è omessa anche al v. 193, quando Apollo, in cerca delle sue mandrie, si imbatte nell'uomo di Onchesto e gli racconta con maggiori dettagli l'episodio del furto: i buoi rubati in Pieria erano tutti femmine, il toro nero non era stato toccato così come il cane: un fatto veramente incredibile, come commenta il dio (θαῦμα, v. 196)⁹. Qui Apollo non sente il bisogno di esplicitare il possesso e parla genericamente di un furto ἐξ ἀγέλης, «dalla mandria». Certamente noi sappiamo che si tratta dei buoi di Apollo: il poeta ne sancisce il possesso già al v. 18, in quel breve passo in cui vengono preannunciate le imprese di Ermete, e ancora, per esempio, al v. 21; ciò non di meno, come vedremo, l'appartenenza delle mandrie rubate è un nodo ambiguo, che necessita di un chiarimento.

Illustri paragoni

Una delle ipotesi di lettura più condivise di questo passo colloca l'impresa di Ermete all'interno di un contenitore culturale e sociale più ampio: quello dei miti di abigeato che furono probabilmente un tratto peculiare dell'area centro-occidentale del Peloponneso¹⁰. La Pieria non fa parte naturalmente di questo contesto geografico, ma la sottrazione dei buoi costituisce uno degli antefatti (l'altro è l'invenzione della lira) di una vicenda mitica che ha nella Pilo trifilica¹¹ il suo punto di arrivo¹².

⁷ Nell'*Inno ad Apollo*, il dio tocca terra a Pieria nel suo viaggio dall'Olimpo (v. 216); le Muse, nate a Pieria, da lì si muovono per arrivare sull'Olimpo (Hes. *Th.* 53-62).

⁸ Antonino Liberale (*Met.* 23 = H. fr. 256 M.-W.) fornisce maggiori dettagli sul bestiame rubato: Ermete per prima cosa incanta i cani e li fa addormentare; ruba poi dodici giovenche, cento buoi che ancora non hanno conosciuto il giogo e il toro. Il tema dell'incantamento è invece assente nel testo dell'inno; cf. HOLLAND (1926, 156-83: 156). Sull'identificazione delle vacche rubate con le anime dei defunti in cerca della loro sede nell'Aldilà, con Ermete nel ruolo di psicopompo, si veda KUIPER (1910, 35s.); BROWN (1969, 12 n. 17); Ermete come incantatore, in grado di addormentare con la sua verga, è già presente nell'*Iliade* (XXIV 343s.); cf. anche Hippon. fr. 2 Degani.

⁹ Alcune interessanti osservazioni sulle ragioni di questa selezione di animali (l'esclusione del toro e dei cani) in LEDUC (2005, 141-65: 163s.); si confronti anche LEDUC (2006, 15-32).

¹⁰ Sull'ipotesi che il mito del furto dei buoi di Ermete possa essere il riflesso di una tradizione arcade di *cattle-raiding* si veda HAFT (1996, 27-49).

¹¹ Il tragitto di Ermete nella variante riportata da Antonino Liberale è descritto con ben più dovizia di particolari e non coincide con quello riportato dall'autore dell'inno già il punto di partenza, il luogo del furto, differisce: è la Magnesia,

Particolarmente interessante in questo quadro sembra essere l'analisi del cosiddetto "epos pilio": quel segmento dell'XI canto dell'*Iliade* (vv. 670-762) dedicato all'ἀριστεία di Nestore, che Massimo Vetta descrive efficacemente come una «saga regionale», organizzata attraverso un «reticolo di toponimi»¹³. Il tema di questo racconto piuttosto esteso è, appunto, un mito di abigeato in cui si rivela il valore del giovane Nestore, quando questi, ancora non uso alla guerra, partecipa a un'incursione pilia nel territorio degli Epei, allo scopo di recuperare le mandrie rubate in precedenza dai vicini. Il passo è stato giustamente valorizzato dalla critica come l'*exemplum* principe attraverso cui leggere il ritratto più completo e complesso dell'abigeato in età arcaica: vi compaiono, infatti, alcuni elementi fondamentali come il motivo dell'iniziazione eroica, il rapporto con la comunità di guerrieri a cui appartiene il giovane Nestore, la funzione di legittimazione che il *cattle-raiding* riveste in casi di questo genere¹⁴.

Il parallelo è ulteriormente suggerito anche dal contesto geografico utilizzato come scenario di questo tipo di racconti: il Peloponneso occidentale, e la zona di Pilo in particolare; la Pilo di Nestore, per lo meno nell'XI dell'*Iliade*, pare essere infatti quella trifilica così come trifilica abbiamo visto essere la Pilo a cui allude l'autore dell'inno¹⁵.

Ciò non di meno, a una più attenta analisi, i tratti di discontinuità fra i due modelli narrativi appaiono non trascurabili¹⁶: la discrepanza più significativa risiede nel contesto sociale in cui l'azione mitica è collocata; nel caso di Nestore parliamo, infatti, della comunità nel suo insieme. Ben diversa appare la situazione di Hermes, che compie la sua impresa in totale solitudine senza un contesto comunitario a cui direttamente rapportarsi. Il tema antropologico e letterario del *cattle-raiding* in Omero è al contrario, di fatto, una *public enterprise*, come la chiama Norman Brown¹⁷.

dove anche Admeto aveva al pascolo le sue mandrie; Hermes conduce poi i buoi rubati attraverso l'Acaia Ftiotide, la Locride, la Beozia, la Megaride, nel Peloponneso, attraverso il golfo di Corinto, fino a Larissa (Argo); e ancora tocca Tegea, in Arcadia, e giunge alle Βάρτου σχοπιαί, vicino a Menalo; il punto di approdo è la Pilo messenica, al Corifasio, dove le mandrie rubate vengono custodite.

¹² Sulla possibile sovrapposizione fra la Pilo in Elide e la Pilo messenica all'interno dell'inno omerico, ALONI (2006, 32s.); già Kuiper, del resto, propendeva per la "fusione" delle due Pilo in un unico luogo che aveva le caratteristiche di Pilo messenica e le coordinate di Pilo in Elide (KUIPER [1910, 32]). Per la "fortuna" dell'epos pilio (e la sua ricollocazione) si veda VETTA (2003, 13-33). Per una ricostruzione della geografia dell'inno, con particolare interesse per la zona di Pilo e il suo rapporto con i territori vicini, LEDUC (2005, 141-65: 150-3); si veda anche BRILLANTE (1993, 267-78); di area trifilica è anche la Pilo citata nell'*Inno ad Apollo* 421-6.

¹³ Si veda VETTA (2003, 15).

¹⁴ Sul tema dell'abigeato e sulle possibili influenze che i miti indoeuropei di *cattle-raiding* possono aver esercitato sull'inno, si veda in particolare WALCOT (1979, 326-51); ILES JOHNSTON (2002, 109-32: 112s.); LARSON (2005, 1-16: 5); per una prospettiva più ampia sul tema, anche nel contesto indoeuropeo, LINCOLN (1976, 42-65); LINCOLN (1981); da ultimo, BADER (1980, 9-83).

¹⁵ VETTA (2003); BRILLANTE (1993, 276s.).

¹⁶ Sull'importanza di focalizzare con attenzione le caratteristiche di questo mito di *cattle-raiding* nell'inno, ILES JOHNSTON (2003, 155-80: 161).

¹⁷ BROWN (1969, 5).

L'accostamento più pertinente è quindi forse quello con imprese eroiche come il furto dei buoi di Gerione da parte di Eracle¹⁸ o l'attitudine di «razziatore di armenti» di Achille, resa esemplare dalla celebre affermazione «i buoi, i montoni si possono rubare, i tripodi e i cavalli acquistare, ma la vita umana non la puoi rapire, né afferrare, quando abbia varcato il recinto dei denti» (*Il. IX* 406-9)¹⁹. In questi casi il furto del bestiame, come giustamente sottolineava già West²⁰, non getta alcun discredito su chi ne è responsabile, anzi ne accentua il prestigio. Contrariamente a quel che accade con il famoso avatar di Ermes: Autolico, nonno di Odisseo e, secondo alcune tradizioni, addirittura figlio del dio²¹. Dotato di magici poteri, abile nelle fughe e negli incantamenti, deve la sua notorietà soprattutto al fatto di aver rubato, indisturbato e a più riprese, le mandrie di un altro celebre ingannatore, Sisifo²².

Un passo in avanti

Nel XII libro dell'*Odissea*²³, Odisseo e i suoi compagni sbarcano sull'isola del Sole; nonostante gli avvertimenti di Circe e Tiresia, in un momento in cui Odisseo è fuori gioco perché immerso nel sonno inviato dagli dèi, i compagni catturano alcune vacche che fanno parte delle sacre mandrie del Sole, le sacrificano e, in preda a una fame incontrollabile, se ne cibano, per poi incorrere nella tremenda ira divina.

Jean Pierre Vernant ha per primo evidenziato alcune affinità fra il racconto odissiaco e il testo dell'inno, e Susan Chadwick Shelmerdine si è spinta fino a postulare un'influenza diretta dell'*Odissea* sulla composizione dell'*Inno a Ermes*²⁴. Il terreno di raffronto principale è

¹⁸ L'episodio è già tratteggiato nei suoi elementi fondamentali in Esiodo (*Th.* 287-94); si veda in particolare Apollod. II 5, 10, dove il racconto di Gerione e delle sue mandrie offre il pretesto per una sintetica digressione dedicata al viaggio di Eracle in Occidente e in Italia; maggiori dettagli sul tragitto di Eracle con il bestiame rubato si trovano in Diodoro Siculo (IV 17).

¹⁹ Si veda anche, per Achille razziatore, *Il. VI* 424; XX 91s.; lo stesso Achille dichiarava ad Agamennone di non avere motivi di contrasto con i Troiani perché questi non gli avevano mai rubato del bestiame o dei cavalli (I 152-6); cf. WALCOT (1979, 330ss.), per un'analisi di questi e altri passi analoghi.

²⁰ West *ad* 290: «cattle-stealing was common in the Greek heroic age, and reflected no discredit on the hero who did it, but on the contrary testified to his prowess»; in termini simili si pronunciava Tucidide a proposito della pirateria a cui erano usi i Greci nell'epoca più antica (I 5).

²¹ Per Igino (*fab.* 201); secondo Omero, invece, era solo il suo prediletto (*Od. XIX* 396-8).

²² Ig. *fab.* 201; si confrontino anche i frammenti dei due drammi che Euripide dedicò ad Autolico, intitolati *Autolico* appunto (fr. 282-284 Kannick), da cui Igino ha probabilmente attinto. Autolico aveva fra l'altro rubato anche le mandrie di Eurito (Apollod. II 6, 2) e l'elmo con le zanne di cinghiale che Odisseo utilizzava nelle sue scorrerie notturne (*Il. X* 266s.).

²³ *Od. XII* 260-9: Odisseo e i suoi arrivano all'isola del Sole; l'eroe ode subito il muggire e il belare degli animali e ricorda l'avvertimento di Tiresia che gli aveva ingiunto di evitare l'isola; vv. 270-323: Odisseo ammonisce a più riprese i compagni a non cibarsi delle vacche del Sole, impegnandoli in un giuramento solenne; vv. 335-8: Odisseo cade preda di un sonno profondo inviato dagli dèi; vv. 340-65: i marinai decidono ugualmente di sacrificare alcuni capi delle mandrie del Sole e di cibarsene; vv. 394-419: si manifesta la vendetta divina, prima sotto forma di prodigi, poi con una tempesta sul mare.

²⁴ DETIENNE – VERNANT (1979, 239-49), dove si enfatizzano in particolare le caratteristiche del sacrificio distorto messo in atto dai compagni di Odisseo e le ragioni della vendetta divina; CHADWICK SHELMEARDINE (1986, 49-63: 57-8).

naturalmente il sacrificio delle mandrie del Sole (di cui sono state da tempo evidenziate assonanze e divergenze rispetto al racconto dell'*Inno*), ma ancor più importante, in questo contesto, è ricordare come nel passo odissiaco il tema del furto dei buoi sia connesso direttamente con quello del sacrificio e come un gesto serva a chiarire e a determinare l'altro. Un ruolo analogo viene assolto dal binomio furto-sacrificio nell'economia dell'*Inno*; solo quando le mandrie rapite in Pieria si fermeranno presso le rive dell'Alfeo, infatti, si sveleranno, anche se solo parzialmente, le intenzioni di Ermes.

La prassi sacrificale scelta da Ermes è, come ogni gesto compiuto dal dio nel primo giorno di vita, originale e bizzarra; non è possibile citare davvero nessun gesto rituale che le corrisponda perfettamente²⁵.

Il momento simbolicamente più efficace è, senza dubbio, quello della spartizione delle parti: dopo aver inventato un modo originale di accendere il fuoco (vv. 109s.), Ermes sgozza due vacche «dal cupo muggito» e «dalle corna ritorte»²⁶ (vv. 119), ne taglia le carni, le arrostisce e ne appende le pelli sulla roccia (vv. 120-6)²⁷. A questo punto procede a una precisa distribuzione delle porzioni che non pare corrispondere a nessun codice sacrificale riconosciuto, ma piuttosto mescolare destinatari e funzioni: dodici porzioni vengono collocate sulla pietra levigata (λείφ ἐπὶ πλαταμῶνι καὶ ἔσχισε δώδεκα μοίρας, v. 128)²⁸, distribuite secondo il criterio democratico del sorteggio (κληροπαλεῖς, v. 129); ciascuna porzione è un dono perfetto (τέλεον δὲ γέρας, v. 129), e nessun pezzo di carne viene assaggiato dal dio, nonostante il ferino desiderio di cibo che l'aveva mosso fin dal principio ad agire (vv. 130-3)²⁹. Il tratto simbolico di questa divisione viene accentuato da

Vernant (DETIENNE – VERNANT [1979, 239]), opportunamente richiama il passo erodoteo (Hdt. III 17-26) in cui Cambise invia alcuni ittiofagi nel paese degli Etiopi, dove si trovava la mensa del Sole; il luogo in cui il Sole cala o si leva è visto nell'epica arcaica come punto di incontro fra la terra e il cielo, il luogo in cui gli dèi e gli uomini si riunivano a banchetto (*Il.* I 423s.; XXIII 205; *Od.* I 22-5).

²⁵ Secondo Kahn la componente simbolica qui è fondamentale (KAHN [1978, 41-79]); Burkert pensa invece a un preciso legame con il sacrificio olimpico ai dodici dèi (BURKERT [1988, 163-75]); per Jennifer Strauss Clay l'episodio costituisce un'eco di un'antica *dais* omerica (STRAUSS CLAY [1987, 221-34; 1989, 95-151]); si veda anche LEDUC (2005); JOHNSTON – MULROY (2009, 3-16).

²⁶ Cf. Vernant (DETIENNE – VERNANT [1979, 239-49]) e CHADWICK SHELMEIRDINE (1986, 58) per l'uso di epiteti simili a indicare le vacche del Sole e quelle rubate da Ermes.

²⁷ Antonio Aloni, riprendendo un contributo di MÜLLER (1852, 310-6), ricorda il particolare delle pelli appese alla roccia come una prova della parziale confusione fra la Pilo in Elide e quella al Corifasio; proprio nei pressi della Pilo messenica sarebbe infatti possibile collocare la grotta dove Nestore ricoverava le sue mandrie ricordata anche da Pausania (IV 36, 2): ALONI (2006, 31-3).

²⁸ Sull'ipotesi che la distribuzione di dodici parti richiami il rito del sacrificio ai dodici dèi di Olimpia e che proprio questa connessione possa servire da criterio di datazione e collocazione dell'inno BURKERT (1988); GEORGIOUDI (1996, 43-80). Per BROWN (1969, 107-37), il riferimento alla divisione delle parti può essere impiegato come un *terminus post quem* per la composizione dell'inno; sarebbe cioè successivo all'istituzione, nel 522-521 a.C., del culto dei dodici dèi ad Atene. Concordo con JANKO (1982, 142) sulla labilità di questo criterio di datazione; per un'ottima presentazione delle diverse ipotesi di datazione dell'inno si veda ancora JANKO (1982, 140-3); Janko propende per una collocazione alla fine del VI secolo; cf. ancora JOHNSTON – MULROY (2009) e RICHARDSON (2010).

²⁹ Sulle ragioni che impediscono a Ermes di cibarsi della carne appena porzionata si vedano in particolare le osservazioni di DETIENNE – VERNANT (1979, 239-49), di STRAUSS CLAY (1987, 122), di BURKERT (1972), di DURAND (1988, 193-202).

quell'espressione: «segno del recente furto», σῆμα νέης φωρῆς (v. 136), con la quale il cantore designa i resti del banchetto sacrificale.

Il poeta utilizza per descrivere il sacrificio di Hermes entrambi i meccanismi distributivi: quello legato al sorteggio e quello che si fonda invece sull'idea aristocratica che prevede l'assegnazione ai migliori delle parti migliori; le sue porzioni sono quindi perfette e, nel contempo, tutte di identico pregio, da distribuirsi all'interno di un consesso di eguali³⁰. La condizione di eguaglianza nell'assegnazione delle parti è anche, parallelamente, garanzia dell'esistenza di un modello "isonomico" di gruppo sociale³¹; poiché ogni parte è implicitamente assegnata a una divinità, il mondo degli dèi, nella ricostruzione di Hermes, dev'essere giocoforza un universo in cui non esistono disuguaglianze, in cui cioè la divisione delle parti del sacrificio, così come delle terre, delle τιμαῖν e dei bottini sia perfettamente uguale. E se Kahn giustamente sottolinea come il γέρας, la parte "migliore", la porzione esclusiva e il sorteggio mescolati creino una sorta di proficua confusione a livello simbolico (un *déplacement* del γέρας)³², destrutturando le consuete procedure del sacrificio e mescolando metodi aristocratici con procedure democratiche³³, Hermes vi si pone astutamente al centro, come signore del sorteggio³⁴.

Ricominciare da capo

L'uso che del sorteggio fa Hermes non può, tuttavia, essere inteso semplicemente in senso letterale: lo scopo del dio appena nato non è soltanto quello di assegnare le parti di un bue sacrificale, ma quello di rappresentare, attraverso l'ordinata distribuzione del τέλεον γέρας, un'altra e ben più complessa divisione: quella spartizione originaria di κλήροι, di porzioni d'eredità grazie alla quale Zeus e gli altri dèi si erano divisi il mondo (sulla scorta di un celebre passo iliadico)³⁵.

τρεις γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο ῥέα,
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης, ἐνέροισιν ἀνάσσω.
τριχθὰ δὲ πάντα δέασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ

³⁰ Sempre DETIENNE (1988, 177-87), ricorda le affinità e talvolta le sovrapposizioni fra la divisione del bottino e la divisione delle porzioni sacrificali.

³¹ Cf. VERNANT (1962); KAHN (1978, 64s.).

³² Cf. KAHN (1978, 62ss.).

³³ Sempre KAHN (1978, 64) ricorda come il sorteggio sia utilizzato soltanto per spartire le parti che spettano, genericamente, ai mortali, agli spettatori comuni di un sacrificio.

³⁴ Phot. s.v. Ἐρμοῦ κλήρος e κληῖρος Ἐρμοῦ; *schol. ad Ar. Pax* 364b; Poll. 6, 55 ed. Bekker.

³⁵ *Il. XV vv. 180-99*; il passo è assai complesso e sembra alludere a un sistema di spartizione ereditaria che privilegia l'uso del sorteggio, ma che non esclude il diritto di primogenitura. Sorteggio, eredità e distribuzione del potere rappresentano un nodo difficile da sciogliere; la bibliografia è piuttosto ampia, si vedano, in particolare sui temi oggetto della mia indagine, GUIDORIZZI (2001, 41-54); DEMONT (2000, 299-325); utile è anche la lettura di BROADBENT (1968); CARLIER (1984).

παλλομένων, Ἄϊδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος. (vv. 187-93)

In quella comunità di eletti, uscita vincitrice dal terribile scontro con i Titani, il mondo viene letteralmente tirato a sorte, e ciascuno ottiene una parte del tutto: una parte di universo, di τιμή, di potere, di prerogative divine. Vi sono però degli assenti e κλήροι non assegnati: l'Olimpo non rientra fra i lotti distribuiti in sorte e, come vedremo, quest'eccezione potrebbe non essere ininfluente.

Chi ha mancato a quell'appuntamento fondamentale, per altro non privo di turbolenze, ha perso l'attimo: non ha potuto ottenere la propria porzione di universo. Fra i ritardatari bisogna ovviamente annoverare anche Ermes e quindi lo scopo del dio pare essere proprio questo: riportare il mondo e, soprattutto, la comunità divina, a quella condizione iniziale, al grado zero in cui tutto era ancora da dividere e da spartire.

Strauss Clay e Kahn hanno giustamente ricordato il tentativo di Ermes di ricostruire le condizioni ideali per una spartizione perfetta e le sue possibili ragioni³⁶, ma forse occorre insistere maggiormente su questo punto: il dio vuole la sua eredità, vuole quanto gli spetta e per farlo distribuisce di nuovo il γέρας e si autoelegge membro di quella comunità divina a cui spettano le parti del banchetto sacrificale.

Questa strategia, per quanto originale, trova un'eco significativa in una procedura non dissimile utilizzata da Zeus, nell'*Olimpica VII* di Pindaro (vv. 55ss.). Quando – racconta Pindaro – gli dèi si divisero l'universo alle origini dei tempi, Elios era assente: non aveva quindi ottenuto la sua parte (ἀπεόντος δ' οὔτις ἔνδειξεν λάχος Ἄελίου, v. 59), nessun lotto per esattezza (χώρας ἀκλάρωτον, v. 60). Zeus aveva così pensato di rifare il sorteggio (Ζεὺς ἄμπαλον μέλλεν θέμεν, v. 61), ma, proprio in quel momento, Elios aveva visto nascere dagli abissi del mare un nuovo lembo di terra, la futura Rodi, che era da quel giorno divenuta l'esclusivo possesso del Sole (ἐξοπίσω γέρας ἔσασσθαι, v. 68).

La posizione di Elios, nel carne pindarico, non è dissimile da quella di Ermes all'interno dell'*Inno*: il Sole non c'è quando il mondo viene tirato a sorte (così com'è assente quando Ermes ruba i buoi!) e arriva tardi; l'idea del padre degli dèi è dunque quella di mettere tutto di nuovo in gioco, proprio quello che Ermes ha intenzione di fare con il suo banchetto-sacrificio, ma

³⁶ STRAUSS CLAY (1987, 122): «his division of the portions reflects his claim to equality within the community and denies any valid distinction in *geras*, and hence in *time*, among his guests»; KAHN (1978, 65): «Ce que Hermès cherche à acquérir ne relève pas en principe de l'attribution mais du klèros»; si veda anche LEDUC (2005, 144); HAFT (1996, 27-48).

l'improvviso comparire di un γέρας non assegnato, di un κληῖρος a cui manca un padrone, l'isola di Rodi, permette di uscire elegantemente dalla crisi.

Si potrebbe quindi ipotizzare che Hermes sia alla ricerca di una soluzione altrettanto elegante e che questa consista nel furto e nell'appropriazione di un lotto non ancora diviso e nella sua parziale distribuzione.

Prima di esplicitare con più chiarezza quest'ipotesi, è opportuno ridefinire con maggior chiarezza il ruolo di Hermes rispetto alla famiglia divina alla quale sente di appartenere, ma a cui, solo in ultimo, potrà dirsi seriamente aggregato.

La genealogia del dio, così come viene descritta nell'*Inno*, è chiaramente quella di un illegittimo³⁷. Per ricostruire le circostanze del concepimento, il poeta fa ricorso a un modello topico per i conviti amorosi fra Zeus e le sue occasionali amanti: gli incontri fra Zeus e Maia avvengono di nascosto, in un antro del monte Cillene, lontano dal consesso degli dèi beati (λήθων ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ' ἀνθρώπους, v. 9); i due si congiungono di notte (μισγέσκετο νυκτὸς ἀμολγῶ, v. 7) mentre Era dorme (v. 8) e nulla della loro relazione traspare finché Hermes, dopo dieci mesi, non viene alla luce (εἷς τε φῶος ἄγαγεν, ἀρίσημά τε ἔργα τέτυκτο, v. 12). Hermes non tollera di vivere «lontano» dal consesso divino, come vuole sua madre (vv. 5s.); vorrebbe abitare μετ' ἀθανάτοις, con gli «immortali», come ripete a più riprese (vv. 168, 170), e lì, in compagnia, godere di quei privilegi di cui si sente privato, costretto com'è a vivere in un antro scuro (ἄντρον ἐν ἠερόεντι, v. 172). La sua è quindi, prima di tutto, un'estraneità geografica: è nato in un altro luogo, lontano dall'Olimpo, ma non vuole restarvi, nonostante la grotta di Maia rappresenti un rifugio sicuro.

Hermes è anche per eccellenza il figlio nato dopo: l'inno è percorso da frequenti allusioni alla giovane età del dio; è un παῖς (vv. 208, 240s.), νέον γεγαῶτα, «appena nato» (vv. 271), un «nato ieri»: χθὲς γενόμεν (v. 273), uno σπαργανιώτης, come lo chiama Apollo: uno «ancora in fasce» (v. 301).

Entrambe le forme di lontananza: dal luogo e dal tempo in cui il potere si gestisce ed è stato diviso, rendono la posizione del giovane dio molto simile a quella del Sole nell'*Olimpica VII* e necessitano quindi di una soluzione simile, se non identica. In tal quadro, il furto delle mandrie prima e il sacrificio sulle rive dell'Alfeo dopo rappresentano il punto focale di una narrazione in cui si può leggere un tentativo assai complesso e raffinato di riscrittura del materiale teogonico originale al fine di ricostruire le genealogie divine secondo un copione più favorevole ad Hermes e alle sue pretese “dinastiche”.

³⁷ Si veda, sul rapporto fra gli epiteti di Hermes nell'inno e le caratteristiche della sua nascita, GREENE (2005).

Questa lettura è sostenuta anche dal confronto con le due brevi teogonie improvvisate da Ermete per saggiare l'incanto musicale della lira appena inventata. La prima si colloca all'inizio dell'*Inno* e coincide, di fatto, con una rapida celebrazione dell'unione di Zeus e Maia ed è quindi funzionale a nobilitare la stirpe di Ermete; di più al dio non è dato di cantare, poiché egli conosce solo l'antro del monte Cillene, la casa della ninfa, dov'è nato e dove il padre degli dèi si unisce alla madre (vv. 54-61). Prima di mettersi in cammino, affamato di carne, Ermete possiede solo il micromondo della grotta materna, ma le cose cambiano, e decisamente, quando il piccolo dio canta la sua seconda teogonia, questa volta di fronte al fratello Apollo, ammirato per la furbizia, l'abilità, la forza di Ermete e il suono meraviglioso del nuovo strumento musicale. Ermete è ora l'«uccisore di Argo» (Ἀργείφοντης, v. 414), e la sua teogonia ha il sapore di un riscatto:

τάχα δὲ λιγέως κιθαρίζων³⁸
γηρύειτ' ἀμβολάδην, ἐρατὴ δέ οἱ ἔσπετο φωνή,
κράινων ἀθανάτους τε θεοὺς καὶ γαῖαν ἐρεμνὴν
ὡς τὰ πρῶτα γέγοντο καὶ ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος.
Μνημοσύνην μὲν πρῶτα θεῶν ἐγέραιρεν αἰοιδῆ
μητέρα Μουσάων, ἢ γὰρ λάχε Μαιάδος υἱόν·
τοὺς δὲ κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὡς γεγάασιν ἕκαστος
ἀθανάτους ἐγέραιρε θεοὺς Διὸς ἀγλαὸς υἱὸς
πάντ' ἐνέπων κατὰ κόσμον, ἐπωλένιον κιθαρίζων. (vv. 425-33)

Il testo greco è assai preciso: le generazioni divine si susseguono, organizzate κατὰ κόσμον, sulla base del ritmo genealogico (ὡς τὰ πρῶτα γέγοντο, v. 428; κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὡς γεγάασιν ἕκαστος, v. 431)³⁹ che comunque dà conto anche della parte che ciascuno ha avuto in sorte: ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος (v. 428). Proprio in questo contesto, ecco finalmente comparire il figlio di Maia, curiosamente presentato come la “parte” toccata per sorteggio a Mnemosine, alla quale spetta, in quanto madre delle Muse, la posizione incipitaria del canto teogonico: ἢ γὰρ λάχε Μαιάδος υἱόν (v. 430). E se pure, con Càssola, possiamo leggere in quest'espressione la definizione del diritto di possesso che Mnemosine può esercitare sui poeti (e quindi su Ermete)⁴⁰, è

³⁸ Il potere tassonomico di quest'inno e il carattere innovatore della teogonia finale cantata da Ermete non sono sfuggiti a Strauss Clay (STRAUSS CLAY [1987, 138s.]). Sulle due teogonie di Ermete si veda PÒRTULAS (2006, 19-32); per la connessione fra i due componimenti e la tematica del sacrificio, si veda ora anche ROMANI (in corso di stampa, 117-35).

³⁹ Il diritto di primogenitura è per altro richiamato anche da Ermete qualche verso più oltre, quando il dio ricorda ad Apollo gli onori che a quest'ultimo furono assegnati perché “nato prima” e “più forte”: πρῶτος γὰρ Διὸς υἱὲ μετ' ἀθανάτοισι θαάσσεις / ἠὺς τε κρατερός τε· φιλεῖ δέ σε μητίετα Ζεὺς / ἐκ πάσης ὀσίης, ἔπορεν δέ τοι ἀγλαὰ δῶρα, vv. 468-70. I due diversi meccanismi di distribuzione dei lotti ereditari (primogenitura e sorteggio) convivono nel passo iliadico (XV 180-99) in cui si narra del mondo diviso a sorte fra gli dèi, lì dove Iride ricorda a Posidone che Zeus non solo è più forte di lui (βίη πολὺν φέρτερος, v. 181), ma è anche maggiore per nascita (γενεῆ πρότερος, v. 182).

⁴⁰ Càssola *ad* 430; secondo A. Ludwig (*ad* 430) λάχε è impossibile da interpretare correttamente; per THALMANN (1984, 154) il legame fra l'attribuzione dei privilegi divini e il tema dell'investitura poetica è qui evidente. Efficace è l'accostamento con il passo iliadico che descrive il sogno di Achille: qui è la Chera odiosa a essere data in sorte (ἀλλ' ἐμὲ μὲν κῆρ / ἀμφέχανε στρυγερή, ἦν περ λάχε γιγνόμενόν περ, XXIII 78s.; si veda anche *Il.* IV 49: τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς (è Zeus a parlare); XXIV 70 (il contesto è molto simile al precedente); XXIII 353-7; e, infine, *Il.* XXIV 400: qui λαγάνω è messo in esplicita relazione al tema dell'eredità e dell'estrazione a sorte.

impossibile nello stesso tempo non intendere il v. 430 come una chiara eco del v. 428 e quindi non considerare come particolarmente rilevante l'insistenza sul tema del sorteggio e dell'assegnazione delle parti; Hermes, assegnato in sorte a Mnemosine, diviene un tassello del mosaico che compone, fin dalle origini dell'universo, il pantheon divino.

La Pieria vista da Pilo

Se il trucco di Hermes è stato svelato e, soprattutto, se è stato individuato il suo obiettivo finale, resta ancora da chiarire cosa in realtà Hermes voglia tirare a sorte e quale sia il lotto indiviso di cui va in cerca sulle rive sabbiose di Pilo: sono le *τιμαί* divine, il suo posto al sole in cima all'Olimpo? Oppure Hermes pensa a qualcosa di molto più concreto? E se fossero proprio i buoi il *κλῆρος* di cui va in cerca?

I buoi di Pieria sono, però, una parte già assegnata: appartengono ad Apollo, come il poeta sottolinea già al principio dell'*Inno* (vv. 18, 22) e poi ancora in occasione del confronto fra Apollo e Zeus (v. 340); eppure quest'attribuzione non pare indiscussa e definitiva. Ho già ricordato come nella descrizione del furto dei buoi non un cenno venga fatto alla proprietà degli armenti e anzi si privilegi il generico *θεῶν μακάρων βόες* (v. 71) in luogo di un possessivo più specifico. Altrove, quando Hermes si troverà a giurare di non aver rubato i buoi del fratello, ambigualmente dirà di non aver visto il ladro *βοῶν ὑμετέρων* (v. 276) né di sapere *αἷ τινες αἱ βόες εἰσί* (v. 277), ma di averne solo sentito parlare.

Le parole, si sa, in un giuramento solenne⁴¹ hanno il loro peso, soprattutto se si giura sulla testa del padre (*εἰ δὲ θέλεις πατρὸς κεφαλὴν*⁴² *μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι*, v. 274), e vengono, infatti, riproposte solo con una leggera *variatio* ai vv. 310s. Cosa esattamente significhino non è facile da dire: secondo Susan Chadwick Shelmerdine, l'uso della seconda persona plurale per il possessivo in Omero può essere impiegato per sostituire la seconda persona singolare: Hermes parlerebbe cioè di "vostre vacche", ma vorrebbe indicare solo gli armenti di Apollo; gli *exempla* citati in appoggio a quest'osservazione non mi paiono tuttavia particolarmente convincenti⁴³. Secondo Allen, Halliday, Sikes, la scelta del plurale farebbe parte di una generica opacità nell'attribuzione della proprietà

⁴¹ CALLAWAY (1993, 15-25), che giustamente accosta i giuramenti pronunciati da Hermes al celebre passo iliadico in cui si racconta del presunto spergiuo di Era (*Il.* XV 36-44); DARBO-PESCHANSKI (1994, 125-37); LEDUC (2001, 19-36); FLETCHER (2008, 19-46); BENVENISTE (1948, 35-41). Sul lessico ambiguo utilizzato da Hermes per i suoi giuramenti interviene STRAUSS CLAY (1987, 134), segnalando il fatto che Hermes dichiara di non aver mai fatto passare i buoi dalla porta, azione che egli effettivamente non ha compiuto; sulla stessa linea BAUMEISTER (1860, 229) e GEMOLL (1886, 236).

⁴² L'uso di giurare sulla *κεφαλή* è ben descritto, con la citazione dei *loci paralleli*, da Isabelle Torrance (TORRANCE [2009, 1-7]); con particolare riferimento all'inno FLETCHER (2008, 19-46).

⁴³ CHADWICK SHELMEARDINE *ad* 71; Chadwick Shelmerdine cita *Il.* XXIII 84 che testimonia un uso normale dell'aggettivo possessivo plurale; CHANTRAINE (1958, 271) non ricorda alcun uso particolare dell'aggettivo *ὑμέτερος*.

delle mandrie di cui sarebbero prova anche il v. 71 e quell'allusione, in apparenza poco comprensibile, al Sole e al suo tramonto nel mare, a segnare l'esatto momento del giorno in cui il furto è stato perpetrato (vv. 68s.), interpretata come il segnale di una confusione fra Apollo e il Sole e dunque di un'originaria appartenenza delle vacche rubate da Ermes alle mandrie del Sole di odissiaca memoria⁴⁴. Quest'ultima opzione pare in realtà poco fondata⁴⁵, anche se Dionisio Trace conserva una variante, non altrimenti attestata, in cui lo scenario della narrazione è la Tracia e le mandrie rubate sono proprio quelle del Sole⁴⁶. L'indeterminatezza è acuita anche da quell'enigmatico emistichio: ἄ τινες αἱ βόες εἰσί, con il quale Ermes vuole suggerire la sua totale estraneità ai fatti. Càssola traduce con «qualunque cosa siano queste vacche», West con «whatever cows they are» e Humbert con «quelles que soient d'ailleurs ces vaches»⁴⁷. Ermes cioè vuole chiamarsi fuori e ribadire la propria estraneità ai fatti, anche di fronte all'evidenza. Forse però non c'è solo questo nelle intenzioni del piccolo dio: il lessico impiegato per il suo giuramento solenne è, infatti, ambiguo e non solo indeterminato. Ambigua è la proprietà del bestiame sottratto, come si evince dall'uso del pronome possessivo al plurale, ma ambigua è anche la catalogazione delle vacche: che animali sono? Ma anche: di chi sono? A chi vanno attribuiti?

L'uso di un lessico bifronte, sfumato, che può prestarsi a più di un'interpretazione è, del resto, strumentale al pronunciamento di un giuramento solenne, che non ammette, per sua natura, deroghe ed effrazioni. Μέγας ὄρκος è anche, per esempio, il celebre giuramento di Zeus, con il quale Era lo inganna nell'*Iliade* persuadendolo, grazie a un uso sapiente del lessico pronominale, a promettere inconsapevolmente, ma di fronte agli dèi riuniti, di donare la corona di re a chi fra i suoi discendenti fosse nato quel giorno. Zeus sta pensando ad Eracle, che Alcmena è sul punto di partorire (ma il cui parto verrà bloccato dalla magia di Era), Era ha in mente invece Euristeo, un parente di Zeus ben più alla lontana, ma che diviene re grazie proprio a un giuramento impreciso in cui i pronomi indefiniti e quelli possessivi vengono montati e rimontati fino a trarre in inganno il padre degli dèi⁴⁸.

Ci troviamo quindi di fronte a un'incertezza, volontaria o involontaria, nell'attribuzione delle mandrie rubate da Ermes. Del resto, la tradizione sull'episodio mostra numerose discordanze rispetto al modello rappresentato dal racconto dell'*Inno*. Vario è, prima di tutto, lo scenario: il poeta dell'*Inno* pensa a una collocazione alta, in Macedonia, e propone quindi un itinerario assai articolato per condurre Ermes e le vacche in Elide; nel solco di questa tradizione si pongono

⁴⁴ ALLEN – HALLIDAY – SIKES *ad* 71 e BAUMEISTER (1860, 198).

⁴⁵ CHADWICK SHELMEIRDINE (1986, 58s.) pensa che in questa allusione a Elios debba essere colto un preciso richiamo al passo odissiaco delle mandrie del Sole, ma non ritiene possibile, a questo livello della tradizione, una fusione seppur parziale fra Apollo e la divinità solare.

⁴⁶ *An. bekk.* II 752, 10.

⁴⁷ Càssola *ad* 277; West *ad* 277; Humbert *ad* 277.

⁴⁸ *Il.* XIX 101-13; il passo è stato interpretato correttamente in tal senso da Maurizio Bettini (BETTINI [1998, 3-42]).

certamente Apollodoro⁴⁹ che riflette parzialmente la versione dell'*Inno*, ma fa di Apollo un semplice pastore, e Filostrato, nelle *Imagines*⁵⁰, che fa riferimento alle pendici dell'Olimpo come luogo del furto e lascia indeterminato il possesso dei capi sottratti. Diversamente, Antonino Liberale⁵¹ colloca l'evento in Tessaglia, a Pereia⁵², e mette le mandrie di Apollo a fianco di quelle di Admeto. Ora, come si sa, Apollo compare nel mito di Admeto (re di Fere, in Tessaglia appunto) nel ruolo di mandriano e non di proprietario di mandrie; non è quindi peregrino pensare che qui Antonino, o forse già Esiodo che Antonino Liberale riflette per lo meno in parte, avesse in mente una versione della storia in cui le vacche non erano di Apollo, ma di Admeto⁵³. Nell'ipotesi alle *Pitiche* pindariche, alla nascita di Apollo segue la descrizione del suo ruolo di mandriano presso Delfi, ma non sembra che le bestie siano di sua proprietà⁵⁴; secondo Ovidio⁵⁵, Apollo non ha alcun diritto di proprietà sulle mandrie che porta al pascolo nelle piane dell'Elide e della Messenia: nel Peloponneso quindi, e in una zona, come abbiamo visto, incline a ospitare miti di abigeato; in Callimaco⁵⁶, Apollo sorveglia le cavalle di Admeto presso Anfrisso (in Tessaglia, così come Pereia)⁵⁷.

L'impressione ricavata dalla lettura dell'*Inno* è quindi confortata da una tradizione tutt'altro che omogenea nell'assegnare contesti (del racconto) e proprietari (delle vacche). Norman Brown pensa addirittura all'esistenza di due tradizioni distinte ma a tratti confuse: l'una, tessala, rispecchiata in particolare da Antonino Liberale, farebbe di Apollo un semplice mandriano; l'altra, adombrata nell'*Inno*, collocherebbe in Macedonia l'episodio del furto e trasformerebbe Apollo nel padrone del bestiame⁵⁸. In realtà, è probabile che sia Antonino sia il poeta dell'*Inno* riflettano uno stadio confuso di elaborazione del mito: una fase in cui le mandrie rubate ancora non avevano un padrone certo⁵⁹.

⁴⁹ Apollod. III 10, 2.

⁵⁰ Philostr. *Im.* 26.

⁵¹ Ant. Lib. 23 accoglie in apparenza la variante testimoniata da Esiodo (fr. 256 M.-W.) e tramanda quindi una versione più antica dell'episodio.

⁵² Nell'*Iliade* (II 766), Apollo dall'arco d'argento alleva le cavalle di Admeto a Πηγεΐη; Allen – Halliday – Sikes pensano a una confusione fra i due toponimi Περγίη e Πηγεΐη, ma quest'ipotesi non pare molto convincente; si confronti comunque ALLEN – HALLIDAY – SIKES (1936, 270-6) e NISBET – HUBBARD (1970, 125-8), per le varianti dell'episodio con particolare interesse per la contestualizzazione del racconto.

⁵³ KUIPER (1910, 35s.); BAUMEISTER (1860, 198). Sull'originale collocazione della storia narrata da Antonino all'interno dell'*Esioia* di Alcmena, si veda BROWN (1969, 143-7).

⁵⁴ Drachmann II, p. 1.

⁵⁵ *Met.* II 689-707.

⁵⁶ Call. *Ap.* 49ss.

⁵⁷ Per Pausania (7, 20, 4, 1), Alceo, nel suo inno, ora perduto, dedicato ad Hermes, assegnava la proprietà delle vacche ad Apollo, ma, prima di Alceo, Omero aveva parlato di Apollo come di un mandriano delle mandrie di Laomedonte (*Il.* XXI 446); la decima ode oraziana del I libro sembra ricalcasse fedelmente il modello di Alceo: dell'originale sopravvive solo un frammento (fr. 308 Voigt); si veda NISBET – HUBBARD (1970, 125s.) per il rapporto della lirica oraziana con l'inno del poeta di Lesbo.

⁵⁸ BROWN (1969, 142-7).

⁵⁹ BAUMEISTER (1860, 198).

Questa serie di considerazioni ci riporta ai prati di Pieria e al rapporto che intrattengono con le rive sabbiose dell'Alfeo: è probabile che quel generico θεῶν μακάρων βόες del v. 71 non sia una semplice *variatio*, ma testimoni l'idea di un furto indistinto fra le mandrie di tutti gli dèi beati; sotto l'Olimpo, il bestiame delle divinità, che indubabilmente costituisce una parte del loro κληῖρος, pascola libero, senza recinti a separare le diverse proprietà; lì Hermes giunge e, se anche, com'è desumibile dalla lettura dello stesso *Inno*, ha in mente di rubare le vacche del fratello, arrivato nei pressi di quel mondo da cui lamenta l'esclusione, si limita a sottrarre un numero preciso di vacche, che non hanno in apparenza un proprietario assegnato.

La scelta del luogo del furto non può essere, anch'essa, casuale: l'Olimpo, come ci insegna il passo iliadico del XV libro, all'inizio dei tempi non è stato attribuito a nessuno; è lotto comune di tutti gli dèi, insieme alla terra: γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος (v. 193). È quindi il punto di partenza ideale per il viaggio di Hermes alla ricerca della propria identità, ma anche del γέρας, del κληῖρος che gli mancano: da ultimo della sua eredità; l'Olimpo su cui, secondo la variante del mito testimoniata da Filostrato, egli nasce e da cui, come racconta l'*Odissea*⁶⁰, scende giù in picchiata volando e toccando, nel suo volo, proprio la Pieria.

Se l'Olimpo è di tutti e gli animali rubati anche, ecco che il gesto di Hermes appare subito un po' meno grave e, soprattutto, acquista di significato, ha uno scopo: le sue ragioni, tuttavia, si svelano con chiarezza solo a Pilo, dove il bizzarro sacrificio, seguito dal sorteggio delle parti, serve proprio a ricongiungere Hermes con il mondo divino da cui sente di provenire e ad assegnare nuovamente i κληῖρος; in ultima istanza simbolicamente rappresentati dalle cinquanta vacche che pascolano placide nei prati di Pieria. In tal quadro, il furto, unito al sorteggio del bottino sottratto e sacrificato, riallinea l'asse delle pertinenze divine, permettendo al dio appena nato di collocarsi, anche geograficamente, nel posto che gli spetta di diritto, quell'Olimpo a cui è giunto tardi, ma che non di meno alla fine lo accoglie. Le vacche equivalgono perciò all'isola di Rodi, sono per Hermes ciò che l'isola neonata era per il Sole nell'*Olimpica VII*: la sua porzione di mondo, la garanzia di ottenere, al pari degli altri dèi arrivati per primi, il giusto posto nella gerarchia divina.

Silvia Romani

Università degli Studi di Torino

Dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica A. Rostagni

Via S. Ottavio, 20

I – 10124 Torino

silvia.romani@unito.it

⁶⁰ *Od.* V 50.

Riferimenti bibliografici

Allen, T.W., Halliday, W.R., Sikes, E.E. (1936) *The Homeric Hymns*. Oxford. Clarendon Press.

Aloni, A. (2006) *Da Pilo a Sigeo. Poemi cantori e scrivani al tempo dei Tiranni*. Edizioni dell'Orso. Alessandria.

Bader, F. (1980) Rhapsodies homériques et irlandaises. In Bloch, R. (éd.) *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*. Paris. Champion. 9-83.

Baumeister, A. (ed.) (1860) *Hymni homerici*. Leipzig. Teubner.

Benveniste, E. (1948) L'expression du serment dans la Grèce ancienne. In *RH*. 134. 35-41.

Bettini, M. (1998) *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*. Torino. Einaudi.

Brillante, C. (1993) Pilo e i Neleidi in un frammento di Mimnermo. In Pretagostini, R. (a cura di) *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*. Scritti in onore di Bruno Gentili. Vol. I. Roma. GEI. 267-78.

Broadbent, M. (1968) *Studies in Greek Genealogy*. Leiden. Brill.

Brown, N.O. (1969) *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*. New York. Vintage Books (I ed. 1947).

Burkert, W. (1972) *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin-New York. Walter de Gruyter.

Burkert, W. (1988) Sacrificio-sacrilegio: il 'trickster' fondatore. In Grottanelli, C., Parise, N.F. (a cura di) *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma-Bari. Laterza. 163-75.

Callaway, C. (1993) Perjury and the Unsworn Oath. In *TAPhA*. 123. 15-25.

Carlier, P. (1984) *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg. AEER.

Chadwick Shelmerdine, S. (1986) Odyssean Allusions in the Fourth Homeric Hymn. In *TAPhA*. 116. 49-63.

Chantraine, P. (1958) *Grammaire homérique*. Vol. I. Paris. Klincksieck.

Chittenden, J. (1948) Diaktoros Argheiphontes. In *AJA*. 52. 24-33.

Darbo-Peschanski, C. (1994) Que faire? Par où commencer? Où s'arrêter?. In *L'Inactuel*. 125-37.

Demont, P. (2000) Lots héroïques: remarques sur le tirage au sort de l'*Iliade* aux *Sept contre Thèbes* d'Eschile. In *REG*. 113. 299-325.

Detienne, M. (1988) I limiti della spartizione in Grecia. In Grottanelli, C., Parise, N.F. (a cura di) *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma-Bari. Laterza. 177-87.

Detienne, M., Vernant, J.-P. (1974) *Les ruses de l'intelligence: la métiis des Grecs*. Paris. Flammarion.

Detienne, M., Vernant, J.-P. (1979) *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris. Gallimard.

Durand, J.-L. (1988) Sacrificare, dividere, ripartire. In Grottanelli, C., Parise, N.F. (a cura di) *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma-Bari. Laterza. 193-202.

Fletcher, J. (2008) A Trickster's oaths in the *Homeric Hymn to Hermes*. In *AJPh*. 129. 19-46.

Gemoll, A. (1886) *Die homerischen Hymnen*. Leipzig. Teubner.

Georgoudi, S. (1996) Les Douze Dieux des Grecs: variations sur un thème. In Georgoudi, S., Vernant, J.-P. (éds.) *Mythes grecs au figuré*. Paris. Gallimard. 43-80.

Greene, E.S. (2005) Revising Illegitimacy: the Use of Epithets in the *Homeric Hymn to Hermes*. In *CQ*. 55/2. 343-9.

Guidorizzi, G. (2001) Aspetti mitici del sorteggio. In Cordano, F., Grottanelli, C. (a cura di) *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna*. Atti della tavola rotonda. Milano. ET. 41-54.

Haft, A. (1996) The Mercurial significance of raiding: baby Hermes and animal theft in contemporary Crete. In *Arion*. 42. 27-49.

Holland, R. (1926) Battos. In *RhM*. 75. 156-83.

Iles Johnston, S. (2002) The "Homeric Hymn to Hermes" and Its Performative Context. In *CPh*. 97/2. 109-32.

Iles Johnston, S. (2003) "Initiation" in Myth, "Initiation" in Practice. The Homeric *Hymn to Hermes* and its performative context. In Dodd, D.B., Faraone, C.A. (eds.) *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*. London-New York. Routledge. 155-80.

Janko, R. (1982) *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in epic Diction*. Cambridge. Cambridge University Press.

Johnston, R.W., Mulroy, D. (2009) The *Hymn to Hermes* and the Athenian Altar of the Twelve Gods. In *CW*. 103/1. 3-16.

Kahn, L. (1978) *Hermès passe: ou les ambiguïtés de la communication*. Paris. Maspero.

Kuiper, K. (1910) De discrepantiis Hymni Homerici in Mercurium. In *Mnemosyne*. N.s. 38. 1-50.

Larson, J. (2005) Lugalbanda and Hermes. In *CPh*. 100/1. 1-16.

Leduc, C. (2001) Cinquante vaches pour une lyre! Musique, échange et théologie dans l'*Hymne à Hermès*. In Brulé, P., Vendries, C. (éds.) *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*. Actes du colloque des 16, 17 et 18 décembre 1999 (Rennes et Lorient). Rennes. Presses universitaires de Rennes. 19-36.

Leduc, C. (2005) Le pseudo-sacrifice d'Hermès. *Hymne homérique à Hermès I*, vers 112-142. Poésie rituelle, théologie et histoire. In *Kernos*. 18. 141-65.

Leduc, C. (2006) Hermès et le fondement sacré de la royauté des premiers âges de la Grèce. In Fartzoff, M., Geny, E., Smadja, E. (éds.) *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*. Colloque international de Besançon, 16-17 novembre 2000. Franche-Comté. Presses universitaires de Franche-Comté. 15-32.

Lincoln, B. (1976) The Indo-European Cattle-Raiding Myth. In *HR*. 16/1. 42-65.

Lincoln, B. (1981) *Priests, Warriors and Cattle. A study in the Ecology of Religions*. Berkeley-Los Angeles-London. University of California Press.

Müller, K.O. (1852) Die Hermes-Grotte bei Pylos. In *Hyperboreisch-Römische Studien für Archäologie*. 310-6.

Nisbet, R.G.M., Hubbard, M. (eds.) (1970) *A Commentary on Horace: Odes*. Oxford. Clarendon Press.

Pòrtulas, J. (2006) Il primo canto di Ermete. In Mureddu, P., Nieddu, G.F. (a cura di) *Comicità e riso tra Aristofane e Menandro*. Atti del Convegno di Studi, Cagliari 29 settembre-01 ottobre 2005. Amsterdam. Hakkert. 19-32.

Pucci, P. (1977) *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore. Johns Hopkins University Press.

Richardson, N. (ed.) (2010) *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*. Cambridge. Cambridge University Press.

Romani, S. (in corso di stampa) Riscrivere la storia. Tecniche di autopromozione nell'*Inno ad Ermes*. In Aloni, A., Ornaghi, M. (a cura di) *Tra panellenismo e tradizioni locali. Nuovi contributi*. 117-35.

Siebert, G. (2005). Nommer Hermès dans la tragédie grecque. In Belayche, N. et al. (éds.) *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Turnhout. Brepols. 263-9.

Strauss Clay, J. (1987) Hermes' dais by the Alpheus. In *Mètis*. 2/2. 221-34.

Strauss Clay, J. (1989) *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Princeton. Princeton University Press.

Thalmann, W.G. (1984) *Conventions of Form and Thought in Early Greek Poetry*. Baltimore. Johns Hopkins University Press.

Torrance, I. (2009) On your head be it sworn: oath and virtue in Euripides' *Helen*. In *CQ*. 59/1. 1-7.

Vernant J.-P. (1962) *Les origines de la pensée grecque*. Paris. P.U.F.

Vetta, M. (2003) L'epos di Pilo e Omero. Breve storia di una saga regionale. In Nicolai, R. (a cura di) *Rysmos. Studi di poesia, metrica e musica greca offerti dagli allievi a Luigi Enrico Rossi per i suoi settant'anni*. Roma. Edizioni Quasar. 13-33.

Walcot, P. (1979) The Cattle Raiding, Heroic Tradition and Ritual: the Greek Evidence. In *HR*. 18/4. 326-51.