

IL *GAMOS* PROIBITO. PERSISTENZA DI UN MODELLO CULTURALE IN DIOGENE LAERZIO (III 2)

ABSTRACT

L'esame di un passo della *Vita di Platone* laerziana (III 2) – e di luoghi paralleli riferibili alla medesima tradizione – permette di mettere a fuoco un motivo mitico cruciale nei racconti sulla concorrenza tra essere umano e divinità nel *gamos* con una mortale: il divieto, che il nume impone al 'rivale' di inferiore natura, di congiungersi con la donna che reca in grembo il suo seme, finché l'eroina non abbia portato a termine la gravidanza. Le storie di personaggi femminili colpevoli di duplice *gamos* – prima con il dio e poi, a breve distanza di tempo, con il mortale – si focalizzano sulle conseguenze nefaste del secondo contaminante connubio: uno per tutti il caso di Coronide madre di Asclepio (e forse il motivo era associato anche ad altre note madri mitiche, come Arianna, Semele e Alcmena). In questi esempi, tuttavia, in genere non è esplicitato il tema della proibizione divina, come invece accade nel *bios* di Diogene Laerzio. Qui infatti Apollo, dopo aver concepito Platone con Perictione, appare ad Aristone per vietargli il rapporto sessuale con la *parthenos*.

The examination of a passage from the Diogenes' Book 3 (*Plato's life* 2) – and of parallel places referable to the same tradition – allows us to focus on a crucial mythical motif in the stories about the competition between a human being and a divinity in the *gamos* with a mortal: the god forbids his mortal antagonist to have sex with the woman who is carrying his divine seed in her womb, until the heroine has completed her pregnancy. The stories of women guilty of double *gamos* – first with a god and then, shortly after, with a mortal – deal with the harmful consequences of the second contaminating sexual intercourse: one above all is the case of Coronides mother of Asclepius (and perhaps the motif was also associated with other well-known mythical mothers, such as Ariadne, Semele and Alcmena). In these examples, however, the theme of divine prohibition is generally not explicit, as is the case of the *bios* of Diogenes Laertius. Here Apollo, after conceiving Plato with Perictione, appears to Ariston in order to forbid him any sexual intercourse with the *parthenos*.

1.1. PERICTIONE, ARISTONE E APOLLO

All'inizio della *Vita di Platone*, Diogene Laerzio riferisce una tradizione sul concepimento divino del filosofo che doveva godere di un certo credito all'interno dell'Accademia e che, stando al biografo, circolava nella scuola in un periodo prossimo alla morte del maestro. Infatti tra le fonti della notizia – oltre al peripatetico Clearco di Soli

e all'ignoto Anassilide – figura in prima posizione Speusippo, scolarca accademico egli stesso nonché successore di Platone:

Σπεύσιππος δ' ἐν τῷ ἐπιγραφόμενῳ Πλάτωνος περιδείπνῳ (fr. 147 Isnardi Parente = 1a Tarán = *FGrHist* 1009 F 1a) καὶ Κλέαρχος ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ (fr. 2a Wehrli) καὶ Ἀναξιλίδης ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ φιλοσόφων (*FGrHist* 1095 F 1a) φασὶν ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος ὥραϊαν <γάμου> (suppl. Marcovich) οὔσαν τὴν Περικτιόνην βιάζεσθαι τὸν Ἀρίστωνα καὶ μὴ τυγχάνειν· παυόμενόν τε τῆς βίας ἰδεῖν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ὄψιν· ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως.

Speusippo, nell'opera intitolata *Il banchetto funebre di Platone*, Clearco nell'*Encomio di Platone* e Anassilide nel secondo libro *Dei filosofi* dicono che, come si raccontava ad Atene, Aristone aveva cercato di violentare Perictione, allorché lei era nel fiore degli anni, e non vi era riuscito; quando smise di ricorrere alla forza,¹ ebbe la visione di Apollo; da allora si astenne dal congiungersi con lei sino al momento del parto.

Il racconto, come è noto, s'iscrive nel quadro di alcune prodigiose vicende che caratterizzano la biografia di Platone θεῖος ἀνὴρ e mira, tra l'altro, collocando il filosofo nella sfera apollinea, a instaurare un significativo parallelismo con la figura di Asclepio, anch'esso figlio di Apollo. Ancora in Diogene Laerzio c'è ampia traccia di queste coincidenze apollinee e asclepiadee: la nascita nel medesimo giorno genetliaco del Letoide (il settimo del mese di Targelione);² il sogno di Socrate, il quale alla vigilia dell'incontro col discepolo vede un giovane cigno che gli si posa sulle ginocchia (subito l'uccello, nella visione onirica, mette le ali e vola via dolcemente cantando);³ l'accostamento, nel quarto epigramma sepolcrale che si legge nella *Vita*, dei due figli medici di Febo, Asclepio ἱατὴρ del corpo, Platone dell'anima immortale.⁴

Ma c'è di più. Per coniugare la versione dell'origine da padre divino con quella della discendenza da Aristone, la tradizione ateniese confluita nel βίος⁵ sviluppa un

¹ La traduzione del passo laerziano è di chi scrive. Alcuni intendono che furono ripetute le occasioni in cui Aristone cercò di congiungersi con Perictione: «smettendo i tentativi di violenza», GIGANTE 1998, I, p. 101; «quand il eut mit un terme à ses tentatives», BRISSON 1999, p. 392; «dopo aver desistito dai tentativi di violenza», REALE 2005, p. 310. Cfr. invece HICKS 1925, p. 277, «when he ceased to offer violence»; o ancora MENSCH 2018, p. 134, «when he ceased resorting to force».

² «Nello stesso giorno in cui i Delii dicono che sia nato Apollo» (Diog. Laert. III 2). Da confrontare con Socrate venuto alla luce il sesto giorno di Targelione, data di nascita di Artemide (RIGINOS 1976, pp. 15-17).

³ È Socrate in persona a identificare esplicitamente Platone in quel piccolo cigno (Diog. Laert. III 5). Per altre versioni di questa storia del sogno vd. GIGANTE 1998, II, p. 488 nt. 19; MOTTA 2014, p. 87 nt. 13.

⁴ Diog. Laert. III 45 = *Anth. Pal.* VII 108.

⁵ Non è possibile qui soffermarsi sulle implicazioni di tali legami con le due divinità che trovano spazio nel contesto biografico, né sulla concorrenza tra la versione dell'origine divina e quella della nascita da genitore mortale. In VEGETTI 2003, pp. 9-12 è tracciato un utile quadro d'insieme delle prestigiose memorie genealogiche vantate dal filosofo (discendenza da Codro per parte di Aristone e da Solone per parte di Perictione). Cfr. TARÁN 1981, pp. 229 e ss. per uno *status quaestionis* in merito alla relazione tra le tre fonti citate da Diogene, con speciale riguardo per il ruolo di Speusippo nella rappresentazione di Platone come «uomo divino»; ISNARDI PARENTE 1980, p. 4 per la concorrenza con la

tema che è cruciale in numerosi miti incentrati sulla nascita di eroi: quello, cioè, della concorrenza tra divinità e rivale umano per l'unione sessuale con un personaggio femminile, anch'esso mortale.

Occupandomi delle notevoli implicazioni di questo nucleo narrativo in prospettiva storico-culturale, ho esaminato un'ampia casistica, articolata e complessa nelle sue possibili declinazioni, di cui occorre dare brevemente conto per porre in risalto l'importanza del brano laerziano in rapporto al motivo del *gamos* conteso. Quest'ultimo prevede, secondo uno degli esiti più consueti, che alla fine il dio prevalga sul mortale, riservandosi la paternità esclusiva del figlio concepito dopo l'unione con la donna.⁶

Incominciamo, però, con l'individuare i punti salienti della sintetica narrazione di Diogene, per poi passare a confrontarli con alcuni esempi tratti dalle tradizioni mitiche, in cui si trovano precisi punti di contatto con la nostra storia (*infra* § 2). Anzitutto, è importante considerare lo statuto della protagonista femminile. Se si guarda alle testimonianze parallele (*infra* 1.2), il personaggio è qualificato ora come παρθένος ora come moglie di Aristone. Nel testo laerziano, tuttavia, è con ogni probabilità recepita la prima versione, quella della giovane donna non sposata, come sembrano rivelare sia l'indicazione dell'età (ῥαίαν οὔσαν τὴν Περικτιόνην) sia il riferimento al tentativo di congiungimento messo in atto con la forza da Aristone, che non risulterebbe così pertinente se l'uomo fosse già il partner ufficiale della ragazza.⁷

In questa direzione orienta anche il γάμου integrato da Marcovich nell'espressione ῥαίαν <γάμου> οὔσαν (che richiama lo stesso termine presente poco più sotto, in dipendenza da καθάραν),⁸ da intendersi nel senso che Perictione «era nell'età opportuna delle nozze», quindi

versione di Adimanto figlio maggiore di Aristone (Plat. *Apol.* 33c-34a).

⁶ FERMI 2018, pp. 177 e ss. (cfr. *infra* nt. 18). Sull'eroe dalla doppia paternità e sulle disavventure di una ragazza incinta di un nume vd. anche PARKER 2005, pp. 143-145 e GIBERT 2020, pp. 8 e ss. Sugli amori femminili di Apollo si aggiunga adesso KAKRIDIS 2009, che però non trovo condivisibile nell'idea di fondo di un dio particolarmente sfortunato nelle proprie relazioni erotiche (per un bilancio, in termini di valutazione, sulle unioni 'miste' tra divinità e mortali, che hanno così spesso esiti disastrosi per il partner umano, ma il loro fine ultimo è la generazione della stirpe eroica, vd. la bibliografia citata in FERMI 2018, p. 188 nt. 69).

⁷ Poco credibile l'ipotesi di una Perictione già moglie di Aristone, che resisterebbe alla forzata unione col coniuge (perché conscia di essere incinta di Apollo?). Su questa linea si vedano però, per esempio, PINOTTI 2003, p. 54: «Peritione [...] misteriosamente gravida e sottratta *in extremis* alla violenza, in questo caso del marito»; MENSCH 2018, p. 134 «he (*i.e.* Ariston) abstained from conjugal relations until Perictione gave birth», nt. 5 «[...] Perictione, though married to Ariston, had thus far remained a virgin». BRISSON 1999, p. 392 ntt. 2-3, a proposito del tentativo di *gamos* di Aristone – traducendo «Ariston voulut forcer l'hymen (*sic!*) de Périclionè» – commenta: «la suite montre qu'Ariston et Périclionè étaient mariés»; e poi: «Je crois que l'expression ῥαίαν οὔσαν τὴν Περικτιόνην implique que Périclionè était vierge à l'époque de la conception de Platon. Si tel n'était pas le cas, l'anecdote perdait tout intérêt». Cfr. RIGINOS 1976, p. 10: «Ariston [...] lawful husband of Perictione; [...] she was a virgin»; TARÁN 1981, p. 228: «It is clear that at the time to which the story refers Ariston was the legal husband of Perictione, and we may conjecture that the situation envisaged was such as could easily have arisen out of an ἐγγύη: Ariston was the legal husband, and the time had come when he wished to consummate the marriage».

⁸ MARCOVICH 2008, p. 193.

un esplicito riferimento all'unione matrimoniale ancora non consumata, più marcato rispetto al ὥραιαν οὖσαν della tradizione manoscritta, «che era nel fiore dell'età» / «che era bella». Eppure il successivo καθάρην γάμου significa solamente che, dopo l'ordine di Apollo, Aristone si astiene dal congiungersi con la giovane: il γάμος del testo tradito, cioè, indica l'«unione sessuale», come spesso nella lingua greca, senza implicare il rito ufficiale delle nozze.⁹ Di conseguenza, non può essere il supplemento dell'editore¹⁰ a risolvere la questione dello status di Perictione nella testimonianza laerziana.

In più, si deve aggiungere che la rappresentazione del nume in qualità di seduttore della moglie di Aristone non si accorderebbe con lo spirito stesso della narrazione biografica, che mira a celebrare nella vicenda la paternità apollinea e la pretesa di esclusività, da parte del dio, nella relazione con la donna.

Altro punto: Aristone non riesce a ottenere il *gamos* con la vergine e un'apparizione della divinità (in sogno? [§ *infra* 1.2])¹¹ scoraggia l'uomo dal tentativo di violenza, tant'è vero che non ricercherà più l'unione con Perictione, finché costei non abbia dato alla luce Platone. Si possono ricavare, dunque, da questa presentazione della storia, i seguenti dati:

- 1) la giovane è già incinta del nume, quando Aristone tenta di unirsi a forza con lei;
- 2) Aristone non ha ottenuto di congiungersi con la vergine, il che significa che costei non può essere incinta dell'uomo, dunque Platone è esclusivamente figlio di Apollo;
- 3) grazie all'epifania divina, Aristone apprende che Perictione ospita il seme apollineo, e allora la preserva 'esente' dall'unione con lui (καθάρην γάμου), durante l'intero periodo della gestazione.

1.2. OLTRE IL *BIOS* LAERZIANO

Il racconto che, stando a Diogene, si trova precocemente attestato in seno all'Accademia, ha avuto una certa risonanza nella letteratura successiva.¹² Si possono infatti confrontare una serie di testimonianze che permettono di meglio precisare certi aspetti non esplicitati nel nostro brano laerziano, e altresì di cogliere ulteriori possibili sviluppi del motivo del concepimento straordinario con cui si apre la biografia platonica.

Per esempio, l'Anonimo dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone* specifica che la divinità appare in sogno ad Aristone, il quale è presentato come marito di Perictione nonché padre a tutti gli effetti di Platone. Il nume, la cui identità non viene tuttavia indicata, appare nel sonno al genitore mortale del filosofo (quando quest'ultimo è an-

⁹ DELG, *LSJ* s.vv. γάμος, γαμέω. VÉRILHAC – VIAL 1998, pp. 10, 229; FERMI 2018, p. 189 nt. 72.

¹⁰ Non si è mancato peraltro di prendere le distanze da questa congettura: LAPINI 2003, p. 110 l'ha giudicata inutile e DORANDI 2013, p. 242 non la segnala nemmeno in apparato.

¹¹ La cornice onirica, peraltro, stabilirebbe un parallelo con l'altro celebre sogno che figura all'inizio della biografia platonica, quello del cigno visto da Socrate (*supra* nt. 3). Cfr. PINOTTI 2003, pp. 54, 59.

¹² Per una lettura in parallelo di queste testimonianze cfr. RIGINOS 1976, pp. 9-15 (che giustamente nota l'unicità della testimonianza laerziana in rapporto al tema del tentativo di *gamos* forzato da parte di Aristone, traendone però conseguenze non condivisibili: «The only detail not paralleled in other accounts is that of Ariston's forcing himself upon Perictione and his implied impotency» [p. 10]); DÖRRIE 1990, pp. 404-414.

cora nel grembo materno, prossimo alla nascita); e proibisce ad Aristone di congiungersi con la moglie prima del parto, perché, spiega il commentatore, bisogna ricorrere all'unione carnale non per piacere, ma esclusivamente con l'obiettivo della procreazione. Il nascituro, infatti, non sarebbe più incontaminato a causa di rapporti tra moglie e marito successivi al concepimento (2, 15-21 Westernik):

περὶ δὲ τὸν τόκον εἶδεν ὄνειρον ὁ τοῦτου πατήρ, ἔτι ἐν γαστρὶ ἐχούσης αὐτὸν τῆς μητρός, μὴ συγγενέσθαι αὐτῇ ἄχρις ἂν ἀποτέκη. τοῦτο δ' ἐσήμανεν ὥς οὐ δι' ἡδονὴν δεῖ τὴν συνουσίαν αἰρεῖσθαι, ἀλλὰ διὰ παιδοποιῶν καὶ μόνην, καὶ ὥς τὸ τεχθησόμενον καθαρὸν τεχθεῖη, μηδένα σπῖλον προσεληφὸς ἀπὸ τῆς ἐξ ὑστέρου δι' αἰσχρότητα συνουσίας.

In questo caso il tema del γάμος conteso tra Apollo e Aristone è volontariamente taciuto e l'epifania divina assume ben diverso significato: non più l'intervento ostile di un immortale che rivendica esclusivamente a sé la paternità del nascituro, tenendo lontano dal letto il rivale umano, bensì il monito di una figura protettrice, che mette in guardia il vero e unico genitore mortale dalla contaminazione che produrrebbero le sue unioni con la donna.¹³ Si deve comunque notare, per inciso, che il legame con Apollo viene recuperato subito di seguito dall'Anonimo (2, 21-29 Westernik), quando è detto che dopo il parto Perictione depone il neonato sull'Imetto per offrire un sacrificio ad Apollo protettore dei pastori (νόμος) e alle Ninfe: al proprio ritorno, la donna trova il bambino con la bocca piena di miele (con la precisazione che l'operazione compiuta dalle api preannuncia che le parole fluite dalla bocca del filosofo saranno più dolci del miele).¹⁴

Una versione che ancora presuppone la coppia Aristone-Perictione come già formata e la visione, in sogno, di Apollo – questa volta esplicitamente menzionato –, si legge nelle *Quaestiones convivales* di Plutarco, nella sezione dedicata alla nascita di personaggi famosi. Anche qui il dio si manifesta per proibire al marito di congiungersi con la moglie (VIII 1, 2 [717E]): ἅμα δὲ τῆς λεγομένης Ἀρίστωνι τῷ Πλάτωνος πατρὶ γενέσθαι καθ' ὕπνον ὅψεως καὶ φωνῆς ἀπαγορευούσης μὴ συγγενέσθαι τῇ γυναικὶ μηδ' ἄψασθαι δέκα μηνῶν ἐμνημόνευσεν. A parlare è il convitato Floro e la notizia viene riportata per corroborare la posizione di quanti attribuiscono la nascita di Platone ad Apollo (τοὺς Ἀπόλλωνι τὴν Πλάτωνος τέκνωσιν ἀνατιθέντας): è infatti grazie a questa paternità divina – unitamente ai meriti di Socrate, paragonato a Chirone – che il filosofo è diventato medico delle sofferenze e delle infermità umane più gravi. Una tesi, quella dell'origine divina di Platone, che trova immediatamente il consenso dello spartano Tindare, pronto a replicare, nella discussione plutarchea, con la citazione di *Il. XXIV 258* (a proposito di Ettore, simile al figlio di un dio e non di un mortale).

¹³ MOTTA 2014, pp. 57 e ss. Secondo WESTERNIK – TROUILLARD – SEGONDS 1990, p. 48 l'anonimo commentatore avrebbe eliminato la cornice apollinea della storia «pour éviter, soit le scandale, soit l'analogie avec la naissance de Jésus».

¹⁴ Coerentemente con la versione della paternità umana, nei *Prolegomeni* l'epigramma sepolcrale su Asclepio medico dei corpi e Platone medico delle anime presenta il filosofo come figlio di Aristone (6, 17-19 Westernik). Per l'insistenza sui tratti apollinei del personaggio in quest'opera vd. MOTTA 2014, pp. 57-63.

Il brano è di grande interesse perché, oltre a porre l'accento sulla voce divina che nel sonno proibisce il γάμος, aggiunge il particolare del divieto per dieci mesi alle unioni tra Aristone e Perictione, vale a dire per l'intero periodo della gestazione del feto: in questo caso, in piena sintonia con la testimonianza laertziana, l'intervento del nume è motivato dalla volontà di evitare alla donna il contatto con il seme del partner mortale, che comprometterebbe la paternità apollinea.

Esiste, poi, un filone non meno interessante, che – includendo o meno il tema del divieto imposto ad Aristone – si focalizza sul momento del concepimento apollineo. In questo caso, il motivo della visione divina è sfruttato con finalità ancora differenti. Il dato rilevante, infatti, è che l'immagine di Apollo visita Perictione per prima, non necessariamente nella cornice del sogno, e in seguito a tale apparizione la ragazza resta incinta. Ne parlano Apuleio (*De Platone et eius dogmate* I 1): *sunt qui Platonem augustiore conceptu prosatum dicant, cum quidem Apollinis figuratio Perictionae se miscuisset*; Origene (*Cels.* VI 8): [...] περὶ μὲν Πλάτωνος Ἀρίστανδρος οἶμαι ἀνέγραψεν ὥς οὐκ Ἀρίστωνος υἱοῦ ἀλλὰ φάσματος, ἐν Ἀπόλλωνος εἶδει προσελθόντος τῇ Ἀμφικτιόνῃ;¹⁵ Girolamo (*Adv. Iovin.* I 42): [...] *Perictionem, matrem Platonis, fasmate Apollinis oppressam ferunt, et sapientiae principem non aliter arbitrantur nisi de partu virginis editum*;¹⁶ Olimpiodoro (*in Plat. Alcib.* 2, 21-24 Westernik): φασὶν οὖν ὅτι φάσμα Ἀπολλωνιακὸν συνεγένετο τῇ μητρὶ αὐτοῦ τῇ Περικτιόνῃ καὶ ἐν νυκτὶ φανέν τῷ Ἀρίστωνι ἐκέλευσεν αὐτῷ μὴ μιγῆναι τῇ Περικτιόνῃ μέχρι τοῦ χρόνου τῆς ἀποτέξεως, ὃ δ' οὕτω πεποίηκεν; *Suda* (π 1707 [IV 140, 30-141, 2 Adler]): ἰστοῦνται δέ, ὥς ἕκ τινος θείας ὄψεως ἡ μήτηρ Πλάτωνος ἐγκυος ἐγένετο, ἐπιφανέντος αὐτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος. Καὶ ἡνίκα ἔτεκε τὸν Πλάτωνα, τότε αὐτῇ ὁ ἀνὴρ συνεγένετο. Come si vede dalla osservazione di Girolamo – e lo conferma anche un'analisi del contesto in cui la notizia è discussa in Origene – agli autori cristiani interessa essenzialmente, nella storia, il fatto del parto virginale, che richiama la nascita miracolosa di Gesù da Maria.¹⁷

¹⁵ La notizia è attribuita ad Aristandro, indovino di Telmesso che godeva di grande prestigio presso Alessandro Magno e nelle sue spedizioni diede più volte il proprio significativo contributo. Da notare che qui la madre di Platone non ha il nome tradizionale di Perictione. In *Cels.* I 37 è presente il motivo del divieto di contatto con il partner mortale: ad Amfictione, infatti, viene proibito di vivere con Aristone finché non dà alla luce il piccolo Platone, concepito con Apollo ([...] Πλάτων ἀπὸ τῆς Ἀμφικτιόνης γέγονε, κωλυθέντος τοῦ Ἀρίστωνος αὐτῇ συνελθεῖν, ἕως ἀποκυήσει τὸν ἐξ Ἀπόλλωνος σπαρέντα). L'autore cristiano commenta, di seguito, che si tratta di una storia inventata a bella posta per esaltare la superiorità di Platone in σοφία e δύναμις.

¹⁶ In linea con Diogene Laerzio, anche per l'autore cristiano le tre fonti di riferimento sono Speusippo (fr. 148 Isnardi Parente = 1b Tarán), Clearco (fr. 2b Wehrli) e Anassilide (*FGrHist* 1095 F 1b): cfr. ISNARDI PARENTE 1980, p. 26.

¹⁷ Sempre in *Cels.* I 37 Origene usa l'episodio per dimostrare a quei Greci che non credono nella nascita di Gesù da una vergine che le stesse loro tradizioni conoscono il motivo della 'partenogenesi'. Vd. MOTTA 2014, p. 62.

2.1. PERICTIONE E LE ALTRE. IL MITO EMBLEMATICO DI CORONIDE

Come si è anticipato, una lettura in parallelo di alcuni miti incentrati su ‘triangoli amorosi’ – che vedono coinvolti un dio e un mortale in rivalità per una donna – potrà risultare di grande utilità per inquadrare nella giusta prospettiva il racconto laerziano.

Il nucleo tematico che, ai fini del nostro discorso, emerge con maggior evidenza dalla narrazione di Diogene – e che quindi si presta primariamente alla comparazione – è l’astensione dal contatto sessuale con Aristone (καθαρὸν γάμου), che deve essere osservata nel periodo in cui Perictione è incinta di Platone.

Che il congiungimento con l’amante umano, quando la donna è già incinta del nume, si configuri come atto portatore di impurità, è elemento ricorrente in un numero circoscritto di racconti, dei quali vale la pena richiamare le linee essenziali.¹⁸ Tale circostanza è esemplificata dalla triste storia occorsa a Coronide, la *parthenos* della Tessaglia che accetta di giacere con un uomo, lo straniero Ischys, pur recando nel grembo il piccolo Asclepio, concepito con Apollo. La versione offerta dalla *Pitica* III di Pindaro costituisce la riflessione più compiuta sulle rovinose conseguenze prodotte dal duplice *gamos* dell’eroina. Nell’ode, il dio esige l’esclusiva assoluta nel concepimento della prole e non tollera l’intrusione di concorrenti. Perciò sono colpiti a morte sia l’antagonista Ischys sia la ragazza che colpevolmente ha acconsentito al secondo connubio.

Merita attenzione il vocabolario utilizzato per descrivere la violazione sessuale imputata all’eroina tessala. Pindaro esalta la purezza del seme divino che la ragazza tiene nel ventre (*Pyth.* 3, 15: καὶ φέροισα σπέρμα θεοῦ καθαρὸν) prima dell’unione con Ischys. Per questa funzione svolta dalla donna, incinta del nume, la quale porta dentro di sé un carico prezioso da custodire, si può richiamare un verso dell’*Antigone* di Sofocle, in cui è impiegata la metafora della ταμίας, riferita a Danae (950: Ζηνὸς ταμיעύσκε γονὰς χρυσορύτους). L’espressione, nel verso sofocleo, muovendo dal dato concreto della pioggia aurea in cui Zeus si trasforma per fecondare l’eroina, stabilisce un’analogia tra le immortali γοναί e le ricchezze che la dispensiera amministra nella casa.¹⁹ In tali rappresentazioni è possibile cogliere l’essenza della colpa del personaggio pindarico: accettando il *gamos* con Ischys e quindi l’immissione del fluido corporeo mortale, Coronide è indegna custode del puro seme apollineo, che viene a perdere il privilegio della presenza esclusiva nel grembo materno.

Questi modelli di pensiero sono pienamente in linea con l’attribuzione, al misfatto di Coronide, dei tratti tipici del *miasma*,²⁰ l’atto contaminante. In tali termini è presentata da Callimaco l’illecita unione tra l’eroina e l’amante mortale (*Hec.* fr. 74, 19-20

¹⁸ Per le altre possibili declinazioni del motivo dell’eroina che, a breve distanza di tempo, si congiunge con un dio e un mortale, vd. FERMI 2018, pp. 185-211.

¹⁹ Naturalmente l’immagine della donna custode del seme (Aesch. *Eum.* 660-661: [parla Apollo] ἡ δ’ ἄπερ ξένῳ ξένη / ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάβῃ θεός; Pind. *Ol.* 9, 61-62: [...] ἔχεν δὲ σπέρμα μέγιστον / ἄλοχος [a proposito della figlia di Opunte, incinta di Zeus]) richiama quella della moglie dispensiera dell’*oikos* (Aristoph. *Lys.* 493-495; Xen. *Oec.* 3, 10-15).

²⁰ Per questa nozione e le sue implicazioni nella storia della madre di Asclepio rimando a FERMI 2018, pp. 223-228.

Hollis): ὁπότε κεν Φλεγύαο Κορωνίδος ἀμφὶ θυγατρὸς / Ἴσχυϊ πληξίππῳ σπομένης
μιαρὸν τι πύθεται (sc. Apollo).

Per la rilevanza di tale nozione, si deve tornare all'ode pindarica e in particolare alla presentazione del castigo toccato all'eroina. Nella *Pitica* III, infatti, non solo la ragazza, incinta, mentre si trova nella sua camera da letto, viene trafitta dalle auree frecce di Artemide, su mandato di Apollo (vv 8-11); per il principio del gruppo che paga per la colpa di un singolo, insieme a Coronide periscono molti vicini (vv. 34-36: [...] δαίμων δ' ἕτερος / ἐς κακὸν τρέψαις ἔδαμάσαστό νιν, καὶ γειτόνων / πολλοὶ ἐπαῦρον, ἀμᾶ δ' ἔφθαρεν). Negli scolii, seguiti pressoché concordemente dai critici moderni, si ritiene che in questi versi sia rappresentato l'infuriare di una pestilenza,²¹ anche considerando che in un frammento di Ferecide relativo all'uccisione di Coronide, si parla di una morte a catena – questa volta di sole donne – avvenuta in concomitanza (*FGrHist* 3 F 3a = fr. 29 Dolcetti: [...] Ἄρτεμιν ἔπεμψεν ὁ Ἀπόλλων, ἥ πολλὰς ἅμα γυναικάς ἀπέκτεινεν).²² Un particolare che appare tanto più significativo, alla luce della figura stessa di Asclepio e della sua specializzazione nell'ambito della medicina. Sono ben noti, infatti, gli sviluppi del mito: il piccolo Asclepio viene estratto dal ventre della madre morta che giace sulla pira, per opera di Apollo, il quale salva *in extremis* il bambino dalle fiamme (*Pyth.* 3, 43-46). La nascita del personaggio, dunque, ha luogo in occasione della propagazione di un morbo pestilenziale.

2.2. ARIANNA E SEMELE

Ci sono poi due casi – in verità dai contorni per noi assai sfuggenti – che vedono coinvolti un nume e un mortale in rapporto con un'eroina, uccisa alla fine dalla divinità, forse per una violazione sessuale analoga a quella imputata a Coronide.²³

Il primo caso è quello di Arianna nella *Nekyia* odissiaca (XI 321-325), in cui si spiega perché Teseo non poté condurre la fanciulla da Creta ad Atene: Artemide, infatti, l'avrebbe uccisa a Dia (isoletta a nord di Creta, poi identificata, tra le varie possibilità, con Nasso), «per la testimonianza di Dioniso» (325: Διονύσου μαρτυρίῃσι). Si tratta di una versione isolata, evidentemente offuscata dalla *vulgata*, che voleva l'eroina sposa felice di Dioniso, il quale entrava in scena dopo il famoso abbandono, ovvero

²¹ *Schol. Pyth.* 3, 66b (II 73, 9 Dr.). Cfr. GENTILI 1995, p. 76 nt. 1 e p. 414. Verso questa esegesi pindarica orienta soprattutto la successiva immagine, nell'ode, della grande foresta dove il fuoco, originatosi da un unico germe, divampa con violenza e per lungo tratto: 36-37: πολλὰν δ' {ἐν} ὄρει πῦρ ἐξ ἑνός / σπέρματος ἐνθορόν ἀίστωσεν ὕλαν. Non si è mancato di osservare che l'analogia a base vegetale dello σπέρμα nella letteratura medica è chiamata in causa nell'eziologia delle malattie e dei morbi pestilenziali (NUTTON 1983).

²² Ho voluto leggere in questo episodio una moria di donne incinte (FERMI 2018, p. 254).

²³ Per una analisi dettagliata (e la bibliografia di riferimento) vd. FERMI 2018, pp. 211-221, dove viene sottolineato che si tratta di episodi noti con un ampio margine d'incertezza, la cui ricostruzione è basata su versioni debolmente attestate e difficili da inquadrare, data la mancanza di un più ampio contesto di riferimento.

strappando la donna a Teseo, nel ruolo dunque di rivale dell'eroe (comunque in una disposizione sempre favorevole alla fanciulla amata).²⁴

Gettano una qualche luce sulle ragioni di quest'ostilità dionisiaca verso la ragazza gli scolii al passo sopracitato dell'*Odissea*. Qui è possibile isolare, non senza difficoltà, una versione incentrata sull'unione sessuale di Teseo e Arianna – quest'ultima venuta meno alla sua *παρθενία* –, nel santuario di Atena (o di Dioniso stesso), atto che suscita il risentimento della divinità e l'ineluttabile castigo.²⁵

Si deve a Preller la formulazione di un'ipotesi che vale la pena ricordare, per l'attinenza con i modelli culturali che stiamo esaminando:²⁶ il passo della *Nekyia* rifletterebbe una versione del mito in cui Arianna e Dioniso costituiscono la coppia originaria, mentre la relazione con Teseo si stabilirebbe in un secondo momento, scatenando le ire della divinità tradita e quindi il castigo di Artemide. Una situazione che, come già lo stesso Preller notava, presenta più di un punto di contatto con l'*affaire* di Apollo, Coronide e Ischys. Tra le fonti che sono state adottate a sostegno di questa ricostruzione, occorre segnalare un verso euripideo, in cui Fedra, rivolgendosi alla nutrice, fa riferimento alla triste sorte occorsa alla sorella, moglie di Dioniso (dopo il *gamos* con Teseo?): *Hipp.* 339 *σύ τ', ὃ τάλαιν' ὄμαιμε, Διονύσου δάμαρ*. Nonché Sen. *Phaedr.* 759-760. *omnes per populos fabula distulit / Phaedrae quem Bromio praetulerit soror*, un'allusione ad Arianna che preferisce Teseo a Dioniso.²⁷

Pur volendo seguire questa ipotesi, varie questioni restano dubbie, anche alla luce del raffronto con il più noto caso della madre di Asclepio: dobbiamo immaginare che Arianna fosse incinta, dopo la relazione con Dioniso in cui Teseo s'insinua, e che allora morisse gravida – come succede per Coronide –, oppure la collera bacchica era dettata solo dal desiderio di esclusività, da parte della divinità, sulla *parthenos*, senza che l'unione fosse consumata? E poi il seduttore rivale tornava sano e salvo ad Atene, senza patire ripercussioni? Peraltro, anche sul tipo di violazione imputata all'eroina, resta incerto se ad Arianna fosse rimproverata l'unione sessuale *per se*, o piuttosto fosse in questione la contaminazione dello spazio sacro.

Quanto al primo interrogativo, non è superfluo ricordare che una morte di Arianna gravida, seppure in un contesto narrativo del tutto differente, è documentata nella tradizione locale cipriota. Il racconto è esposto da Plutarco in margine alle versioni maggiormente diffuse sul conto dell'eroina (Plut. *Thes.* 20, 3-7) ed è attribuito a Paion di Amatunte (*FGrHist* 757 F 2). Questa la storia: una tempesta spinge la nave di Teseo sino a Cipro. Arianna, che è incinta e angustata dalle nausee, scende dall'imbarcazione e viene abbandonata sull'isola; le donne del

²⁴ CASADIO 1994, pp. 129-152. Le nozze tra Dioniso e Arianna (con il dono dell'immortalità e dell'immunità da vecchiaia) sono già in Hes. *Th.* 947-949. Per i successivi sviluppi vd. una rassegna delle principali testimonianze discusse in IERANÒ 2010, pp. 70 e ss. e ROMANI 2015, pp. 132 e ss.

²⁵ Phererc. *FGrHist* 3 F 148 (= fr. 18 Dolcetti), *ap. schol. Od.* XI 321 (II 506, 10-18 Dind.); *schol. Od.* XI 325 (II 507, 3-9 Dind.); Eust. *ad Od.* XI 323-324. (I 421, 9-19 Stallbaum). L'oscura presentazione della vicenda offerta dagli antichi commentatori sembra derivare dalla difficoltà di conciliare l'enigmatico episodio omerico delle *μαρτυρίαι* con quello più noto del *gamos* felice con il dio, che gli scolasti attribuiscono a νεώτεροι (sull'identificazione di questi autori in rapporto a Omero vd. adesso SCHIRONI 2018, pp. 652-708).

²⁶ PRELLER 1855, p. 13; PRELLER – ROBERT 1894, p. 423. Sulla fortuna dell'ipotesi di Preller vd. CASADIO 1994, pp. 139-152 e IERANÒ 2010, pp. 63-64.

²⁷ CASAMENTO 2011, p. 208.

luogo, per consolarla, scrivono finte lettere da parte di Teseo. Nel frattempo sopraggiungono le doglie: la partoriente è assistita dalle donne cipriote, tuttavia muore senza essere riuscita a dare alla luce. Il corpo – prosegue Plutarco-Paion – riceve sepoltura presso il bosco sacro da allora denominato di Arianna Afrodite. In questa versione, il tema del parto ha un ruolo centrale: quando torna a Cipro, Teseo istituisce un culto in onore della defunta, che prevede tra l'altro un rito di *couvade*, da svolgersi nel mese di Gorpiaios, nel quale un adolescente, stando disteso, deve imitare una donna in procinto di partorire.²⁸ Dal brano plutarcheo, sembra ovvio di capire che la donna è incinta di Teseo²⁹ e in nessun modo figura il tema della divinità tradita. Comunque, l'episodio della morte di parto costituisce un'altra importante analogia con la storia di Coronide, dove il motivo è sviluppato in rapporto al conflitto nato per il duplice *gamos* del personaggio femminile.

L'altra eroina che potrebbe per qualche ragione rientrare nella casistica che stiamo esaminando è Semele, madre di Dioniso. La testimonianza di riferimento su cui poggia l'ipotesi di confronto è un frammento di dubbia attribuzione al *Catalogo* esiodeo (forse proveniente dall'*Eea* di Cirene), in cui è riportata una versione collaterale del mito di Atteone. Costui non sarebbe stato punito con la trasformazione in cervo (e il conseguente sbranamento dei cani) perché aveva visto involontariamente Artemide nuda durante il bagno,³⁰ bensì per aver desiderato il *gamos* con Semele (τῶν Σεμέλης ἐφιέμενος γάμων, fr. 217a M.-W. = fr. 161a Most).

Il racconto esiodeo trova un importante riscontro in Stesicoro, il quale mostra di attenersi a un'analoga tradizione: Artemide avvolge Atteone con una pelle di cervo, perché non prenda in moglie Semele ([...] ἵνα δὴ μὴ γυναῖκα Σεμέλην λάβοι, Stes. *PMGF* 236 = fr. 285 Finglass, *ap.* Paus. IX 2, 3).³¹ Sulla stessa linea si pone la versione di Acusilao di Argo: il cacciatore viene sbranato dai suoi cani a causa dell'ira di Zeus, perché aveva corteggiato Semele ([...] μηνίσαντος τοῦ Διὸς ὅτι ἐμνηστεύσατο Σεμέλην, Acus. *FGrHist* 2 F 33 = fr. 33 Lanzillotta, *ap.* [Apd.] *Bibl.* III 4, 4 [30 W.]).³²

Particolare rilevanza assume la nota di Acusilao-Apollodoro sul ruolo svolto da Zeus – che non è difficile pensare si trovasse già in Esiodo³³ e Stesicoro –, da cui si ricava che il dio non tollera l'intrusione del pretendente mortale, nella relazione che evidentemente già esiste tra lui e Semele. Leggendo insieme tali testimonianze, sembra profilarsi uno scenario di questo genere:

1) Zeus e Atteone sono in antagonismo per la stessa donna;

²⁸ IERANÒ 2010, p. 123-125; ROMANI 2015, pp. 146-149.

²⁹ In altre versioni, Arianna è madre di due figli, Oinopion e Staphylos, i cui nomi rinviano chiaramente alla sfera dionisiaca (anche se talora la loro paternità è assegnata a Teseo): Ion fr. 7 G.-P. (= fr. 96 Leu-rini); Hes. fr. 238 M.-W.; Theopomp. *FGrHist* 115 F 276; Diod. Sic. V 79, 1; *schol.* Ap. Rh. III 997-1004a (245, 3 Wendel); *schol.* Arat. 636 (349, 18-19 Martin); [Apd.] *Bibl.* I 9, 6 (113 W.); Ath. X 443d.

³⁰ Fonti e bibliografia in FOWLER 2013, pp. 370-371; DEBIASI 2013, p. 201 nt. 10; DAVIES – FINGLASS 2014, pp. 571-572.

³¹ Stesicoro forse narrava questo mito nell'*Europa* o nella *Tebaide* (DAVIES – FINGLASS 2014, pp. 572-574).

³² Altri testi frammentari riguardanti Semele sono stai collegati alla versione dell'antagonismo tra Zeus e Atteone, fatale per il rivale mortale: riferimenti in FERMI 2018, p. 219. Per la questione di un eventuale rapporto tra l'episodio del *gamos* bramato da Atteone e quello più noto di Semele uccisa mentre è incinta di Dioniso vd. *ivi*, p. 220 e *supra* nt. 30, *infra* nt. 35.

³³ CASANOVA 1969, p. 39.

2) al cacciatore è imputata una violazione di natura sessuale, che scatena la collera divina;

3) Artemide interviene in qualità di esecutrice della volontà di Zeus.

Vale a dire il medesimo *pattern* narrativo che abbiamo individuato nelle vicende di Coronide e Arianna prese in esame, con la differenza sostanziale, però, che la relazione tra Semele e Atteone non pare essere stata consumata. L'unione sessuale è solo ambita dall'eroe, che pure paga con la vita per la sua colpa. È piuttosto in questione, in questa versione, il fatto che il personaggio mortale abbia l'ardire di prendere l'iniziativa nel *gamos*, turbando la già esistente relazione tra Zeus e Semele.³⁴ Tale constatazione, peraltro, spiega perché, nella logica del racconto, il tentativo del mortale non abbia ripercussioni, a quanto ne sappiamo, sull'eroina, la quale di fatto non si congiunge con il cacciatore.³⁵

2.3. ALCMENA

Considerazioni a parte merita un episodio, anch'esso marginale, riportato da Igino a proposito della nascita di Eracle (*Fab.* 29).³⁶ Nella sezione iniziale del racconto, il mitografo segue la nota versione di Zeus che si introduce ingannevolmente nel talamo di Alcmena e prolunga la notte dell'amplesso (con la variante di Amfitrione impegnato nella presa di Ecalia); il vero marito torna a casa ed è insospettito dall'atteggiamento distaccato della moglie, la quale dice di averlo già incontrato la sera prima e mostra le prove dell'avvenuto incontro (*quae cum signa omnia diceret*).³⁷ A questo punto, la vicenda presenta uno sviluppo insolito: Amfitrione comprende che una qualche divinità ha preso il suo posto e da quel giorno non giace con la moglie, che in seguito all'unione

³⁴ Giustamente DAVIES – FINGLASS 2014, p. 572 richiamano a confronto il mito, raccontato da Pindaro nella *Pitica* II, della *hybris* di Issione, colpevole di aver insidiato Era.

³⁵ Tuttavia, prendendo spunto dalla versione più corrente sulla morte di Semele (folgorata da Zeus per le trame della gelosa Era, cfr. ROMANI 2004, pp. 45-78), si è immaginata l'esistenza di una versione secondo cui la donna, già incinta di Zeus, verrebbe uccisa dall'amante immortale per essersi concessa ad Atteone, in sostanza la stessa colpa di Coronide, e forse di Arianna come si è visto: «it would not surprise me if the story of Semele “wooed” by Actaeon originally held to the same pattern as that of Coronis, who slept with Ischys “though she carried the pure seed of the God” Apollo (cfr. Pindar, *Pyth.* 3). If Semele, already pregnant by Zeus, was actually seduced by Actaeon, we can explain Zeus' slaying her with the thunderbolt, an action whose motivation, in Euripides and later versions, has always seemed to me inadequate. Zeus' conduct would then resemble Apollo's towards the adulterous Coronis – the mother is destroyed, but the unborn child, with all the blessings he will bring (wine from Dionysus, healing from Asclepius), is snatched away to safety from the flames» (JANKO 1984, p. 301 nt. 12). Un'ipotesi di questo tipo chiaramente è incoraggiata dalle vistose analogie rilevabili negli sviluppi paralleli delle due storie, che conoscono entrambe i motivi della nascita dalla madre morta e del neonato esposto alle fiamme (Asclepio estratto da Coronide bruciata sulla pira, Dioniso da Semele folgorata): riferimenti in FERMI 2018, pp. 219-220, 255-261, 314 e ss.

³⁶ Forse dipendente dalla perdita *Alcmena* euripidea: R. Kannicht, in *TrGF* V 1, pp. 219-220; GUIDORIZZI 2000, pp. 238-239.

³⁷ Il riferimento è al carchesio di Pterelao, la coppa che il falso Amfitrione aveva donato ad Alcmena come δῶρον [...] τῆς μίξεως (Pherec. *FGrHist* 3 F 13 a-b = fr. 47-48 Dolcetti, cfr. Paus. V 18, 3).

con Zeus dà alla luce Eracle (*sensit Amphitryon numen aliquod fuisse pro se, ex qua die cum ea non concubuit. quae ex Iove compressa peperit Herculem*).

Il duplice connubio – che nella versione *vulgata* produce Eracle dal seme di Zeus e Ificle dal seme di Amfitrione –,³⁸ nella *fabula* iginiana non ha luogo. Zeus è il solo amante a congiungersi con la donna e l'esito è un unico figlio, generato dal dio senza alcuna interferenza da parte del marito di Alcmena. Di grande rilevanza per il nostro tema è la ragione che tiene lontano l'eroe dal letto della sposa. Così articolato, il racconto prevede che il re tebano abbia timore del contatto sessuale con la moglie, sapendo che costei si è da poco accoppiata con il nume. Una concezione che rimanda *recta via* alle storie che tematizzano gli effetti nefasti della doppia unione, a breve distanza di tempo, con un dio e un mortale.

Un punto cruciale, all'interno delle possibili declinazioni di questi complessi narrativi, è il motivo della conoscenza degli eventi da parte del personaggio mortale: consapevole del *gamos* con il dio, l'eroe si astiene dal contatto con la donna, invece vi si congiunge quando ignora l'esistenza della precedente unione.

3. IL DIVIETO DEL DUPLICE *GAMOS*. IL CASO DI PERICTIONE NEL PANORAMA DELLE UNIONI DIVINO-UMANE

Avviandoci a concludere, ancora un'osservazione in merito alle premure della divinità perché la donna di lui gravida rimanga intatta durante la gestazione. Mentre Apollo deve apparire ad Aristone per vietare il *gamos* con la ragazza, altre divinità ricorrono ad accorgimenti ancora diversi. Si ricorderà, per esempio, che nel mito di Coronide, secondo la più antica versione esiodea, figurava un corvo bianco, che Apollo stesso poneva a sorveglianza della *parthenos* di lui incinta. Il malcapitato pennuto veniva poi punito con l'annerimento del piumaggio quando, messaggero di sventura, andava ad avvisare il dio della relazione intercorsa tra la fanciulla e Ischys: Hes. fr. 60 M.-W. (= fr. 71 Hirschb.; fr. 239 Most), *ap. schol.* Pind. *Pyth.* 3, 52b (II 70, 14 -71, 3 Dr.) τῆμος ἄρ' ἄγγελος ἦλθε κόραξ ἱερῆς ἀπὸ δαιτὸς / Πυθῶ ἐς ἡγαθέην καὶ ῥ' ἔφρασεν ἔργ' αἰδήλα / Φοῖβῳ ἀκερσεκόμη, ὅτι Ἰσχυς γῆμε Κόρωνιν / Εἰλατίδης, Φλεγύαο διογνήτοιο θύγατρα.³⁹

A un immaginario di questo tipo si deve ricondurre un ulteriore tema mitico, quello della divinità intenta a occultare la ragazza che ha reso gravida, per il timore che qualcun altro vi si possa congiungere. Troviamo un esempio palmare in un frammento della *Tebaide* di Antimaco di Colofone: Zeus rinchiude Europa in un antro presso Teumesso, in Beozia, perché nessun uomo o altro dio possa trovarla, finché costei non abbia partorito (fr. 3 Matthews: οὐνεκά οἱ Κρονίδης, ὃς <δη> μέγα πᾶσιν ἀνάσσει /

³⁸ FOWLER 2013, pp. 262-266; FERMI 2018, pp. 198-203.

³⁹ Cfr. Pherec. *FGrHist* 3 F 3a (= fr. 29 Dolcetti); Call. *Hec.* fr. 74, 15-17 Hollis; Istrus *FGrHist* 334 F 66; Ov. *Met.* II 534-632; [Apd.] *Bibl.* III 10, 3 (119 W.); Ant. Lib. 20, 7; Hyg. *Fab.* 202; Serv. *ad Verg. Aen.* VII 761 (II 192 Thilo-Hagen); Lact. *ad Stat. Theb.* III 506 (I 217 Sweeney). Vd. FERMI 2018, pp. 267 e ss.

ἄντρον ἐνὶ ῥσκιῇ τευμήσατο, τόφρα κεν εἶη / Φοῖνικος κούρη κεκυθημένη, ὥς ῥά ἐ μή τις / μηδὲ θεῶν ἄλλος γε παρὲξ φράσσαιτό κεν αὐτοῦ).⁴⁰

Porre un guardiano a vegliare sulla *parthenos* gestante, nasconderla in una grotta fino a quando il figlio non sia nato, vietare il *gamos* al pretendente mortale con un'apparizione minacciosa, sul piano narrativo possono considerarsi degli equivalenti funzionali: si tratta in ogni caso di interventi per scongiurare il duplice connubio messi in atto dalla divinità, con l'intento di non contaminare il seme immortale custodito nel grembo materno.

Le storie sin qui considerate hanno permesso di dare risalto a un complesso mitico più ampio, in cui un genitore divino cerca in vario modo di impedire che la madre si sottoponga a ulteriori unioni, almeno finché ha in grembo il suo seme.⁴¹ Per inquadrare nella giusta prospettiva l'episodio laerziano del concepimento apollineo, si deve necessariamente tener conto di questo modello culturale, senz'altro influente nella genesi della tradizione su Apollo che impedisce ad Aristone di congiungersi con Perictione.

Questa lettura, peraltro, non solo coglie i punti di contatto tra la vicenda della madre di Platone e la casistica delle eroine che incorrono nella colpa del doppio *gamos*, a breve distanza di tempo, prima con un dio e poi con un mortale; essa fa emergere altresì il motivo della proibizione divina, che in genere non è tematizzato in modo esplicito in analoghe circostanze di 'triangolo amoroso' – uno per tutti quello di Coronide contesa tra Ischys e Apollo –, in cui piuttosto si tende a enfatizzare le conseguenze nefaste del secondo contaminante connubio.

Damiano Fermi
damianofermi@gmail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BRELICH 1958 : A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958.

BRISSEON 1999 : *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunshwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. Narcy, M. Patillon, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

⁴⁰ Il desiderio di esclusività vale anche per divinità femminili innamorate di un mortale. Afrodite, per esempio, nasconde agli altri dèi Adone bambino, a causa della sua bellezza; l'eroe viene deposto in una cassa consegnata a Persefone, che poi non vuole più restituire il piccolo (vd. Panyas. *PEG* fr. 27; [Apd.] *Bibl.* III 14, 4 [184-185 W.]).

⁴¹ A proposito dello statuto dei personaggi nati da questi connubi, restano imprescindibili le considerazioni di BRELICH 1958 sulla questione della natura di Asclepio (pp. 114 nt. 134-351), da confrontare con le pagine in cui si individua in Dioniso ed Eracle due casi-limite di «una convergenza quasi totale tra la forma divina e quella eroica» (pp. 362-368).

- CASADIO 1994 : G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, 1994.
- CASAMENTO 2011: *Seneca. Fedra*, a cura di A. Casamento, Roma, Carocci, 2011.
- CASANOVA 1969 : A. Casanova, *Il mito di Atteone nel Catalogo esiodeo*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 97 (1969), pp. 31-46.
- DAVIES – FINGLASS 2014: *Stesichorus: The Poems*, ed. with introduction, translation and commentary by M. Davies, P.J. Finglass, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- DEBIASI 2013 : A. Debiasi, *Dioniso e i cani di Atteone in Eumelo di Corinto (Una nuova ipotesi su POxy. XXX 2509 e Apollod. 3.4.4)*, in *Redefining Dionysos*, ed. by A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A.I. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 200-234.
- DORANDI 2013 : *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, ed. with introduction by T. Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- DÖRRIE 1990 : H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, II, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1990.
- FERMI 2018 : D. Fermi, *Lo sventurato connubio. Ricerche sul mito di Koronis*, Bari, Levante, 2018.
- FOWLER 2013 : R.L. Fowler, *Early Greek Mythography*, II, *Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- GENTILI 1995 : *Pindaro. Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano, P. Giannini, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1995.
- GIBERT 2020 : J.C. Gibert, *Euripides. Ion*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2020.
- GIGANTE 1998 : *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, I-II, Roma-Bari, Laterza, 1998 (I ed. 1962).
- GUIDORIZZI 2000 : *Igino. Miti*, a cura di G. Guidorizzi, Milano, Adelphi, 2000.
- HICKS 1925 : *Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers*, with an english translation by R.D. Hicks, I, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press-Heinemann, 1925.
- IERANÒ 2010 : G. IERANÒ, *Arianna. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2010.
- ISNARDI PARENTE 1980 : *Speusippo. Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Bibliopolis, 1980.
- JANKO 1984 : R. Janko, *P. Oxy. 2509: Hesiod's Catalogue on the Death of Actaeon*, «Phoenix» 38 (1984), pp. 299-307.

- KAKRIDIS 2009 : F. Kakridis, *Apollo the Lover*, in *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*, ed. by L. Athanassaki, R.P. Martin, J.F. Miller, Athens, European Cultural Centre of Delphi, 2009, pp. 633-40.
- LAPINI 2003 : W. Lapini, *Il Diogene Laerzio di Miroslav Marcovich*, «Méthexis» 16 (2003), pp. 105-114.
- MARCOVICH 2008 : *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, I, *Libri I-X*, ed. by M. Marcovich, Berolini-Novii Eboraci, De Gruyter, 2008 (I ed. 1999).
- MENSCH 2018 : *Diogenes Laertius. Lives of the Eminent Philosophers*, transl. by P. Mensch, ed. by J. Miller, Oxford-New York, Oxford University Press, 2018.
- MOTTA 2014 : *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a cura di A. Motta, Roma, Armando Editore, 2014.
- NUTTON 1983 : V. Nutton, *The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance*, «Med. Hist.» 27 (1983), pp. 1-34.
- PARKER 2005 : R. Parker, *Polytheism and society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- PINOTTI 2003 : P. Pinotti, *L'Asino, il Re, la Fanciulla Gravida e il Cigno: metamorfosi del mito e prefigurazioni del romanzo nella scrittura platonica*, in *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, a cura di M. Guglielmo, E. Bona, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003, pp. 49-78.
- PRELLER 1855 : L. Preller, *Der kretische Dionysos; Die Minotaurosfeier auf Kreta*, «Arch. Zeit.» (1855), pp. 11-15, 77-79.
- PRELLER – ROBERT 1894 : L. Preller, C. Robert, *Griechische Mythologie*, I, Berlin, Weidmann, 1894⁴ (I ed. 1854).
- REALE 2005 : *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girenti, I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2005.
- RIGINOS 1976 : A.S. Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976.
- ROMANI 2015 : M. Bettini, S. Romani, *Il mito di Arianna. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2015.
- SCHIRONI 2018 : F. Schironi, *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2018.
- TARÁN 1981 : L. Tarán, *Speusippus of Athens*, Leiden, Brill, 1981.
- VEGETTI 2003 : M. Vegetti, *L'uomo e l'esperienza*, in *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.
- VÉRILHAC – VIAL 1998 : A.-M. Vêrilhac, C. Vial, *Le mariage grec du VI^e siècle avant J.-C. à l'époque d'Auguste*, Paris, École française d'Athènes, 1998.

WESTERNIK – TROUILLARD – SEGONDS 1990 : *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L.G. Westernik, traduction par J. Trouillard, avec la collaboration de A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1990.