



## Aporie del mito greco e lineamenti della questione fenicia

Sergio RIBICHINI  
SAIC  
mail: [ribichini.sergio@gmail.com](mailto:ribichini.sergio@gmail.com)

*Nel caro ricordo di Sabatino Moscati, «lo studioso che in più tempi e sotto più aspetti ci ha insegnato a rivalutare e modificare anche le opinioni più radicate»\**

«La questione fenicia – scriveva nel 1963 Sabatino Moscati – in un certo senso, s’inizia con Omero. È nei poemi omerici, infatti, che i Fenici compaiono per la prima volta con il nome che resterà loro tradizionale e forse, se i più tardi storici avessero posto maggiore attenzione a questo fatto, talune incomprensioni sarebbero state evitate. Pure nei poemi omerici, queste genti appaiono con quelle caratterizzazioni che le accompagneranno nel tempo e ne diffonderanno giustamente la fama: esperti artefici, marinai, mercanti»<sup>1</sup>.

Sul valore della testimonianza omerica, e più in generale sulla rilevanza delle fonti “indirette” per lo studio della civiltà fenicia e punica, Sabatino Moscati è tornato più volte a riflettere, rivedendo e approfondendo il suo approccio ai testi degli scrittori greci e latini sulla base degli studi conseguenti a quel suo primo scritto programmatico<sup>2</sup>. Ma non ha mutato il suo giudizio di fondo, che a mio avviso resta efficace ancora oggi per la ricerca storica. Ritengo infatti che la “questione fenicia” s’inizi effettivamente con Omero e prosegua, nel mondo antico, con quel che si legge per tali genti, non solo nei poemi greci d’epoca arcaica e classica, ma anche in geografi, storici, filosofi e mitografi posteriori, in narrazioni che a me paiono non di rado contrapposte e ben lontane da un’opinione univocamente fondata<sup>3</sup>.

\* Cito qui la formula utilizzata da Sabatino Moscati per il suo atto di omaggio a Luigi Heilmann: cf. Moscati (1983), 37. Esaprovo e sviluppo in queste pagine taluni argomenti che ho già trattato in passato, in varie occasioni, e di recente in un conciso intervento al convegno *Il Mediterraneo antico e gli studi fenicio-punici. A cento anni dalla nascita di Sabatino Moscati* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 28-29 novembre 2022). Ringrazio Giovanna De Sensi Sestito, Giuseppe Garbati, Attilio Mastino e Federico Mazza per i consigli che hanno voluto darmi in questa occasione, con amicizia e competenza.

<sup>1</sup> Moscati (1963), 483. Per la storia degli studi cf. Xella (2007) e Xella (2014). Cf. anche Liverani (1998).

<sup>2</sup> Cf. ad esempio Moscati (1964-1965); Moscati (1974); Moscati (1981) per Bunnens (1979); Moscati (1985 a), Moscati (1985 b) e Moscati (1993).

<sup>3</sup> Cf. Mazza, Ribichini, Xella (1988), dove si trova la gran parte dei testi qui citati. È sempre valido Bunnens (1979), per la parte che qui interessa, relativa alle fonti classiche sull’espansione fenicia in Occidente, per il quale si veda anche Moscati (1981). Cf. anche Ribichini (1983) e Musti (1991). Per lo scopo precipuo di queste



Fig. 1. Incisione di Adolfo De Carolis per l'*Iliade* di Omero. In *I poeti greci tradotti da Ettore Romagnoli. Omero, Iliade*, I, con incisioni di A. De Carolis, Bologna: Nicola Zanichelli Editore, 1923, p. 58. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Iliade\\_\(Romagnoli\)\\_I\\_\(page\\_58\\_crop\).jpg?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Iliade_(Romagnoli)_I_(page_58_crop).jpg?uselang=it)

### 1. Un quadro discorde

Sin dall'*Iliade* e dall'*Odissea* (Fig. 1), in effetti, l'immagine dei Fenici risulta ambivalente: non tanto per la questione del nome<sup>4</sup> (Φοίνικες per il popolo e Φοινίκη per la regione) quanto per la loro rappresentazione ivi costruita a livello mitico e poi replicata nel tempo e nella fama.

I Fenici di Omero sono esperti navigatori, che frequentano i porti della Grecia, dell'Egitto e della Libia, secondo un modulo narrativo che si ripete nei poemi dei cicli troiano e tebano, in Eschilo e in Euripide, nella *Biblioteca* dello pseudo-Apollodoro e finanche nei commentatori bizantini. Le loro navi solcano rapide i sentieri d'acqua<sup>5</sup> che vanno giù per le coste del Mediterraneo antico, cariche di mercanzie e agevoli da condurre, costruite come sono da abili artigiani e ricolme d'ogni manufatto per il loro commercio.

L'immagine omerica è per lo più collettiva e spesso disposta a chiasmo: raffronta cioè da un lato i Σιδόνες πολυδαίδαλοι, artisti dell'argento sbalzato, dall'altro i Φοίνικες ἄνδρες, marinai che quel prodotto con altri portavano sul mare nebbioso, esponevano negli scali, vendevano e offrivano nello scambio di doni<sup>6</sup>. Questa sorta di sineddoche geografica viene riproposta per l'uno e l'altro poema anche dagli scolasti, che postillano con un trasferimento di significato il parallelismo sintattico tra particolarismo cittadino e denominazione generica, cioè tra Σιδών e Φοινίκη<sup>7</sup>.

---

pagine, evito di raffrontare sistematicamente il mio approccio ai testi in questione con l'uso delle fonti letterarie classiche proposto nello studio di Quinn (2018), che muove da altri presupposti e s'indirizza verso altri obiettivi. Cf. più avanti § 7.

<sup>4</sup> Per i valori di questo etnonimo e il suo nesso con il colore della porpora cf. Ercolani (2015).

<sup>5</sup> Hom. *Od.* XV 472-75.

<sup>6</sup> Hom. *Il.* XXIII 740-47. I Σιδόνες πολυδαίδαλοι sono ricordati anche in Str. I 2, 33; Eust. *Il.* IV 828; Schol. in Hom. *Il.* XXIII 743: τεχνῖται οἱ Σιδόνες. Secondo Xella (2014) il termine “Sidonii” possiede qui una sua propria autonomia, mentre “Fenici/fenicio” costituisce una denominazione denotante genti che solcano i mari e vendono prodotti senza produrli, genti che «colpiscono per il loro aspetto senza precise coordinate spaziali o temporali».

<sup>7</sup> Schol. in Hom. *Il.* VI 291 b: ἦγαγε Σιδονίηθεν: ἡ διπλῆ, ὅτι ἀπὸ μιᾶς πόλεως τῆς Σιδόνος τὴν Φοινίκην σημαίνει; Schol. in Hom. *Od.* XIII 285 b: Σιδονίην: τὴν τῆς Σιδώνος χώραν, τὴν Φοινίκην. Un parallelismo tra Fenici e Sidonii si può cogliere, a mio avviso, anche in Hom. *Od.* XIII 272 (Φοίνικες ἄγανοι) e 285 (Σιδονίη [sc. γῆ] εῦ ναιομένη), qui di seguito citato (cf. nota 11).

Rilevante appare ugualmente l'indicazione d'un trio d'antroponimi, con i primi "Fenici" dei quali si abbia notizia nella letteratura classica: nomi che hanno però etimo pienamente greco. Si tratta del re Phaidimos (Φαίδιμος, il "Luminoso"), ricordato da Menelaos quale sovrano ospitale<sup>8</sup>; dell'aristocratico Arybas (Ἀρύβας), ricco ad oltranza, menzionato da Odysseus in un racconto mendace sulle proprie sventure che discuto più avanti<sup>9</sup>; e poi di Daene (Δαήνη), un nome femminile conservato dallo scoliasta per la figlia di Arybas. Tutti sono abitanti della stessa città, la Sidone «ricca di bronzo» dalla quale provengono pure i πέπλοι παμποίκιλοι portati a Troia da Paris/Alexandros, l'ἀργύρεος κρητήρ del quale i Fenici fanno dono a Thoas, sovrano di Lemno, e l'analogo vaso argenteo bordato in oro che Menelaos riceve dal re di quella città levantina, offrendolo poi a Telemachos<sup>10</sup>. Anonimi, ma parimenti associati a Sidone, sono invece quei Fenici «eccellenti» (ἀγανοί) dei quali il protagonista dell'*Odissea* parla come onesti navigatori, ai quali egli aveva pure offerto una parte della sua preda di guerra, pregandoli di prenderlo a bordo; e quelli l'avevano imbarcato e poi lasciato sulla sabbia di Itaca, deponendo accanto a lui assonato tutte le sue ricchezze, «senza l'intenzione di tradirlo», prima di ripartire per Sidone ben popolata<sup>11</sup>.

Tuttavia, i Φοίνικες di Omero sono anche infidi ingannatori, imbrogli, rapitori di donne e commercianti di schiavi. Quest'ultimo tratto, probabilmente, non doveva differenziarli sul piano mitico da altri mercanti di vite umane che operavano nel Mediterraneo antico, ma di certo elabora una caratterizzazione in negativo di tali viaggiatori levantini direi piuttosto evidente.

Fenicio, anzitutto, è il protagonista anonimo del falso racconto che Odysseus presenta, da finto principe cretese, a Eumaios, narrando di avere raccolto in Egitto molte ricchezze fino a quando aveva incontrato «un Φοίνιξ ἀνήρ esperto d'inganni, un ladrone che molti mali aveva fatto tra gli uomini»<sup>12</sup>. Costui l'aveva convinto con astuzia a seguirlo in Fenicia, dov'erano le sue case e i suoi beni, e poi a imbarcarsi per la Libia, con la nascosta intenzione di venderlo con tutto il suo carico di χρήματα egiziani. Poi, superata Creta e scampato al naufragio dopo una tempesta, Odysseus era riuscito a sfuggirgli e a toccare la spiaggia epirotica dei Tesprottoi<sup>13</sup>.

Sidonia d'origine, in secondo luogo, è la già citata Daene, schiava che altri suoi conterranei trovano sull'isola di Siro, nelle Cicladi, stando alla narrazione del porcaro Eumaios: «una donna fenicia grande e bella, capace d'opere splendide»<sup>14</sup>, che si vanta d'esser nata a Sidone e racconta d'essere stata rapita da pirati di Tafo prima di finire come serva del principe che per lei «pagò il giusto prezzo». I Fenici che la donna incontra, a loro volta, sono descritti come

<sup>8</sup> Cf. Hom. *Od.* IV 617 e XV 117: Φαίδιμος ἥρως, Σιδονίων βασιλεύς. In *Od.* IV 83-85 Cipro, Fenicia, Egitto, rappresentano, insieme alla Libia e per Aithiopes, Sidonio ed Eremboi, lo spazio della navigazione mediterranea.

<sup>9</sup> Cf. Hom. *Od.* XV 425-26: ἐκ μὲν Σιδῶνος πολυχάλκου εὔχομαι εῖναι, κούρη δ' εἴμ' Ἀρύβαντος ἐγὼ ἥνδον ἀφνειοῖο; Schol. in Hom. *Od.* XV 417: γυνὴ Φοίνισσ' ... ὄνομα δὲ αὐτῇ Δαήνη.

<sup>10</sup> Cf. Hom. *Il.* VI 288-95; XXIII 740-45; *Od.* IV 611-19 e XV 111-19.

<sup>11</sup> Hom. *Od.* XIII 271-86: come si legge ai versi 253-55, è questo un (altro) "falso racconto" di Odysseus, il quale, nascondendo la magnanimità dei Phaiakes che l'avevano ospitato e munificato, «parla con parole fugaci, senza dire la verità, tenendo il suo discorso lontano dal vero». Sugli ψεύδεα che nel poema omerico Odysseus narra ai suoi interlocutori cf. Bertuccelli (2017).

<sup>12</sup> Hom. *Od.* XIV 285-300; v. 288-89: Φοίνιξ ἥλθεν ἀνήρ ἀπατήλια εἰδώς, τρώκτης, δος δὴ πολλὰ κάκ' ἀνθρώπους ἐώργει. Cf. anche Soph. fr. 909 Radt, in Schol. in Pind. *Pyth.* II 125 A: ... ώς Φοίνιξ ἀνήρ, Σιδώνιος κάπηλος.

<sup>13</sup> Per i Fenici nel racconto di Eumaios cf. Dentice di Accadia Ammone (2015), 90 e 92.

<sup>14</sup> Hom. *Od.* XV 417-18: ἔσκε δὲ πατρὸς ἐμοῖο γυνὴ Φοίνισσ' ἐνὶ οἴκῳ, καλή τε μεγάλη τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα ἴδυα.



Fig. 2. Helene e Paris. Cratere apulo a figure rosse. 380-370 a.C. Parigi, Museo del Louvre. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paris\\_crater\\_Louvre\\_K6.jpg#/media/File:Helene\\_Paris\\_Louvre\\_K6.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paris_crater_Louvre_K6.jpg#/media/File:Helene_Paris_Louvre_K6.jpg)

«navigatori famosi, furfanti, venditori di cianfrusaglie infinite, sulla nave nera portando» (Φοίνικες ναυσικλυτοὶ ἥλυθον ἄνδρες, τρῶκται, μυρί' ἄγοντες ἀθύρματα νηὶ μελαίνῃ); sono marinai presentati anche qui collettivamente, ma come uomini astuti (*πολυπαίπαλοι*), che seducono la serva sidonia e con la sua sottile complicità rapiscono il figlio del nobile isolano: «un cosino da vendere bene, a prezzo grandissimo» nelle parole della schiava fuggitiva, cioè quell'Eumaios che fu poi comprato da Laertes signore di Itaca<sup>15</sup>.

Nell'epica omerica, in aggiunta, Sidone è anche luogo di transito per i due amanti Alessandro/Paris e Helene, in fuga da Sparta verso Troia, cui si fa cenno anzitutto nel libro VI dell'*Iliade*, a proposito dei pepli a ricamo delle donne sidonie che il principe aveva portato con sé nella reggia di Hekabe sua madre (Fig. 2)<sup>16</sup>.

Sulle peregrinazioni dei due eroi in Fenicia e a Sidone si possiedono poi diverse altre testimonianze, con varianti e dettagli che in parte si completano e in parte si contraddicono. Stando a una fonte raccolta da Erodoto, ad esempio, il viaggio da Sparta a Troia era durato soltanto tre giorni. Ma lui stesso e altri scrittori, sulla scorta di Omero, diversamente immaginano che a seguito d'una tempesta, o temendo d'essere inseguiti, Paris e la donna spartana avevano vagato a lungo, tra Cipro, Fenicia e l'Egitto, e qui, ricorda ancora Erodoto, Helene sarebbe perfino restata mentre un suo «fantasma» avrebbe accompagnato l'amante verso Troia<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> I brani citati nel testo sono in Hom. *Od.* XV 415-16; 419; 450-51 e 484.

<sup>16</sup> Hom. *Il.* VI 288-95.

<sup>17</sup> Hdt. II 113, 1; 116, 1-3 e 6; 117, 1.

Nella crestomazia dei *Cypria* conservata da Proclo, invece, si legge che Paris avrebbe non solo visitato Sidone ma l'avrebbe anche conquistata e distrutta<sup>18</sup>. La tappa fenicia degli adulteri è attestata ugualmente nell'epitome della *Biblioteca* dello pseudo-Apollodoro, dove per contro la città fenicia appare quale sede accogliente e gradita per i due fuggitivi<sup>19</sup>. Quasi un'altra storia, infine, recita il resoconto di Ditti cretese: il re di Sidone, Phoenix (cf. gr. Φοῖνιξ), accoglie con amicizia il Frigio fuggiasco, che però l'uccide a tradimento, lo deruba e riesce a ripartire nonostante il popolo in tumulto contro di lui e la sua amante<sup>20</sup>. Ecco dunque un altro re di Sidone, dal nome eponimico davvero poco originale, ma dallo spirito senz'altro ospitale; ecco un'altra Sidone, saccheggiata da un principe straniero che riesce comunque nell'impresa di fare bottino e sfuggire al popolo sidonio sceso in battaglia contro l'ospite fraudolento. Sidone, infine, compare anche in un altro brano di Ditti, che a proposito del catalogo delle truppe partite per la guerra di Troia, immagina la città schierata a favore degli Achei e ricorda il nome di un altro re fenicio, il sidonio Phalis (cf. gr. Φάλις)<sup>21</sup>.

Il passo omerico sui pepli ricamati dalle donne fenicie, la disamina erodotea sulla sosta dei fuggitivi in Egitto e gli scritti posteriori consentono anche altre considerazioni. Essi ci mostrano, in primo luogo, che sul viaggio in Fenicia e a Sidone dei due amanti circolavano molti racconti, finanche contraddittori. Era questa “un'altra *Iliade*”, per chiosare un'edizione recente dell'opera del cretese Ditti<sup>22</sup>; un'altra storia che arriva a noi con racconti citati e ripetuti fino alle più tarde testimonianze bizantine. Ma era anche una “contro-storia”, rispetto alla versione più diffusa del ciclo troiano, che ci riporta ai quesiti iniziali di queste pagine, sui meccanismi seguiti dagli autori antichi nel raccontare il mondo “fenicio”, e sul modulo scelto da ciascun autore per ripetere e/o confutare le testimonianze precedenti, introdurre blocchi narrativi, riferire falsi racconti e varianti ritenute inattendibili.

Nel complesso, è un quadro ambivalente e insieme discorde, quello sui Fenici nei poemi omerici e nel ciclo troiano: un affresco multiforme, che se definisce già un gruppo di genti e lo integra nel commercio greco arcaico<sup>23</sup> con il carico di ἀθύρματα trasportati su navi veloci, pure lo connota d'una valutazione ambigua, che assume un valore semantico più ampio rispetto al gruppo etnico cui oggi siamo abituati ad applicare tale appellativo e non consente di riconoscere parametri identitari specifici e originari<sup>24</sup>. Direi di più: a partire da questi racconti analettici la definizione dei Φοίνικες si carica nel mito greco di tante incertezze, incongruenze e difficoltà a procedere in un'unica direzione che s'intravedono più volte nella tradizione narrativa ellenica. Emerge cioè in tali narrazioni, almeno a mio avviso, un'opinione frastagliata sui Fenici e sul loro rapporto con i Greci, per la quale mi è sembrato appropriato ricorrere al termine sintetico di ἀπορία.

## 2. La proliferazione dei racconti

Un'incertezza nel giudizio si può riscontrare, ad esempio, anche per il più noto degli eroi fenici: quel Κάδμος ὁ Φοῖνιξ indicato come «figlio di Agenor dalla Fenicia» (Κάδμος

<sup>18</sup> Cf. *Cypr. arg.* (cf. *PEG*, p. 39 Bernabè).

<sup>19</sup> Apollod. *Epit.* III 3-4. Un rapido cenno allo sbarco in Fenicia anche in Jo. Mal. *Chron.* V 3, 83-84 e Georg. *Cedren.* 218.

<sup>20</sup> Dict. *Bell. tr.* I 5.

<sup>21</sup> Dict. *Bell. tr.* I 18. Per Ditti cf. Mazza (1991).

<sup>22</sup> Cf. Lelli (2015).

<sup>23</sup> Si veda il commento ai passi omerici sui Fenici in Mele (1979), cap. X e più di recente Bartoloni (2018). Ringrazio Piero Bartoloni che mi ha fatto avere il suo testo e i suoi pareri sulle attività mercantili e piratesche dei Fenici, così come trattate in testimonianze di questo tipo.

<sup>24</sup> Cf. Xella (2014) ed Ercolani (2015).

ό Ἀγήνορος ἐκ τῆς Φοινίκης), ma pure alternativamente definito come «il Sidonio» (ό Σιδώνιος Κάδμος) e «il Tirio» (Κάδμος ὁ Τύριος, Κάδμος ἀπὸ Τύρου, e ὁ Κάδμος ἐκ τῆς Τυρώ), in frasi che lo ricordano giunto in Grecia dalla Fenicia, ma originario dell'una o dell'altra città<sup>25</sup>.

Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* non si parla propriamente di lui né della sua provenienza etnica; però alcuni cenni alla stirpe tebana da lui generata attestano la presenza del racconto sul suo arrivo in Beozia già nel complesso della mitologia omerica<sup>26</sup>. Lo conosce anche Esiodo, che pur non definendolo fenicio (tirio o sidonio che sia), ricorda i figli a lui procreati dalla sposa Harmonia nella Tebe delle origini<sup>27</sup>.

Anche per Euripide, Diodoro, Apollodoro, Nonno e altri, Kadmos è l'eroe fenicio per eccellenza, fondatore d'insediamenti e culti tipici del mondo greco, inventore d'arti e mestieri, portatore di molti elementi culturali. La sua epoca è però quella in cui mortali e immortali vivono in un rapporto di comunione esistenziale, in un cosmo non ancora assicurato da una corretta vita di relazioni tra le due comunità e nel quale certuni avvenimenti fondativi non sono di già sopravvenuti. Il fenicio Kadmos, in effetti, vive una relazione speciale con gli dèi (greci): presta aiuto al sommo Zeus contro il mostro rettiliforme Typhoeus per l'ordine cosmico, quale «salvatore dell'armonia universale»<sup>28</sup>; sposa la divina Harmonia, figlia di Ares e di Aphrodite, nel giorno in cui tutti i numi lasciano il cielo per cantare al banchetto di nozze<sup>29</sup>, ed è perfino progenitore di Dionysos (Διόνυσος), il “dio straniero” nato da sua figlia Semele (Σεμέλη) amata da Zeus.

Le sue peregrinazioni, durante e dopo l'agitata ricerca della sorella Europe (Εύρώπη)<sup>30</sup>, lo spingono lungo itinerari inediti e serpegianti, che vanno da Tera a Rodi e a Creta, in Troade, Eubea, Ionia, Tracia e Samotracia, fino in Beozia e poi da qui in Epiro nel paese degli Encheleis<sup>31</sup>, dove secondo Erodoto e altri scrittori posteriori arrivarono anche gli ultimi suoi discendenti, cacciati da Tebe al tempo degli Epigoni<sup>32</sup>. Pure l'anziano Kadmos, inoltre,

<sup>25</sup> Cf. Diod. Sic. V 57; Eus. *Praep. ev.* X 4; Georg. Choer. *Proleg.* p. 340 Hilgard; Joh. Mal. *Chron.* p. 39 Dindorf. Cf. inoltre Joann. Antioch. fr. 6, 15 Müller (*FHG*, IV, p. 544): 'Ο δὲ Ἀγήνωρ ἤγαγε τὴν Τυρώ: ἐξ οὗ Τύρος πόλις: καὶ ἔσχεν νιόνς δ' καὶ θυγατέρα μίαν, Κάδμον, Φοίνικα, Σύρον καὶ Κίλικα καὶ Εύρώπην: καὶ ἔλαχον τὰς ἐπωνύμους χώρας Καδμείαν τὴν Θήβης, τὴν Φοινίκην, τὴν Συρίαν, τὴν Κιλικίαν καὶ τὴν Εύρώπην.'

<sup>26</sup> Cf. Hom. *Il.* IV 385-91, V 804-807 e X 285-89 (lotta di Tydeus contro i Thebaioi, detti «Kadmeioi»); XXIII 676-80 («il re Mekisteus, che un tempo venne in Tebe, d'Oidipus caduto al funerale; e vinse tutti i Kadmeioi»). Cf. anche Hom. *Od.* V 333-34 («Lo vide la figlia di Kadmos, Ino [Ινώ] dalla bella caviglia, la Dea Bianca, mortale un tempo dalla parola umana») e XI 275-76 («Pure Oidipus nell'amabile Tebe, per quanto soffrendo, regnò sui Kadmeioi, pei funesti piani dei numi»).

<sup>27</sup> Hes. *Theog.* 975-78.

<sup>28</sup> Cf. Nonnus *Dion.* 395-97; si veda Rocchi (1989), 114-15.

<sup>29</sup> Apollod. II 1 e III 1 e 4, *exempli gratia*.

<sup>30</sup> Solitamente nei miti greci Kadmos è figlio di Agenor ed è inviato con i fratelli Kilix (Κίλιξ) e Phoinix (Φοίνιξ) – eponimi della Cilicia e della Fenicia – alla ricerca della sorella Europe, che Zeus in forma di toro aveva rapito e portato a Creta. In Hom. *Il.* XIV 321, tuttavia, Europe è detta figlia di Phoinix, che figura a sua volta, in altre versioni, quale figlio di Ogygos (Ὀγυγός), considerato eroe autoctono della Beozia e padre di Kadmos. Altri figli di Kadmos, oltre Ino, Agave e Semele qui citate, sono Autonoe (Αὐτονόη), sposa di Aristaios e madre di Aktaion (Ακταίων) e Polydoros (Πολύδωρος) da cui discende Labdakos (Λάβδακος), antenato di Oidipus che appartiene pure alla discendenza di Pentheus. Per le varianti genealogiche relative a Kadmos cf. tra gli altri Edwards (1979), 23-29.

<sup>31</sup> Cf. in specie Paus. IX 5, 3; Hyg. *Fab.* 6; Diod. Sic. XIX 53, 5; Ap. Rhod. *Argon.* IV 516 ss.; Nonnus *Dion.* IV 4, 419; XLVI 364; Dionys. Per. 95, 390-393 con il commento di Eustazio al v. 391; Str. I 2, 39; VII 7,8; Ath. XI 462 B; Tzetz. *Chil.* IV 393 ss.; Ov. *Met.* IV 563-603; *Myth. Vat.* I 150; ps.-Scymn. *Ad Nicom. reg.* 661.

<sup>32</sup> Hdt. V 61.

secondo Euripide e altri, era migrato in Illiria con Harmonia, e qui era nato l'ultimo figlio, Illyrios (Ιλλυρίος). Quivi, sulle coste adriatiche, s'era conclusa la loro vicenda terrena, con una metamorfosi serpentiforme della coppia documentata dall'effigie in pietra di due *dracones* sul loro sepolcro. È un'ampia geografica mitica, insomma, che si compone e ricompone nei miti classici intorno al nome dell'eroe fenicio; e, sulle tracce del suo carro tirato da buoi, una ricchezza di varianti accompagna questo personaggio attraverso tutta la documentazione letteraria, dall'età arcaica a quella bizantina<sup>33</sup>.

Collocato in un'epoca precedente la fine dell'età eroica e distinta da quella delle peripezie mediterranee di Herakles (o del suo corrispondente fenicio di cui scrive anche Erodoto<sup>34</sup>), Kadmos rappresenta in Grecia il precursore di ogni importante migrazione. Meglio: è il prototipo dei tanti eroi viaggiatori che scoprono lo spazio ignoto, colonizzano regioni, tracciano rotte e fondano il diritto dei Greci a penetrare in quegli stessi universi, portando per ogni dove usi e costumanze civili, prendendo possesso di territori inesplorati e introducendo elementi che riguardano la sfera naturale, la prosperità del suolo, la giusta pratica del matrimonio, il *savoir-faire*, il culto. In tutto questo, Kadmos è pienamente un eroe ellenico e la sua origine fenicia non muta e anzi connota, con la sua “alterità”, il quadro mitologico di riferimento<sup>35</sup>.

Erodoto, che conosce anche l'ambientazione sidonia del mito di Paris in fuga da Sparta, con Helene, verso Troia<sup>36</sup>, e la nomea dei Fenici quali predatori di donne (di cui scrivo più avanti), presenta come originario di Tiro, e figlio del re Agenor, il Kadmos che dopo la vana ricerca della sorella rapita da Zeus e varie soste s'era stabilito in Beozia<sup>37</sup>. Per Euripide, contemporaneo di Erodoto, l'eroe è il «vegliardo di Sidone» (Σιδώνιος γέρων), che a Tebe aveva ucciso il δράκων, il grande rettile progenie di Ares che abitava quella regione (Fig. 3), e ne aveva seminato i denti. Da questa pseudo-agricoltura era scaturita una stirpe terrigena, gli Spartoi, che usciti in armi dal suolo subito lottarono gli uni contro gli altri finché ne sopravvissero soltanto cinque; uno di loro aveva sposato poi la figlia di Kadmos Agave (Αγαυή) e generato il futuro re di Tebe, Pentheus (Πενθεύς)<sup>38</sup>. Così almeno si legge nelle *Baccanti* e in un frammento del *Frizzo*<sup>39</sup>; mentre nelle *Fenicie* l'eroe è diversamente presentato quale «Kadmos il Tirio», come più volte accade anche per Europe, detta «fanciulla di Tiro»<sup>40</sup>. L'oscillazione toponimica, in questi versi e in molti scritti posteriori, non è più dunque tra “Fenia”

<sup>33</sup> Cf. Castiglioni (2010) e Ribichini (2019). Stando a Philo Bybl. fr. 32 Jacoby, in St. Byz. s.v. Βουθόνη, l'insediamento illirico di Buthoe prese il nome dalla celerità della coppia di buoi che tirarono il carro dell'esule Kadmos, da Tebe alle coste adriatiche.

<sup>34</sup> Per le differenze tra l'Herakles dei Greci e quello dei Fenici cf. già Hdt. II 44, 1-2. Oltre alla monografia di Bonnet (1988), si vedano più di recente Bernardini, Zucca (2005) e Malkin (2005). Per la collocazione cronologica delle avventure di Kadmos in epoca antecedente rispetto alla nascita di Herakles figlio di Alkmene, cf. Hdt. II 145-146. Arr. *Anab.* II 16, 1 scrive: «C'è a Tiro il più antico tempio di Herakles di cui sia rimasto il ricordo; non si tratta dell'Herakles argivo, figlio di Alkmene, poiché Herakles era onorato a Tiro molte generazioni prima che Kadmos, salpato dalla Fenicia, occupasse Tebe».

<sup>35</sup> Per gli sviluppi di questo personaggio nella tradizione classica cf. Bonnet (2018 a). Per il ruolo dell'eroe nei miti della fondazione di Tebe cf. già Edwards (1979) e Mackowiak (2010); Gruen (2011), 233-36.

<sup>36</sup> Cf. quanto detto più sopra e, in particolare, Hdt. II 112: «Alexandros in molti luoghi fu trasportato insieme con Helene e nel suo errare giunse a Sidone di Fenicia».

<sup>37</sup> Cf. Hdt. II 49 e IV 147.

<sup>38</sup> Da Agave nasce anche Epeiros (Ηπειρος), eponima dell'Epiro.

<sup>39</sup> Eur. *Bacch.* 170-72 e 1024-28 (Σιδώνιος γέρων: v. 1025). Cf. anche Eur. fr. 819 Nauck (*Phrixos*): Σιδώνιόν ποτ' ἄστυ Κάδμος ἐκλιπών, Ἀγγήνορος παῖς, ecc.

<sup>40</sup> Cf. Eur. *Phoen.* 638-39; *Hyps.* 17-26 e fr. 472 Nauck.



Fig. 3. François Denis Née, *Kadmos uccide il drago che aveva divorato i suoi compagni*. Incisione, 1767. In *Les métamorphoses d'Ovide : en latin et en françois, avec des explications historiques*, volume I, livre III fable 2. Paris : Pissot, 1767. Fonte : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ovide\\_-\\_M%C3%A9tamorphoses\\_-\\_I\\_-\\_Cadmus\\_tue\\_le\\_dragon\\_qui\\_avaient\\_d%C3%A9vor%C3%A9\\_ses\\_compagnons.jpg?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ovide_-_M%C3%A9tamorphoses_-_I_-_Cadmus_tue_le_dragon_qui_avaient_d%C3%A9vor%C3%A9_ses_compagnons.jpg?uselang=it).

e “Sidone”, ma tra questa e “Tiro”, entrambe città della Φοινίκη<sup>41</sup>, senza che la discrepanza si presenti come problema.

La cittadella detta Καδμεία e la regione circostante, inoltre, per una tradizione condivisa, erano la terra dei «Fenici guidati da Kadmos»: οἱ μετὰ Κάδμου Φοίνικες, come scrive Ecateo citato da Strabone, o anche οἱ σὺν Κάδμῳ ἀπικόμενοι, come scrive Erodoto<sup>42</sup>. Nelle pagine di quest’ultimo, poi, più che dell’eroe si parla appunto dei Φοίνικες venuti con lui in Occidente, ai quali lo storico per primo attribuisce la fondazione di molti insediamenti e l’introduzione di componenti culturali tipiche del mondo ellenico.

Erodoto parla ad esempio del gruppo dei Gephyraioi (Γεφυραῖοι), che giunti al seguito di Kadmos si sarebbero dapprima stanziati nel territorio beota di Tanagra e poi ad Atene, diffondendo fra i Greci molte cognizioni tra cui l’alfabeto, con quelle lettere che usavano i Fenici e che poi, col tempo, furono mutate per meglio operare nella lingua greca<sup>43</sup>. Sempre

<sup>41</sup> In Eur. *Phoen.* 1-6 e 202-205 le fanciulle del Coro dicono di provenire da Tiro e di essere discendenti di Kadmos.

<sup>42</sup> Hecat. fr. 119 Jacoby in Str. VII 7, 1 e Hdt. V 58. L’espressione si trova ripetuta più volte, in questa formulazione o in altre di poco differenti: cf. ad es. Diod. Sic. V 74; Str. IX 2, 3; Ephor. fr. 119 Jacoby; *Etym. Magn.* s.v. Τάφιοι ληιστῆρες e in vari altri scolasti e filologi bizantini. Per la locuzione οἱ σὺν Κάδμῳ cf. anche Hdt. II 49 e V 57; Favorin. fr. 96, 10; Diog. Laert. *Vitae phil.* I 22; St. Byz. s.v. Ἀνάφη.

<sup>43</sup> Hdt. V 58. Sulle aporie relative al ruolo dei Gephyraioi nella trasmissione dell’alfabeto fenicio ai Greci cf. Mavrogiannis (2007).

di Erodoto è l'opinione che Melampus figlio di Amythaon avrebbe diffuso tra i Greci i riti relativi a Dionysos, avendoli appresi «da Kadmos di Tiro e da quelli che vennero dalla Fenicia nella regione detta ora Beozia»<sup>44</sup>. Parimenti riferite allo stabilimento di realtà esistenziali sono le informazioni dello storico sui discendenti di Membliaros (Μεμβλίαρος), congiunto di Kadmos, che avrebbero abitato per otto generazioni l'isola di Tera prima che questa cambiasse il nome e divenisse una colonia spartana per iniziativa di Theras, anch'esso di stirpe cadmea (Ὕν δὲ ὁ Θήρας οὗτος, γένος ἐών Καδμεῖος)<sup>45</sup>.

Si deve inoltre rimarcare che anche a proposito dei Fenici Erodoto applica il meccanismo dei πολλοὶ λόγοι, di cui si serve più volte. Lo storico, cioè, affianca versioni discordanti nei confronti delle quali si mantiene neutrale, specie quando non può motivare la propria scelta tra l'una o l'altra tradizione sulla base di testimonianze affidabili o raccolte personalmente. Lo fa ad esempio registrando la divergenza tra quanto affermano i Gephyraioi e quanto lui stesso ha trovato, come pure annotando le differenze tra l'Herakles argivo e quello tirio, nonché le contrastanti versioni sulle sacerdotesse dello Zeus Tebano rapite da genti fenicie<sup>46</sup>.

Il sistema della proliferazione dei racconti, e l'atteggiamento distaccato di Erodoto rispetto ad essi, emergono già nei primi paragrafi delle sue *Storie*, dove l'autore affianca le affermazioni discordanti di Greci, Fenici e Persiani sulle cause del conflitto secolare dei primi con i barbari, e dichiara esplicitamente di non voler affermare che i fatti siano andati in un modo o in qualche altra maniera. Nel suo resoconto, oltretutto, le varianti esposte mescolano le storie mitiche dei rapimenti dell'argiva Io, della fenicia Europe e della spartana Helene<sup>47</sup>, senza riguardo alle contraddizioni che si evidenziano e mantenendo sullo sfondo un'eco neppure troppo velata delle vicende similari narrate da Omero, con analoghi protagonisti. È interessante notare che anche la versione attribuita ai Fenici presenta costoro come ragione dello scontro in quanto rapitori di donne, con l'attenuante, per così dire, d'una relazione amorosa tra la principessa di Argo, oggetto del presunto rapimento, e il comandante fenicio della nave: una vicenda che ricalca il falso racconto dell'*Odissea* sulla bella sidonia che a un astuto mercante fenicio presso la sua nave s'era unita di letto e d'amore; e anticipa il ratto di Helene nella reggia di Sparta da parte del troiano Alexandros, che Erodoto colloca in sequenza cronologica successiva rispetto a quei lontani eventi.

<sup>44</sup> Hdt. II 49, 3: Πυθέσθαι δέ μοι δοκέει μάλιστα Μελάμπους τὰ περὶ τὸν Διόνυσον παρὰ Κάδμου τε τοῦ Τυρίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐκ Φοινίκης ἀπικομένων ἐς τὴν νῦν Βοιωτίην καλεομένην χώρην.

<sup>45</sup> Cf. Hdt. IV 147: Theras, che era per stirpe cadmeo, partì per mare da Sparta «alla volta dei suoi consanguinei. Vivevano infatti sull'isola che ora si chiama Tera ma prima si chiamava Kalliste, dei discendenti di Membliaros, figlio di Poikiles, un fenicio (ἀπόγονοι Μεμβλιάρου τοῦ Ποικίλεω ἀνδρὸς Φοίνικος). Kadmos figlio di Agenor infatti, andando in cerca di Europe, approdò in quest'isola ora chiamata Tera, e una volta approdato, sia che il paese gli piacque sia anche che per qualche altro motivo volle farlo, lasciò sull'isola insieme ad altri Fenici anche il suo parente Membliaros (καταλείπει γάρ ἐν τῇ νήσῳ ταύτη ἄλλους τε τῶν Φοινίκων καὶ δὴ καὶ τῶν ἐώστοῦ συγγενέων Μεμβλιάρον)». Su Membliaros consanguineo di Kadmos cf. anche Paus. III 1, 7-8; Hdn. *De pros. cath.* III 1 p. 346; St. Byz. s.v. Ἀνάφη ο Μεμβλιάρος. Si osservi che il padre di Membliaros, verosimilmente discendente dei Fenici «che abitarono l'isola per otto generazioni prima che Theras venisse da Sparta» (*ibidem*), ha un nome perfettamente greco (cf. Ποικίλος, “Variegato”).

<sup>46</sup> Sull'Herakles dei Fenici di Tiro cf. Hdt. II 44; sulle sacerdotesse egiziane rapite dai Fenici a Tebe e vendute l'una in Libia, l'altra in Grecia cf. Hdt. II 54 e 56. Sull'atteggiamento dello storico cf. anche Hdt. I 5, 3: «Questo raccontano Persiani e Fenici. Da parte mia, non affermerò che i fatti siano andati così o in qualche altra maniera; dopo aver indicato colui che io so essere stato il primo ad aver fatto torto ai Greci, mi inoltrerò nel racconto».

<sup>47</sup> Nell'ordine: i Fenici avrebbero rapito la figlia del re di Argo; poi i Greci a Tiro Europe e quindi in Colchi-de Medeia. Una generazione dopo, il troiano Alexandros avrebbe sottratto Helene a Menelaos.

Procedendo a questo modo, lo storico non si preoccupa di mantenere irrisolto il problema della sostanza e della complessità delle fonti raccolte e spesso incastrate ad arte nelle *Storie*. L'aporia è anzi una scelta di campo, giacché, come scrive, egli lascia al suo pubblico l'opzione di ritenere credibili o inverosimili le notizie che registra, poiché lui si è proposto «di scrivere, per sentito dire, tutto ciò che si dice»<sup>48</sup>.

Negli avvenimenti qui sopra citati, insomma, gli esiti aporetici del modulo erodoteo si realizzano con la giustapposizione di versioni discordanti, nella quale i Φοίνικες hanno un ruolo culturale distinto, sfuggente e caratterizzante, al contempo affermato e negato nel contrasto delle “varianti”. Questo meccanismo, in aggiunta, viene ripetuto per i Fenici anche da altri scrittori, come Luciano di Samosata e lo pseudo-Apollodoro, per imitazione o per scelta indipendente<sup>49</sup>.

### 3. Una menzogna risaputa

Con l'arrivo di Kadmos in Grecia, e di quanti dalla Fenicia vennero al suo seguito, si fissa comunque nel mito l'ambiguo ruolo di questi eroi giunti dall'Oriente, portatori di elementi di cultura ma anche rappresentanti di una “alterità” che per antitesi definisce il mondo ellenico in modo originale rispetto ad essa<sup>50</sup>. Nel panorama della mitologia classica, per di più, la storia dei denti del drago seminati da Kadmos assume un particolare ruolo fondativo: non solo per la definizione geografica dello spazio ellenico esplorato dall'eroe, ma anche ai fini della costituzione del concetto di autoctonia, con un rapporto di derivazione che fa nascere i primi abitanti direttamente dal suolo che abitano e da antenati che “tra la polvere” di quello originariamente si muovevano.

Claude Lévi-Strauss negli anni Cinquanta, Nicole Loraux negli anni Novanta, Marco Bettalli e François Quantin in tempi recenti lo hanno più di altri evidenziato<sup>51</sup>: il motivo di un'umanità derivata da personaggi sorti dalla terra e originati da un essere primordiale serpentiforme rappresenta un modo sagace per risolvere a livello mitico l'antinomia tra il radicamento dell'uomo al suolo che abita e la sua discendenza concreta da due esseri umani di sesso differente. Rivelatrice infatti è la constatazione del legame con il δράκων autoctono che “strisciava sul suolo” beota, all'arrivo di Kadmos, e l'attaccamento alla terra tebana della discendenza cui l'eroe fenicio consegna il trono della città: essa deriva dal nipote Pentheus, che è capostipite della “stirpe del drago” poiché nasce dall'unione di Agave, figlia di Kadmos, con uno degli Spartoi nati dalla terra, Echion (Ἐχίων, da riferire a ἔχις, la “Vipera”)<sup>52</sup>.

Kadmos, non autoctono bensì straniero e fenicio, prova a introdurre i primi nativi di Tebe facendoli letteralmente nascere dal suolo, interrando i denti di quel drago originario della regione che aveva fatto strage dei suoi compagni. Di fatto, benché appaiano come un gruppo umano ancora imperfetto e incapace di agire correttamente, gli opliti che nascono dal terreno e subito guerreggiano costituiscono un efficace gioco verbale per dire l'autoctonia, dal momento che il loro nome Spartoi (Σπαρτοί) significa, appunto, i «Seminati». E l'intero ciclo

<sup>48</sup> Hdt. II 123, a proposito dei racconti degli Egiziani. Sulla proliferazione erodotea dei racconti cf. Pisano (2011).

<sup>49</sup> Sull'imitazione di Erodoto, con effetto satirico, da parte di Luciano di Samosata per la descrizione dei miti e riti della Fenicia a lui contemporanea cf. Pisano (2011), 124-25 in specie.

<sup>50</sup> Cf. Capomacchia (2018).

<sup>51</sup> Cf. Lévi-Strauss (1958); Loraux (1996); Bettalli (2015); Quantin (2019). Si ricorderà per Atene il primo re della città, Kekrops, nato dal suolo con il corpo serpentiforme, ed Erichthonios, il quarto sovrano, nato dalla Terra fecondata dallo sperma di Hephaistos, che aveva due serpenti al posto delle gambe.

<sup>52</sup> Ne ho trattato di recente in Ribichini (2023).

si chiude, per così dire, con la metamorfosi in serpente sofferta dallo stesso Kadmos, con la moglie Harmonia, in terra d'Illiria<sup>53</sup>.

Epperò questa storia di denti e di rettili primordiali costituisce per i Greci un falso racconto; anzi una menzogna. Di più: è la proverbiale «menzogna fenicia», τὸ ψεῦδος Φοινικικόν<sup>54</sup>, come indicano Platone, i suoi commentatori e i glossatori. È «qualcosa di fenicio» (Φοινικικόν τι) che il filosofo giudica opportuno raccontare, all'occorrenza, per favorire la coesione sociale: «una buona di quelle menzogne che han luogo quando serve, per persuadere i capi e il resto della città»<sup>55</sup>. Nelle sue parole, quel Φοινικικόν τι non è «qualcosa di nuovo – per vero – ma qualcosa che prima accadeva in molti luoghi, come affermano e han persuaso i poeti, che però al tempo nostro mai è accaduto, né so se possa accadere, e richiederebbe davvero molta persuasione per riuscire a convincere davvero».

Così, se Erodoto storicizza i racconti sui Fenici rapitori di donne e quelli sui migranti venuti con Kadmos proiettandoli in un remoto tempo degli eroi<sup>56</sup>, Platone giudica il «mitologema dell'uomo di Sidone» (τὸ μὲν τοῦ Σιδωνίου μυθολόγημα)<sup>57</sup> come un'utile falsa menzogna, tipica di quegli stessi Φοίνικες che, al pari degli Αἰγύπτιοι, egli definisce «dai modi subdoli e interessati al profitto»<sup>58</sup>. Nella fattispecie, insomma, è un altro passaggio aporetico quel che qui s'individua per i Fenici nel mito greco: uno ψεῦδος Φοινικικόν che nel giudizio del filosofo ateniese qualifica in modo utile l'«invenzione mitica» o la «narrazione inventata» (μῦθος ε μυθολόγημα), ma la pone comunque in antinomia con la «verità» (ἀλήθεια).

Peraltro, proprio a partire da quest'epoca, e con questo brano, si osserva nella letteratura classica lo sviluppo d'una contrapposizione ideologica tra finzione e veridicità che oppone il mondo fenicio a quello greco(-romano) e arriva sino a Filone di Biblo e prosegue, raccogliendo, nell'ampio intervallo cronologico, varie espressioni proverbiali giocate sul filo dell'astuzia e del doppio senso.

Ψένσμα Φοινικικόν, ad esempio, è la formula dell'«inganno fenicio» che Posidonio usa nel riferire quanto gli autoctoni raccontavano in Iberia sulla fondazione fenicia di Cadice e sulla vicenda degli oracoli ripetuti per i naviganti che partivano da Tiro<sup>59</sup>.

Φοινίκων συνθῆκατ, in secondo luogo, sono le «convenzioni fenicie», che racchiudevano in giudizio negativo l'agire dei marinai levantini. Per spiegare questa formula si raccontava infatti che i Fenici venuti in Africa a fondare Cartagine avevano chiesto e ottenuto dai nativi di sostare per un giorno e una notte, al singolare (νύκτα καὶ ήμέραν); ma che poi non avevano più voluto ripartire, come se avessero convenuto di restare «giorno e notte» (ώς συντιθέμενοι νύκτας καὶ ήμέρας μένειν), al plurale, in concreto per sempre<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> Per il nesso di Kadmos con i rettili primordiali cf. in specie Castiglioni (2010).

<sup>54</sup> Cf. ad es. Ascl. *in Metaph.* p. 135 Hayduck; Olympiod. *in Grg.* 44, 3 Jahn; Schol. in Pl. *Resp.* 414 C; *Suda* φ 790; Paus. att. φ 9; *Etym. Magn.* s.v. Φοινικικόν; e altri.

<sup>55</sup> Pl. *Resp.* 414 B-C. Sull'antinomia del discorso vero/falso in Platone cf. tra gli altri Rudebusch (1990); Sarr (2010), 13; Silué (2014).

<sup>56</sup> Cf. tra i molti studi Mavrogiannis (2004) e prima ancora Bondi (1990), anche per le molte notizie dello storico sui Fenici in Occidente.

<sup>57</sup> Pl. *Leg.* 663 E - 664 A. Polibio stigmatizza come un Φοινικικὸν στρατήγημα l'espedito d'indossare parrucche e abiti di foggia diversa cui ricorreva Annibale per apparire più giovane o più vecchio: Polyb. III 78, 1 e cf. Eramo (2013-2014), 89.

<sup>58</sup> Cf. Pl. *Resp.* 435 E - 436 A; *Leg.* 747 B-C.

<sup>59</sup> Cf. Posidon. fr. 246 Edelstein-Kidd, in Str. III 5, 5. Cf. Álvarez Martí-Aguilar (2014).

<sup>60</sup> Phot. φ 652, che annota analoga situazione per la fondazione di Metaponto. Cf. anche *Suda* φ 796; Diogenian. VIII 67; Macar. VIII 74; Apost. XVII 87; Paus. Attic. φ 10.

A proposito della fondazione di Cartagine per iniziativa di Elissa/Dido (Διδώ, o Ἔλισσα), profuga da Tiro, c'è poi nella tradizione classica il calembour sul termine βύρσα, nel quale è insita l'insidia della donna fenicia che propone agli autoctoni africani di acquistare tanta terra quanta ne poteva contenere una pelle di bue. «Contenere» ha qui il doppio senso di «coprire» o «circondare», come spiegano storici, antiquari e commentatori<sup>61</sup> per descrivere l'astuzia di quella principessa levantina vittoriosa sugli indigeni, presentati nei tratti d'ingenui antagonisti curiosi di capire come si potesse risolvere quell'intrico verbale e realizzare una città nello spazio di una pelle bovina<sup>62</sup>.

Si potrebbe proseguire su questa via, ricordando l'astuzia di Kinyras (Κίνυρας) sovrano di Cipro, che promette di partecipare alla spedizione contro Troia inviando cinquanta navigli e poi ne manda uno reale e gli altri di terracotta, con equipaggio modellato nell'argilla<sup>63</sup>. O anche la formula della «vittoria cadmea» (καδμεία νίκη), che Platone, Erodoto, Diodoro Siculo, Plutarco e Pausania utilizzano per designare una vittoria ottenuta a caro prezzo<sup>64</sup>. O ancora le espressioni che in latino caratterizzano i Fenici, e soprattutto i Cartaginesi, con i tratti della *fides punica*, della *calliditas* e della *punica perfidia*<sup>65</sup>. Seguire questa traccia meritebbe però un'attenzione specifica, troppo ampia per queste pagine; sicché preferisco restare alle formulazioni mitiche relative alle più antiche migrazioni, e richiamare un altro luogo del quale si conservava memoria dei Fenici venuti con Kadmos.

#### 4. Arguzia e doppi sensi

Mi riferisco a Rodi, la più orientale tra le isole maggiori dell'Egeo, che prendeva il nome dalla ninfa Rhodos, «figlia marina d'Afrodite, sposa del Sole», come la qualifica Pindaro alla metà del V sec. a.C.<sup>66</sup>. Per essa, i mitografi antichi testimoniano una nutrita serie di approdi e ripartenze di migranti e colonizzatori provenienti da ogni dove. Spiccano i nomi di Danaos dalla Libia, Kadmos dalla Fenicia e prima ancora dei sette figli che Rhodos aveva partorito a Helios. «Uomini antichi» (πρότεροι ἄνδρες) definisce Pindaro questi ultimi, mentre altri li considerano non solo gli introduttori del culto di Athena Lindia, ma anche, e prima ancora, gli attori della cacciata dall'isola dei primigeni Telchines, figli di Pontos e Gea<sup>67</sup>. Si narrava che quattro di loro, colpevoli di fraticidio, erano poi dovuti fuggire da Rodi, disperdendosi a Lesbo, Cos, Caria ed Egitto<sup>68</sup>. I due Heliades che erano invece rimasti regnarono sull'isola e furono i progenitori degli autoctoni che i migranti giunti dall'Oriente trovarono al loro arrivo, stanziati sia nella cittadella di Achaia, sia del territorio di Ialiso, dove, secondo Diodoro, i Fenici venuti con Kadmos pacatamente si stabilirono. Parafrasando la testimonianza che fu

<sup>61</sup> Cf. ad es. App. *Pun.* I 1; Eust. *in Dion. Per.* 195; Verg. *Aen.* I 365-68; Serv. *in Verg. Aen.* I 367; Sil. *Pun.* I 24-25; Just. *Epit.* XVIII 5, 8-9.

<sup>62</sup> Ne ho discusso in Ribichini (2022), con riferimento particolare alle giuste riflessioni di Scheid, Svenbro (1985) sul gioco di parole nel confronto tra migranti fenici e nativi africani.

<sup>63</sup> Cf. ad esempio Apollod. *Epit.* III 9; Eust. *Il.* XI 20.

<sup>64</sup> Cf. ad es. Pl. *Leg.* 641 C; Hdt. I 166; Diod. Sic. XI 12, XIII 97 e XXIII 6; Plut. *De frat. amor.* 488 A; Paus. IX 10. Per il racconto di Erodoto sulla «vittoria cadmea» conseguita dai Greci di Focea su Etruschi e Cartaginesi nella battaglia navale di Alalia cf. Bernardini, Spanu, Zucca (1999).

<sup>65</sup> Sulla *punica fides* e il Φοινικικόν ψεῦδος cf. tra gli altri Gruen (2011), 120-21.

<sup>66</sup> Cf. Pind. *Ol.* VII 25-26, 34-57 e 141-46.

<sup>67</sup> Cf. Diod. Sic. V 55 e Str. XIV 2. Diodoro, in specie, cerca di risolvere la contraddizione sui più antichi abitatori dell'isola, facendo dei Telchines i primi abitanti in epoca anteriore al diluvio e degli Heliades i primi dopo questo evento.

<sup>68</sup> Cf. tra gli altri Diod. Sic. V 56, 5 e 7; Ov. *Met.* VII 365.

già di Pindaro, «sono in molti coloro che andarono a Rodi a porvi la loro casa e di là mossero per abitarne altre»<sup>69</sup>.

Nelle tradizioni sulla storia antica dell'isola, di conseguenza, da un lato ci sono gli Ἐλλῆνες che, stando a Omero, Pindaro, Strabone e Diodoro, arrivano sull'isola a più riprese e a seguito di un oracolo di Apollon, conformemente al modello di una colonizzazione organizzata dagli dèi<sup>70</sup>. Dall'altro ci sono i Φοίνικες che dapprima sbarcano a Rodi al seguito di Kadmos, secondo lo schema greco di questa particolare migrazione e dei suoi caratteri fondativi sopra ricordati; poi qui si stabiliscono con il compito precipuo di mantenere il sacerdozio nel santuario di Poseidon<sup>71</sup> e mescolandosi in modo pacifico con la popolazione indigena. Tuttavia, secondo Conone e Ditti cretese<sup>72</sup>, i migranti orientali agiscono seguendo il modello “classico” della loro espansione coloniale, che da Omero in poi è immaginata come un amalgama d'interesse mercantile, discordia intestina, avidità truffatrice e avventura piratesca.

Diodoro, come altri, non pretende che i Fenici abbiano dominato l'isola; parla piuttosto della loro integrazione con la popolazione autoctona. Neppure dice che abbiano allontanato da essa altri residenti o che siano stati costretti ad abbandonarla; ma si può ritenere che l'episodio di una loro espulsione dall'isola in tempi remoti, a opera dei Greci, facesse parte della tradizione rodia, giacché si trova evocato da un paio di storici locali: Ergia e Polizelo, entrambi riferiti da Ateneo di Naucrati nel II sec. d.C., per i quali, in sintesi, i Fenici ingannatori finirono ingannati dal loro stesso modo di rispettare gli accordi.

I Fenici che s'erano da tempo insediati sull'isola, racconta Ergia di Rodi<sup>73</sup>, resistevano sotto il comando di Phalanthos (Φάλανθος) all'assedio dei Greci e trascuravano la cura della guerra, contando su buone provviste di viveri e confidando in un oracolo che garantiva loro il possesso del territorio fino a quando i corvi fossero diventati bianchi e nell'acqua delle coppe fossero apparsi dei pesci (ἔξειν τὴν χώραν, ἔως κόρακες λευκοὶ γένωνται καὶ ἐν τοῖς κρατῆρσιν ἰχθύες φανῶσιν). Ma l'astuto avversario Iphiklos era riuscito a realizzare l'oracolo, dapprima liberando alcuni corvi spalmati di gesso, poi introducendo nell'acqua da bere alcuni pesciolini, con la complicità di un coppiere fenicio, chiamato Larkas (Λάρκας). L'episodio era riferito anche da Polizelo di Rodi, verosimilmente intorno al 300 a.C., con qualche variante<sup>74</sup>.

Secondo gli accordi di pace conseguenti – continua il racconto di Ergia – ai Fenici veniva permesso di partire dall'isola su navi concesse dai Greci. Tanto Phalanthos quanto Iphiklos s'impegnano a rispettare il patto nella forma, interpretandone invece ad arte la sostanza. L'uno prova a trasportare oro e argento nel ventre di animali sacrificati, sulla base dell'autorizzazione a partire «con tutto quello che avessero tenuto in pancia» (ἐάσσειν ἐξάγεσθαι ὅ τι κατὰ τῷ γαστρὶ αἴρωνται); l'altro replica concedendo le navi ma privandole di vele, remi e timoni, «avendo giurato di concedere le navi ma null'altro» (όμόσαι φήσας πλοῖα παρέξειν, ἄλλο δὲ οὐδέν). Così, scrive lo storico rodiese, «i Fenici si ritrovarono in un'aporia irresolubile (ἐν

<sup>69</sup> Mi riferisco ai primi versi del fr. 119 degli *Encomi* di Pindaro.

<sup>70</sup> Cf. Malkin (1987).

<sup>71</sup> Diod. Sic. V 58-59.

<sup>72</sup> Con. fr. 47 Jacoby, in Phot. *Bibl.* 186, 47. Dict. *Bell. tr.* IV 4.

<sup>73</sup> Erg. Rhod. fr. 1 Jacoby in Ath. VIII 360 D - 361 C. Cf. Bunnens (1979), 129-30 e Ribichini (1995).

<sup>74</sup> Cf. Polyz. fr. 6 Jacoby in Ath. VIII 361 D: «La storia dei pesci e dei corvi, dice, la sapevano solo Phakas (Φακᾶς) e sua figlia Dorkia (Δορκία). La fanciulla, innamorata di Iphiklos e sua promessa sposa, tramite la nutrice persuase l'uomo che portava l'acqua a prendere dei pesci e a metterli nel cratero, e lei stessa dipinse di bianco i corvi e li lasciò liberi».

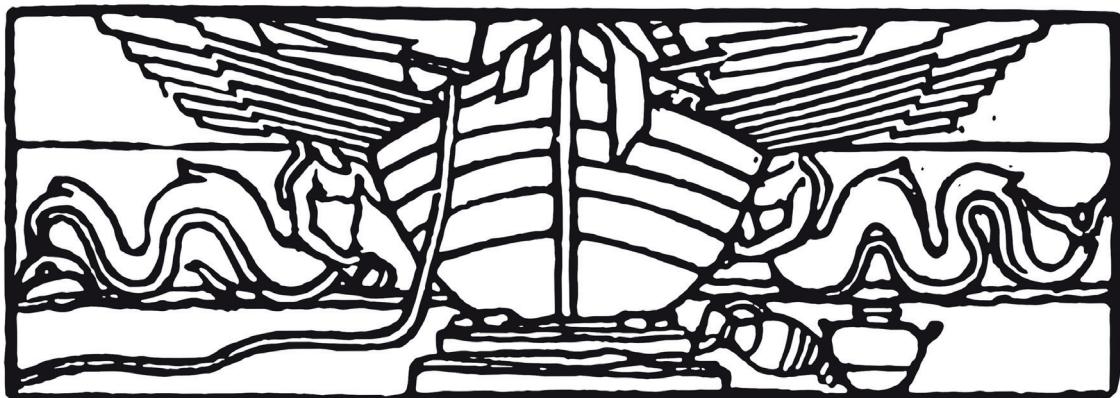


Fig. 4. Incisione di Adolfo De Carolis per l'*Odissea* di Omero. In *I poeti greci tradotti da Ettore Romagnoli. Omero, Odissea*, II, con incisioni di A. De Carolis, Bologna: Nicola Zanichelli Editore, 1927, p. 220. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Omero\\_-\\_L%27Odissea\\_\(Romagnoli\)\\_II-0220.png?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Omero_-_L%27Odissea_(Romagnoli)_II-0220.png?uselang=it).

ἀπορίᾳ δὲ οἱ Φοίνικες ἔχόμενοι): sotterraron parte dei loro averi, segnandosi i luoghi, per riprenderseli in futuro se fossero tornati, e parte ne lasciarono a Iphiklos» (Fig. 4).

Si evidenzia nell'analisi mitica soprattutto la via senza uscita in cui si pongono i Fenici fin dall'inizio, nella certezza della non-fattibilità della predizione sui corvi bianchi e i pesci negli orci: il tratto saliente del racconto risiede precisamente nel fatto che l'impossibilità dello sconvolgimento annunciato è solo apparente e soltanto la presunzione del protagonista fenicio nasconde a lui la soluzione attendibile. Qui, come altrove nel mito greco, la profezia rappresenta un procedimento letterario testato<sup>75</sup> e utilizza una componente folclorica, quella dei corvi bianchi, che ricompare in diversi racconti di fondazione<sup>76</sup>.

Altri elementi narrativi presentano un'importanza non minore, in quanto più caratteristici del ruolo attribuito ai migranti/descendenti di Agenor nel complesso della mitologia classica. Sono i temi dell'astuzia, della ricchezza e dell'avidità, qui declinati nel tentativo dei Fenici di salpare col massimo profitto, ricavandolo dall'interpretazione sottile degli accordi sottoscritti. Ma la destrezza del fenicio Phalanthos si trova a fronteggiare l'intelligenza astuta del greco Iphiklos, che è sagacia, previsione e abilità; e ne esce sconfitta. Nel gioco di sciarade contrapposte, rimangono entrambi fedeli alla lettera dei patti stipulati, ma gareggiano tutti e due sulla diversa percezione delle parole: i Fenici per eludere l'applicazione del negoziato e partire con le loro ricchezze; i Greci per ritorcere sugli avversari la formula dell'accordo e assicurarsi il possesso dei loro beni.

La disposizione subdola del fenicio Phalanthos viene piegata sullo stesso terreno d'interpretazione equivoca dell'intesa e sopraffatta dall'avvedutezza dell'antagonista Iphiklos; in pratica da quell'astuzia che i Greci esprimevano con il termine μῆτις e consideravano come manifestazione d'una superiorità intellettuale, piuttosto che d'una furbizia scorretta<sup>77</sup>. Si legge in questo senso anche la fiducia dei Fenici che il loro mondo non potesse mai rovesciarsi: contando su un vaticinio inattuabile, essi «prendevano la guerra troppo alla leggera» e in-

<sup>75</sup> Oracoli impossibili si riscontrano, ad esempio, per la fondazione di Taranto secondo Paus. X 10, 6-8. Cf. Bunnens (1979), 130.

<sup>76</sup> Così Bunnens (1979), 130, con riferimento alla fondazione di Magnesia al Meandro e all'occupazione della Tessaglia da parte dei Beoti.

<sup>77</sup> Si ricorderà che per i Greci l'astuzia intelligente è anche una divinità, Μῆτις, madre di Athena: cf. Detienne, Vernant (1974).

trappolati nel proprio modo di risolvere gli accordi, finirono ἐν ἀπορίᾳ, cioè nella difficoltà per essi insormontabile creata dalla scaltrezza dell'avversario. La certezza fenicia di una permanenza sull'isola si scontra insomma con l'astuzia di Iphiklos, che sfrutta a proprio favore un oracolo considerato irrealizzabile e sconfigge i Fenici sul registro del calembour, nel quale quelli ritengono d'essere maestri.

Tutti i personaggi e i luoghi, d'altro canto, hanno nomi greci. Phalanthos, il signore fenicio assediato nella cittadella ben fortificata di Achaia, nel territorio di Ialysos (ἐν τῇ Ἰαλυσῷ πόλιν ἔχοντες ἰσχυροτάτην τὴν Ἀχαίαν καλουμένην), porta lo stesso nome del fondatore spartita di Taranto. Iphiklos (Ἴφικλος), il capo degli aggressori dorici, è pressoché omonimo di vari protagonisti di grandi e piccole epopee, come la caccia al cinghiale calidonio, la spedizione degli Argonautai, la colonizzazione in Occidente<sup>78</sup>. Anche Larkas, il fenicio coppiere/portatore d'acqua, ha un nome che rinvia all'onomastica greca, così come Phakas (Φακᾶς), che in Polizelo sostituisce il nome di Phalanthos, e sua figlia Dorkia (Δορκία), traditrice dei Fenici per amore di un Greco. Tutto questo sembra comprovare il lavoro mitopoietico che ha introdotto antroponomismi d'una stessa lingua in contesti etnici differenti<sup>79</sup> e per narrazioni che s'aggiungono ai racconti sulle più antiche presenze umane sull'isola, autoctone o straniere che fossero.

Lo scambio di Phalanthos con Phakas in Polizelo, inoltre, può suggerire che l'esattezza dei dettagli non avesse particolare importanza, nell'economia narrativa locale, e conferma l'impressione che i Φοίνικες contrapposti agli Ἑλλήνες sull'isola non descrivano popolazioni orientali effettivamente sbarcate a Rodi agli inizi dell'Età del Ferro, bensì nuovi eroi, protagonisti del tempo del mito, sia pure in epoca successiva all'arrivo dei migranti guidati da Kadmos. Resto in sostanza convinto<sup>80</sup> che sul piano narrativoabbiamo a che fare con i temi che caratterizzano la civiltà fenicia nella tradizione classica, piuttosto che con la testimonianza letteraria di un'effettiva presenza di genti orientali sull'isola di Rodi, qual è documentata dalle risultanze dell'archeologia. Questa linea diegetica, insomma, rappresenta il modo greco di vedere i Φοίνικες, piuttosto che costituire l'eco d'un movimento fenicio verso Occidente.

### 5. Ciance e verità

Chiude questa rassegna il caso forse più emblematico di quel che vado esaminando, stante il diverso modo di proporre in esso, a livello mitico, il confronto tra narrazioni greche e tradizioni fenicie.

Al tempo dell'imperatore Adriano, l'erudito Erennio Filone nativo di Biblo scrive in greco una *Storia fenicia* in aperta polemica con le molte e variegate "menzogne" propagate nei miti classici, rivendicando l'esistenza d'una memoria fenicia più antica e veritiera, che lo scrittore dichiara di avere attinto da documenti autentici. Dice infatti di aver tradotto l'opera del saggio fenicio Sancuniatone che risaliva, nella sua origine, agli scritti del dio fenicio Taautos<sup>81</sup>. Per i suoi intenti e nel suo stile, Filone si serve del metodo inaugurato in Grecia da Evemero di Messene, secondo il quale gli dèi altro non sono se non antichi abitanti poi divinizzati dai posteri, sicché i racconti che lui dichiara di aver tradotto dal fenicio in greco costituiscono per lui eventi realmente accaduti in tempi remoti.

<sup>78</sup> Da ricordare in specie i personaggi omonimi di Iphikles (Ἴφικλῆς), fratello gemello dell'Herakles argivo, e Iphikles nato da Thestios re dell'Etolia, figlio a sua volta di Agenor.

<sup>79</sup> Cf. Musti (1991), 163, nota 8 in particolare.

<sup>80</sup> Cf. Ribichini (1995).

<sup>81</sup> Cf. ad es. Philo Bybl. fr. 1 Jacoby, in Eus. *Praep. ev.* I 9, 21 (da Porfirio).



Fig. 5. Statuetta di divinità fenicia di provenienza siriana. Bronzo e argento. VIII sec. a.C. Parigi, Museo del Louvre. Fonte: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bd/Blessing\\_goddess\\_Louvre\\_AO2701.jpg?uselang=it](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bd/Blessing_goddess_Louvre_AO2701.jpg?uselang=it).

I fatti della *Storia fenicia* cui lo scrittore di Biblo fa riferimento sono quelli delle origini del cosmo, della divisione del potere tra gli dèi (Fig. 5) e dello stabilimento delle condizioni esistenziali. In tali eventi, i protagonisti della creazione hanno nomi (greci) trasparenti che richiamano fenomeni naturali, così come quelli degli eroi culturali del tempo delle origini ricalcano arti e mestieri. Ad essi si aggiungono altri protagonisti mitici, e particolarmente gli dèi appartenenti alla stirpe di Kronos e suoi avversari per i quali Filone offre l'*interpretatio* greca, con teonimi fenici trascritti in greco, o con il tramite dei loro corrispondenti classici, o con altre formule denotative<sup>82</sup>.

L'opera, com'è noto, ci è arrivata in frammenti, citati da Eusebio, vescovo di Cesarea marittima nel IV secolo, o dal neoplatonico Porfirio suo contemporaneo e originario di Tiro. Pertanto il nodo aporetico scaturisce qui dalla difficoltà di comprendere quanto sia da attribuire a fonti autenticamente fenicie e quanto dipenda invece dall'evemerismo di Filone, o ancora, e piuttosto, dall'opera di selezione operata, con altri intenti polemici, dall'apologeta cristiano che costituisce la nostra fonte primaria.

Da quel che leggiamo, tuttavia, appare ben chiaro che il racconto di Filone si poneva in radicale antinomia rispetto al mito greco. Non si tratta per lui di giustificare un'utile menzogna, come concedeva Platone per la storia di Kadmos in suolo tebano; ma di ristabilire la verità

<sup>82</sup> Ho esaminato questi dati in Ribichini (1999). Ora si veda Delalonde (2021).

attingendo a una storia dichiarata autentica, convalidata da documenti ufficiali e decisamente più antica rispetto a ogni espressione poetica greca<sup>83</sup>. Nel giudizio di Eusebio, oltretutto, la ricostruzione filoniana della Φοινίκων θεολογία «non è fatta di racconti mitici e finzioni poetiche (ὅτι δὲ μὴ μῦθοι ταῦτα καὶ ποιητῶν ἀναπλάσματα) comportanti una teoria nascosta e sottintesa, bensì di testimonianze veritieri derivate da saggi e antichi teologi»<sup>84</sup>. Si tratta insomma di “storia vera”, rappresentativa di una memoria collettiva e di un’identità culturale contemporanea e tradizionale al tempo stesso. La narrazione derivata da Esiodo e dai poeti ciclici, per contro, appare ai suoi occhi come una «invenzione mitica» (μυθοποιία) piena di contraddizioni, «sicché la verità da un lato sembra ciancia, e la falsa narrazione, dall’altro, sembra verità (ῶστε τὴν μὲν ἀλήθειαν δοκεῖν λῆρον, τὸ δὲ τῆς ἀφηγήσεως νόθον ἀλήθειαν)»<sup>85</sup>.

È chiaro che l’autore conduce la sua indagine, al tempo di Adriano, secondo concetti di «storia» (ἱστορία) e «verità» (ἀλήθεια) che gli sono propri, che lui considera autenticamente fenici ma che derivano essenzialmente dalla rappresentazione dei racconti mitici qual era ormai recepita e diffusa nel mondo ellenistico e romano-imperiale. Si è visto, peraltro, che Platone stesso, pur utilizzando il termine μῦθος come «discorso di espedienti» in contrapposizione a λόγος, «discorso veritiero» e, per estensione, «razionalità»<sup>86</sup>, non abbia rinunciato ad approvare qualche antico racconto inventato, come il Φοινικικὸν ψεῦδος su Kadmos e gli Spartoi, per illustrare il suo pensiero.

È parimenti evidente che nei frammenti di Filone i Φοίνικες di riferimento sono gli abitanti della Συρία ellenistico-romana a lui contemporanea, che l’autore considera con la loro specificità etnica e culturale passata e presente<sup>87</sup>; e finanche quelli posteriori, dal momento che il vescovo Eusebio di Cesarea, che ci ha conservato i frammenti della *Storia* filoniana, più volte fa cenno alla realtà culturale del suo tempo. Filone inoltre attribuisce un’origine fenicia non solo alle attività umane, alle città e agli dèi della terra natale, ma anche all’umanità intera, alle divinità e alle regioni della Grecia e dell’Egitto. Respinge quindi il modello panellenico e s’iscrive piuttosto nella prassi della storiografia ellenistica sulle culture indigene, peraltro nella linea che fu dapprima di Ecateo di Abdera, del quale l’erudito di Biblo, presumibilmente, aveva letto gli scritti<sup>88</sup>. L’aporia, in questo caso, diventa sistema, poiché riguarda non solo il contesto e le finalità del racconto di Filone, il suo proposito di riferire l’autentica tradizione fenicia e il suo atteggiamento verso la tradizione narrativa classica, ma anche l’uso che della sua *Storia fenicia* è stato fatto in seguito, tanto nell’apologetica cristiana quanto nella pratica moderna.

In effetti, Eusebio per primo cita l’opera come fonte autorevole e qualificata per ricostruire l’origine dell’«errore politeistico di tutte le nazioni», che dai Fenici e dagli Egiziani sarebbe passato agli altri popoli, fino ai Greci<sup>89</sup>. Molti frammenti della *Storia*, inoltre, sono commentati utilizzando la documentazione esterna a Filone, sia diretta che indiretta. Si osservano

<sup>83</sup> Cf. ad es. Philo Bybl. fr. 2 Jacoby, in Eus. *Praep. ev.* I 10, 40-41. Cf. anche Philo Bybl. fr. 1 Jacoby, in Eus. *Praep. ev.* I 9, 27.

<sup>84</sup> Cf. Philo Bybl. fr. 4 Jacoby, in Eus. *Praep. ev.* I 10, 55.

<sup>85</sup> Cf. Philo Bybl. fr. 2 Jacoby, in Eus. *Praep. ev.* I 10, 41.

<sup>86</sup> Sui valori del termine μῦθος in Platone cf. Pradeau (2014).

<sup>87</sup> Delalonde (2021) osserva correttamente che nell’impero romano del II secolo la Fenicia esisteva, per così dire, solo nelle menti degli studiosi, poiché era compresa concretamente nella provincia chiamata «Siria». Filone cerca tuttavia di unificare l’insieme delle tradizioni della sua patria con l’obiettivo di costruire un’identità fenicia e di radicarla nella storia autoctona del passato più remoto.

<sup>88</sup> Anche qui, seguo quel che di recente è stato osservato in Delalonde (2021).

<sup>89</sup> Cf. Eus. *Praep. ev.* I 9, 19.

correlazioni con la documentazione mitica di Ugarit da un lato, e l’epigrafia fenicia e punica dall’altro, per ruoli e qualifiche divine come quelle che caratterizzano, ad esempio, i personaggi di El/Kronos, Astarte/Aphrodite, Melqart/Herakles ed Eshmun/Asklepios. Facendo questi confronti, si arriva a concludere che Filone probabilmente attinse a fonti fenicie originali, in particolare di Biblo e di Tiro, e cercò di combinare tradizioni disparate seguendo un filo conduttore. Tuttavia, le sezioni della sua opera pervenute fino a noi sono piuttosto un insieme discontinuo di storie le quali sono state oggetto di una rilettura, prima “identitaria” da parte dello stesso Filone, poi “apologetica” da parte di Eusebio, che inevitabilmente hanno alterato la (presunta) originalità dei materiali raccolti. Sembra quindi piuttosto chimerico, su questa base, ricostruire racconti, valori e funzioni delle narrazioni in uso nella civiltà fenicia nel corso della sua lunga storia, prima e dopo Alessandro<sup>90</sup>.

#### 6. «Dentro un disfatto prisma»

Le questioni sollevate dalla *Storia* di Filone sul modo fenicio di trattare i racconti delle origini, d’altro canto, sono state affrontate dalla storiografia moderna e contemporanea in una serie numerosa di studi che ha posto in luce non solo i dubbi sull’esistenza reale di Sancunitone, ma anche l’approccio nazionalistico dell’autore e le modalità di citazione adottate da Eusebio, nonché la validità di quest’opera nel più ampio quadro delle testimonianze letterarie greche e latine sulla religione fenicia.

Di pari passo, altri sviluppi nel metodo e nella raccolta dei materiali, scaturiti per lo più dall’impulso dato da Sabatino Moscati agli studi fenici, hanno permesso di configurare meglio l’insieme delle vicende offerte dalla mitologia classica nel più ampio dossier documentale in greco e in latino. Questo, tuttavia, non può essere utilizzato in modo acritico, come fosse una grande miscellanea di fonti narrative sulla civiltà fenicia, giacché per cronologia, ambientazione e forma, tali vicende si collocano piuttosto, per citare Eugenio Montale, «dentro un disfatto prisma babelico di forme e di colori»<sup>91</sup>.

Sto dicendo che a mio avviso si può indagare sui protagonisti fenici dei miti greci secondo i moduli interpretativi offerti dalla moderna indagine del mito, con approccio storico-letterario, storico-religioso o storico-antropologico. Ma permane il fatto che un simile corpo di *testimonia phoenicia* non può rappresentare un manuale di mitografia organico e somigliante alle antiche antologie, quali proposte ad esempio dalla *Biblioteca* dello pseudo-Apollodoro, dalle raccolte di *Metamorfosi* di Ovidio e Antonino Liberale, dalle brevi storie del mitografo Igino o dei *fabularii* medievali. È piuttosto uno strumento operativo, per navigare all’interno della tradizione classica e riconoscere il valore di singoli racconti sia nel loro contesto sia con riguardo alla civiltà di cui discutiamo.

Per l’insieme di queste “storie” si potrebbe forse riadattare il titolo di Φοινικικά che Publio Ordeonio Lolliano, retore del II secolo, volle dare a un romanzo di ambientazione fenicia quasi del tutto perduto<sup>92</sup>. Ma si potrebbe anche fare riferimento alle opere di scrittori meno noti, analogamente intitolate τὰ Φοινικικά, αἱ Φοινικικὰ ἱστορίαι, ἡ Φοινικικὴ ἱστορία o ἡ Φοινικικὴ ἀρχαιολογία, e tutte verosimilmente interessate alla tradizione narrativa fenicia

<sup>90</sup> Per questi aspetti cf. Bonnet (2015).

<sup>91</sup> Cf. E. Montale, *Il carnevale di Gerti*, 1928: «Penso che se muovi la lancetta al piccolo orologio che rechi al polso, tutto arretrerà dentro un disfatto prisma babelico di forme e di colori». Cito di buon grado il verso del poeta genovese giacché negli ultimi anni l’uso figurato del vocabolo “prisma”, variamente declinato, si è andato diffondendo in misura sempre maggiore anche nelle scienze storiche dell’Antichità, con riferimento a una visione sfaccettata della realtà o a un’interpretazione falsa e ingannevole.

<sup>92</sup> Cf. Henrichs (1972); Cazzaniga 1973; Xella (1976); Sandy (1979); Stephens, Winkler (1995).



Fig. 6. Incisione di Adolfo De Carolis per *Omero minore*. In *I poeti greci tradotti da Ettore Romagnoli. Omero minore*, con incisioni di A. De Carolis, Bologna: Nicola Zanichelli Editore, 1925, p. 6. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Omero\\_minore\\_\(page\\_6\\_crop\).jpg?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Omero_minore_(page_6_crop).jpg?uselang=it).

o sui Fenici; per non aggiungere, relativamente a Cartagine, la *Punica Historia* o *Historia Poenorū*, cui si fa cenno nei commentari a Virgilio, e quelle «pergamene sacre» ( $\deltaιφθέραι\ iεραί$ ) portate via segretamente dalla città prima che fosse distrutta, di cui discorre Plutarco<sup>93</sup>. Ma si tratta di scritti ugualmente perduti e citati in modo assai conciso da scrittori come lo pseudo-Aristotele, Giuseppe Flavio, Dionigi di Alicarnasso, Servio Mario Onorato, Eusebio di Cesarea, Damascio, Stefano di Bisanzio e Suida, dai quali ricaviamo poco più dello sfumato riflesso di una particolare visione del mondo fenicio costruita nel mondo classico e giunta fino alla tarda antichità<sup>94</sup>.

Ho già avuto modo, tra l'altro, di riconoscere nel complesso della tradizione greca e latina l'esistenza di vari tipi di narrazioni con protagonisti fenici. Segnalo anzitutto i miti fenici in traduzione greca, come quelli cosmogonici raccolti da Filone di Biblo nel II secolo d.C. e Damascio nel V. Ricordo poi i racconti attribuiti ai Fenici da scrittori che dichiarano di riferire fonti originarie direttamente da loro ascoltate, come Erodoto, Pausania e Luciano di Samosata. Rammento e distinguo infine quelle vicende nelle quali epici, drammaturgi e mitografi attribuiscono ai protagonisti il compito di rappresentare il mondo fenicio inteso come “alterità”, all'interno delle categorie utilizzate in ambito classico per osservare il culturalmente alieno e definirsi rispetto ad esso. In questo campo, se da un lato l'avventura commerciale dei Fenici sembra muoversi in un continuo contesto di ambiguità, dall'altro i meriti di questi migranti orientali sul piano culturale, più che affermati, vengono utilizzati per sanzionare e fondare, nel remoto tempo degli eroi, istituzioni religiose e situazioni del tempo reale.

E vengo alle figure in primo piano di tali racconti, dai nomi greci che ho cercato di evidenziare anche graficamente (Fig. 6). Phaidimos, Arybas e Daene nei poemi omerici, Phenix e Phalis nel ciclo troiano; il tirio o sidonio Agenor e i suoi discendenti nei tragici e nei raccogli-

<sup>93</sup> Cf. Serv. in *Verg. Aen.* I 343 e Plut. *De facie in orbe lunae* 942 C. Si potrebbe perfino ampliare il discorso, seguendo la distinzione tra *fabula*, *fama* e *historia* proposta da Ovidio per esempio a proposito della pluralità di varianti riferite per l'origine del culto di Anna Perenna nella religione romana e ai suoi legami con la tradizione punica tramite la figura di Anna fenicia, fuggita da Cartagine dopo la morte della sorella Dido (Ov. *Fast.* III 523-696). Sull'uso ovidiano dei termini *fabula* e *fama* in opposizione a *historia*, cf. Graf (2002).

<sup>94</sup> Cf. Ribichini (1985), 24-27. Si ricorderà anche la notizia dello ps-Arist. *Mir. ausc.* 844 A sulla “storie fenicie” nelle quali sarebbe stata registrata la fondazione di Utica 287 anni prima di quella di Cartagine ( $\omega\varsigma\ \alpha\ναγέρπται\ \dot{\epsilon}\nu\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \Phi\o\iota\kappa\iota\kappa\iota\varsigma\ \iota\sigma\top\iota\varsigma$ ). Una specifica aporia cronologica si osserva anche nelle diverse tradizioni sulla fondazione di Cartagine in rapporto con la guerra di Troia.

tori di miti, con Kadmos e i figli da lui generati, senza trascurare Membrilaros, Poikiles, Theras e i Gephyraioi di Erodoto; e poi ancora Phalanthos e Larkas, con Phakas e la figlia Dorkia degli scrittori rodiesi: sono tutti personaggi “fenici” nella misura in cui aderiscono, con Belos, Thasos, Pygmalion, Sidos e molti altri eroi levantini alla più antica storia del mondo ellenico. Essi appartengono, per lo più, a epoche precedenti la guerra di Troia, l’evento che costituisce lo spartiacque tradizionale tra il tempo degli eroi e quello della storia. Specificatamente, gli eroi che per primi abitarono la Fenicia, quelli che a Sidone ospitarono Alexandros/Paris e Helene in fuga verso Ilio, quelli inoltre che dettero origine ai viaggiatori orientali identificati dai Greci come Φοίνικες, vengono fatti discendere, per lo più, da Agenor, che è sovrano in terra fenicia ma nato in Egitto col gemello Belos, da Libye e Poseidon, e discendente per linea materna da Epaphos figlio di Zeus. Nella *Biblioteca* dello pseudo-Apollodoro, in specie, i nomi di questi eroi s’intessono con le realtà cui danno fondamento, delineando, nel tempo prima del tempo attuale, il quadro geografico dell’area mediterranea rappresentata da Egitto, Fenicia, Libia e Grecia<sup>95</sup>. O, per meglio dire nell’ottica di Sabatino Moscati, stabilendo in tale modo il quadro eponimico alle origini del confronto tra Greci e Fenici<sup>96</sup>.

Se dovessi dunque rilevare gli esiti aporetici del mito greco relativamente ai Fenici potrei cominciare proprio dal nome degli eroi protagonisti dei racconti qui esaminati, i quali, pur avendo un etimo ellenico, rappresentano nel tempo e nella fama i Φοίνικες *della* e *nella* mitologia classica, non meno di quanto accada per i teonimi e gli appellativi che nel greco di Filone di Biblo<sup>97</sup>, di Damasco e pochi altri, nascondono piuttosto un’etimologia fenicia o più genericamente semitica. Ricordo in particolare la saga sulla famiglia di Agenor, anch’esso detto alternativamente sovrano di Tiro o di Sidone come il figlio Kadmos. Penso ugualmente a quella sulla stirpe di Kinyras, sovrano cipriota dalle figlie numerose e sventurate, nonché padre di Adonis e fondatore del santuario di Aphrodite sul Libano, secondo Luciano e molti altri scrittori. Rammento anche le oscene Propoetides (lat. *Propoetides*, gr. Προποιτίδες, figlie di Propoetus), fanciulle di Amatunte delle quali si legge in Ovidio assieme ai Cerastae, uomini con le corna<sup>98</sup>. Alludo parimenti alla famiglia di Malkandros sul trono di Biblo con la sposa, regina dai molti nomi e i principi loro figli secondo Plutarco<sup>99</sup>. Osservo altresì la contrastata successione al trono di Belos (Βῆλος) a Tiro, da parte dei figli Elissa/Dido e Pygmalion (Πυγμαλίων), con il ricchissimo loro zio Sicheus (Συχαῖος, o Sicharbas, Acerbas) consorte della prima e assassinato dal secondo. Mi riferisco inoltre alla storia triste di Arkeophon (Ἀρκεοφῶν ὁ Μιννυρίδον) di Salamina, celebrato da Ermesianatte e raccontato da Antonino Liberale<sup>100</sup>: ragazzo agiato ma sventurato, respinto dalla famiglia della principessa greca Arsinoe, «perché aveva origini fenicie». E poi ancora intendo i nomi e le storie di Karchedon (Καρχηδών) e d’altri eroi, eponimi in Oriente e in Occidente, ecisti e non solo,

<sup>95</sup> Cf. Capomacchia (2018). Per la “fortuna” della stirpe di Agenor nel mondo classico cf. Bonnet (2015), 332-49.

<sup>96</sup> Cf. Moscati (1984-1985).

<sup>97</sup> Su polinimie, metonomasie, paretimologie e paronomasie dei teonimi nei frammenti filonianici cf. Ribichini (1999).

<sup>98</sup> Cf. Ov. *Met.* X 238-42; cf. anche Lactant. *Plac. Narr. fab.* 7 e 8.

<sup>99</sup> Plut. *Is. et Os.* 15: ὅνομα δὲ τῷ μὲν βασιλεῖ Μάλκανδρον εἶναί φασιν· αὐτῇ δ’ οἱ μὲν Ἀστάρτην οἱ δὲ Σάωσιν οἱ δὲ Νεμανοῦν, ὅπερ ἄν “Ἐλληνες Ἀθηναῖδα προσείποιεν. I nomi dei sovrani fenici, a parte Ἀστάρτη, sono degli ἄπαξ λεγόμενα. In Plut. *Is. et Os.* 17 una pluralità di nomi (Μανερῶς, Παλαιστινός e Πηλούσιος) individua anche uno dei figli dei due sovrani fenici.

<sup>100</sup> Ant. Lib. *Met.* 39. Analogamente, Ov. *Met.* XIV 698-771 narra la storia di Anaxarete e Iphis, con qualche variante.

protagonisti di racconti talvolta minuti o preservati in frammenti dagli scrittori greci e latini, come forse, e per chiudere, l'enigmatica *Phenissa Driope* nel Primo Mitografo Vaticano<sup>101</sup>.

Insomma: l'argomento del nome, sollevato per la definizione in autonomia della civiltà fenicia, nel quadro dei miti classici appare più volte come un non-problema, stante l'etimo greco di molti nomi di genti o di persone connotate come Φοίνικες. Talora, poi, anziché costituire l'indizio d'una valenza identitaria ambigua e perfino inesistente, il nome realizza un trasferimento di significato, dal toponimo all'etnico o dall'epônimo alla designazione topografica (e viceversa). Perfino l'oscillazione tra Φοίνικες e Σιδόνες o Σιδόνιοι in Omero rappresenta infine una qualche (e forse voluta) incertezza letteraria che nella ricostruzione storica non dovrebbe andare oltre la sua constatazione.

### 7. Una dimensione di per sé ambigua

Non so valutare precisamente che impatto possano avere le mie considerazioni sulla “questione fenicia”, quale si configura nella storiografia contemporanea, così come sui temi del nome, delle origini e dell’identità intesi come aspetti qualificanti un popolo e la sua storia. Vari colleghi, peraltro, si sono già impegnati nella decostruzione degli accenti più critici, in tale dibattito, con validi argomenti e risultati.

Un riesame di tale “questione” proposto nel 2014 da Paolo Xella, per esempio, ha mostrato la difficoltà di allontanarsi da quella sorta di vicolo cieco rappresentato dalla moderna impossibilità di ricostruire una “identità fenicia” per mancanza di evidenze, a fronte però della realtà indubbiamente degli studi moderni, proposti da Sabatino Moscati e indiscutibilmente arrivati a mettere a fuoco le molte componenti della cultura in oggetto. Nel ragionamento dello studioso, una pur rapida riconsiderazione delle testimonianze, interne ed esterne, suggerisce di limitarne l’uso dei termini “Fenici” e “fenicio” alla loro funzionalità euristica, considerando che, dal punto di vista storico, l’orizzonte è molto più ampio e articolato di quanto non si tenda generalmente a ritenere. Piuttosto che di “identità fenicia”, secondo Xella, si deve parlare di “identità cittadine”, per i vari centri che non hanno mai dato manifestazioni di coscienza nazionale unitaria. Anche nelle fonti classiche, in effetti, rimane accertato quel particolarismo cittadino che nella documentazione diretta si osserva fortemente pronunciato, in assenza di una denominazione etnica comune o corrispondente a quella, indiretta e per così dire “esterna”, dei Φοίνικες dei testi greci<sup>102</sup>.

Successivamente Ida Oggiano, con un’attenta recensione del libro di Josephine Quinn del 2018 (che è il contributo più critico rispetto alla formazione e cristallizzazione dell’idea di un’identità fenicia), ha bene evidenziato questa stessa moderna aporia e fondatamente suggerito che la soluzione più pratica al problema dell’impiego dei termini “Fenici” e “Fenicia” è rinunciare a cercare di risolverlo. In fondo, come scrive la Oggiano, si è decisamente compreso che questi termini hanno ormai una lunga storia, di uso e abuso da parte degli studiosi e non solo; allo stesso tempo, si deve riconoscere che associandone l’utilizzo a cautele specifiche essi conservano pieno valore. Citando Platone, potremmo dire quindi che si tratta di rinnovare quel Φοινικικόν τι legato all’uomo di Sidone: quel «qualcosa di fenicio» che con il filosofo ateniese possiamo giudicare senz’altro vantaggioso, rimanendo pronti a dilatarne o contrarne confini e delimitazioni, senza diventare prigionieri delle parole<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> In *Myth. Vat. I 161* è detta *sacerdos Liberi patris*.

<sup>102</sup> Cito liberamente da Xella (2014), che fa rinvio anche a Ercolani (2015).

<sup>103</sup> Si veda Oggiano (2019), con particolare riferimento a Quinn (2018).

Più di recente, Giuseppe Garbati ha osservato che questa stessa flessibilità, quanto meno nel nostro caso, non può essere applicata alla parola “identità (fenicia)”, perché il termine indica letteralmente qualcosa che non può subire cambiamenti e trasformazioni. Con Garbati, peraltro, mi trovo a condividere la riflessione che il problema non è tanto quello di procedere alla creazione di nuove categorie operative, che restano pure necessarie per la ricerca storica, quanto quello di contrassegnare gli strumenti concettuali in uso mediante termini o nozioni, come l’identità, che possono comportare un irrigidimento della ricerca stessa e generare una moderna aporia. Più specificamente, in relazione ai Fenici, il tema di uno studio dedicato all’identità non è più rappresentato dalla domanda “Può essere riconosciuta in qualche modo un’identità fenicia?”, ma dalla possibilità di individuare ed approfondire processi di affermazione e rivendicazioni di unità (forse imposte dall’esterno: i *Φοίνικες*) in cerca di stabilità – contro la molteplicità e variabilità che caratterizzano lo sviluppo storico – all’interno di quelle comunità che identifichiamo come Fenici sulla base di una lunga e ricca tradizione di studi. Per concludere, non è tanto il termine “fenicio” ad essere fortemente messo in discussione, al punto da proporre di eliminarlo del tutto dalle nostre prospettive analitiche. Piuttosto, il problema principale è rappresentato dal posizionamento di questo termine sul piano identitario e dal relativo uso improprio dell’identità come strumento euristico. In sintesi: l’identità può essere oggetto di studio, non una categoria analitica<sup>104</sup>.

Ponendo a frutto queste riflessioni e applicandole all’analisi mitologica, qualche appunto ulteriore mi pare dunque senz’altro possibile. L’utilizzazione delle testimonianze del mito greco, pro o contro la costituzione di una “identità” fenicia fondata sull’etnia e l’autocoscienza, anzitutto, è un modo per collocare il problema in una via senza uscita. I *Σιδόνιοι* di Omero non sono gli stessi di Platone, e i *Φοίνικες* di Erodoto non corrispondono esattamente ai Fenici di Ergia di Rodi né a quelli di Filone di Biblo. Per di più, nessuno di loro corrisponde pedissequamente ai navigatori che dalle coste levantine dominate dall’Assiria o sotto gli Achemenidi mossero verso Occidente costituendo scali, empori e insediamenti (Fig. 7). I protagonisti dei racconti in questione, sia che si tratti di un mitico cosmo orientale, sia che si faccia riferimento a una precisa situazione culturale, si presentano come “fenici” soprattutto nei confronti della cultura dei Greci e dei Romani e al loro modo di concepire e raccontare le altre dimensioni del mondo delle origini e di quello sovrumano in genere. Essi rappresentano insomma, con sfumature varie e differenziati elementi di contrasto, il riflesso di tali avvenimenti fondativi nel quadro dei procedimenti narrativi classici; sicché non si possono sovrastimare queste “fonti indirette” per affermare o negare *tout court* l’esistenza di un popolo e della sua civiltà.

Il nucleo aporetico, nel caso, è quello di riuscire a distinguere quanto si debba attribuire al modo ellenico di vedere un popolo antagonista – anche ai fini della costituzione per contrasto della propria “identità” – da quanto, invece, venga riconosciuto ad autentiche fonti fenicie, consultate direttamente o indirettamente. Se per Filone di Biblo il procedimento appare abbastanza immediato, per via dei suoi intenti nazionalistici, in altri casi può servire da guida il meccanismo dei *πολλοὶ λόγοι* inaugurato da Erodoto, registrando le “varianti” che la nostra fonte attribuisce a informatori fenici variamente indicati. Penso in specie all’interlocutore sidonio di Pausania sulla morfologia dell’Asklepios fenicio<sup>105</sup>; all’uomo di Biblo col quale s’intrattiene Luciano a proposito della morte di Adonis<sup>106</sup>; all’informatore di Plutarco sui mitici

<sup>104</sup> Seguo traducendo liberamente Garbati (2021 b). Sulla questione si vedano anche López-Ruiz (2017); Bonnet (2019); Garbati, Pedrazzi (2021); e Versluys (2021).

<sup>105</sup> Paus. VII 23, 7-8.

<sup>106</sup> Luc. *Syr. D.* 8.



Fig. 7. Moneta fenicia da Biblo. Argento. 340 a.C. Beirut, Museo Nazionale. Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:PhoenicianCoin2A.png?uselang=it>

sovrani di Biblo che ospitarono la dea egiziana Isis<sup>107</sup>; ai Fenici citati da Eudosso di Cnido, teste Ateneo, quali redattori della nota sull'Herakles richiamato in vita da Iolaos col profumo di una quaglia bruciata<sup>108</sup>; e altri esempi ancora.

L'azione di decostruire l'immagine dei Fenici nel mito greco deve allora passare attraverso l'individuazione di approcci differenti, antichi e contemporanei: da un lato identificando quel che costituisce una *autorappresentazione* da parte degli stessi Fenici o di loro esponenti più o meno occasionali e precisati; dall'altro riconoscendo quale *percezione* di costoro viene fatta da parte di esponenti di civiltà diverse, quali erano gli scrittori greci e latini e più ancora i Padri della Chiesa, ciascuno con i propri intenti storici o letterari<sup>109</sup>; in terzo luogo distinguendo all'occorrenza la *figurazione* come specifica volontà di narrare l'altro da sé per comporre, al confronto, l'immagine della propria civiltà.

Essenziale mi pare altresì, nell'utilizzare in modo comparativo la testimonianza del mito, l'esigenza di mantenere in risalto non solo la contrapposizione “emico/etico” in uso per i nostri studi moderni, ma anche la peculiare prospettiva della nostra fonte, greca o latina che sia, nei confronti della realtà fenicia. In proposito, si deve tenere in conto tanto l'atteggiamento dell'*osservatore* antico rispetto a quanto da lui *osservato*, quanto la consapevolezza che, contestualmente, anche la fonte possa essere un *osservatore-osservato*. Mi riferisco in specie agli interlocutori consultati dagli scrittori classici e ai loro informatori, come quando Strabone cita Posidonio sul racconto fenicio degli oracoli ripetuti, raccolto da fonti locali<sup>110</sup>, e perfino allo stesso Filone di Biblo, sia per la sua dichiarata traduzione in greco del testo fenicio di Sancuniatone, sia per la scelta dei brani della sua *Storia* operata da Eusebio e da Porfirio di Tiro.

<sup>107</sup> Plut. *Is. et Os.* 15 (cf. sopra, nota 99).

<sup>108</sup> Eudox. fr. 284 Lasserre, in Ath. IX 392 D.

<sup>109</sup> Sulla percezione dei Fenici in epoca ellenistica e romana, sul piano religioso, cf. rispettivamente Bonnet (2015) e Aliquot (2009).

<sup>110</sup> Str. III 5,5 con citazione di Posidon. fr. 246 Edelstein-Kidd, sopra già menzionato.



Fig. 8. Coppa con scene di guerra e di caccia da Preneste, in argento e oro. VII sec. a.C. Roma, Museo Nazionale etrusco di Villa Giulia. Fonte: Moscati (1988), p. 444.

Nell'insieme, *costruzione, storicizzazione e confutazione* del mito sono le fasi diverse che debbono essere riconosciute all'operatività della tradizione classica, nel quadro d'una dialettica tra menzogna e verità che attraversa diffusamente le testimonianze di cui disponiamo, ma che non consente, per così dire, di passare facilmente dai "personaggi" alle "persone", dai fatti mitici agli eventi storici (Fig. 8).

#### 8. Impasse e vie d'uscita

Tornando oggi alle prospettive aperte da Sabatino Moscati, non so ugualmente stabilire se la selezione di aporie qui esaminata sia sufficiente a illustrare difficoltà e ricchezza dell'approccio al mito greco per lo studio della civiltà fenicia. Ma prendo atto che negli studi contemporanei si vanno proponendo sempre meglio nuovi e fruttuosi itinerari di ricerca, e per questo mi pare utile rimarcare la persistenza di alcuni ostacoli sulla via della conoscenza e del sapere di settore.

Rimane in primo luogo rilevante, a mio avviso, l'esigenza di rintracciare nella tradizione classica non solo gli elementi originari di miti e credenze descritte come fenicie, ma anche l'opera creatrice, per così dire, volta a caratterizzare per loro tramite quella specifica alterità culturale<sup>111</sup>. Se da un lato tale approccio non consente di "risalire" *tout court* a tratti univoci e distintivi dell'ideologia religiosa fenicia, dall'altro, come osservava Moscati nel 1984, esso documenta riformulazioni e innovazioni che nel corso del tempo «seguono un permanente, e del resto ben comprensibile, dinamismo»<sup>112</sup>.

Un intralcio ulteriore deriva dalla non-omogeneità dei materiali che si possono prendere in esame e che vanno distinti anzitutto sulla base dei diversi generi letterari e dei contesti culturali cui appartengono. Un raggruppamento importante può essere costituito dalle opere

<sup>111</sup> Su questi temi torno a citare, per gli studi recenti, Capomacchia (2018).

<sup>112</sup> Cf. Moscati (1983), ora in Moscati (1988), 612.

più specificamente letterarie, come epopee, tragedie, poemi lirici e testi storici, dall'età arcaica fino al V secolo d.C. con le *Dionisiache* di Nonno<sup>113</sup>. Un altro gruppo di fonti può essere individuato nelle raccolte mitografiche, sorte a partire dall'epoca ellenistica come vera e propria compilazione di materiale mitologico: qui, più che altrove, si osserva l'esistenza di un mondo fenicio “di maniera”, con eroi levantini che a pieno titolo e in quanto tali appartengono al mito greco. Un terzo ordine di notizie, infine, può farsi mettendo insieme frammenti di miti “fenici” recuperabili in opere miscellanee, come i *Deipnosophisti* di Ateneo, i *Lessici* di Esichio e della Suida, o ancora gli scoli, gli *etymologica* e i commentari bizantini: frammenti di notizie, appunto, già estrapolate dal loro contesto originario e difficilmente ricollocabili in esso.

Una questione ineludibile deriva infine dalle asimmetrie della documentazione, che in un corretto procedimento storiografico impediscono d'applicare pedissequamente elementi narrativi desunti fuori contesto dai testi letterari ai dati archeologici o a quelli epigrafici. Questi dati, a differenza dei primi, riflettono una pratica cultuale concreta, che presuppone un contesto mitico noto agli attori e spettatori dei riti, e per lo più liberamente compreso dalla fonte in questione. La cosa appare evidente soprattutto quando si osservano i meccanismi della *interpretatio* greca e latina, che non sono mai univoci, neppure quando l'equivalenza tra una figura sovrumana e un'altra appare sufficientemente confermata da riscontri obiettivi<sup>114</sup>.

Di certo, le aporie che mi è sembrato di poter riconoscere nella documentazione classica si riflettono nell'approccio moderno a quella stessa documentazione e invitano a procedere con prudenza, rivalutando e modificando l'indagine sui materiali secondo gli sviluppi delle conoscenze e dei metodi. La conclusione più ragionevole, per uscire da ogni sorta di *impasse* storica e storiografica, altra non può essere che quella di riconoscere che tutti i documenti greci e latini relativi alle rappresentazioni mitiche sul mondo “fenicio” testimoniano anzitutto elaborati processi d'interpretazione e operano una mediazione/alterazione dei dati secondo gli schemi culturali e le occasioni che agli autori classici in questione, non meno che ai moderni studiosi di tale cultura, sono serviti quali punti essenziali di riferimento.

<sup>113</sup> Con l'accortezza di verificare preliminarmente, come si è visto, l'immagine che per i Fenici e le loro imprese è stabilita nell'ambito della narrativa classica. Sui Fenici nel teatro greco cf. ad esempio Bonnet (2018 b).

<sup>114</sup> Per i problemi dell'*interpretatio* greca e latina degli esseri sovrumani fenici e punici rinvio a quanto ho scritto in Ribichini (1985) e Ribichini (2006). Per un approccio nuovo e recente alle morfologie divine fenicie e puniche, con valorizzazione del complesso dei dati disponibili, cf. Garbati (2022). Quale esempio delle moderne raccolte enciclopediche di dati, cf. Niehr, Xella (2021).

Bibliografia

- Aliquot J. (2009), *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth : Presses de l'Ifpo.
- Álvarez Martí-Aguilar M. (2014), ¿Mentira fenicia? El oráculo de Melqart en los relatos de fundación de Tiro y Gadir, in *Fraude mentiras y engaños en el mundo antiguo*, Marco Simón F., Pina Polo F., Remesal Rodríguez J. [eds], Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 13-33.
- Bartoloni, P. (2018), *Mercanti e pirati fenici e cartaginesi*, in “*Latrocinium maris*”: fenomenologia e repressione della pirateria nell’esperienza romana e oltre, I. Mastrorosa [ed.], Canterano (RM): Aracne editrice, 19-34.
- Bernardini P., Spanu P.G.I., Zucca R. (1999) [eds], Μάχη. *La battaglia del Mare Sardonio. Catalogo della mostra (Oristano - Antiquarium Arborensi, ottobre 1998-ottobre 1999)*, Cagliari, Oristano: La Memoria Storica.
- Bernardini P., Zucca R. (2005) [eds], *Il Mediterraneo di Herakles. Studi e ricerche*, Roma: Carocci editore.
- Bertuccelli C. (2017), Il racconto menzognero di Odisseo a Laerte: *Odissea XXIV 303-14, Studi Classici e Orientali*, 63, 43-58.
- Bettalli M. (2015), Autoctonia: nascere ‘dalla’ terra, in *Terrantica. Volti, miti e immagini della terra nel mondo antico*, Bettini M., Pucci G. [eds], Milano: Mondadori Electa, 84-91.
- Bondi S.F. (1990), I Fenici in Erodoto, in *Hérodote et les peuples non grecs. Neuf exposés suivis de discussion*, Nenci G., Reverdin O. [eds], Genève : Fondation Hardt, 255-300.
- Bonnet C. (1988), *Melqart, Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven-Namur : Peeters.
- Bonnet C. (2015), *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris : Editions de Boccard.
- Bonnet C. (2018 a), Kadmos Reloaded. The Shaping of Cultural Memory between Phoenicia, Greece and Rome, in Garbati (2018), 49-61.
- Bonnet C. (2018 b), Phéniciens et Puniques sur la scène tragique et comique, en Grèce et à Rome, *Pallas*, 108, 185-96.
- Bonnet C. (2019), Préface. De la forêt et de l’arbre ..., in Quinn J.C., *À la recherche des Phéniciens*, Paris : Editions La Découverte, I-VII.
- Bunnens G. (1979), *L’expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d’interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Bruxelles-Roma : Institut Historique Belge de Rome.
- Capomaccchia A.M.G. (2018), Eroi fenici: un angolo d’Oriente nell’universo mitico greco, in Garbati (2018), 63-69.
- Castiglioni M.-P. (2010), *Cadmos-serpent en Illyrie. Itinéraire d’un héros civilisateur*, Pisa: PLUS. Pisa University Press.
- Cazzaniga I. (1973), Eco di riti e culti orientali nelle torture di alcuni martiri giuliane di Siria e i frammenti papiracei testé editi del romanzo *Phoenikiká* di Lollianos, *Vetera Christianorum*, 10, 305-18.
- Delalonde M. (2021), L’«*Histoire phénicienne*» de Philon de Byblos au prisme du multiculturalisme, Préface de M. J. Versluys, Roma : Edizioni Quasar.
- Dentice di Accadia Ammone S. (2015), L’oratore dimenticato. Strategie di persuasione nell’Odissea, *Gaia*, 18, 83-102.
- Detienne M., Vernant J.-P. (1974), *Les ruses de l’intelligence. La mètis des Grecs*, Paris : Flammarion.
- Edwards R.B. (1979), *Kadmos the Phoenician. A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age*, Amsterdam: Hakkert.
- Eramo I. (2013-2014), I triboli di Annibale. Nota a Servio *ad Georg. 1, 153, Invigilata Lucernis*, 35-36, 85-91.

- Ercolani A. (2015), *Phoinikes. Storia di un etnonimo*, in *Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Centuries BCE*, Garbati G., Pedrazzi T. [eds], Roma: C.N.R., 171-82.
- Garbati G. (2018) [ed.], *Cercando con zelo di conoscere la storia fenicia. Atti della giornata di studi dedicata a Sergio Ribichini*, Roma: C.N.R.
- Garbati G. (2021), Phoenician "Identity": Methodological Approach, Historical Perspective, *Semitica et Clasica*, 14, 19-31.
- Garbati G. (2022), *Al di là. Gli uomini, gli dèi, la morte in contesto fenicio*, Roma: Edizioni Quasar.
- Garbati G., Pedrazzi T. (2021) [eds], *Transformations and Crisis in the Mediterranean: "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 5<sup>th</sup>-2<sup>nd</sup> Centuries BCE*, Roma: C.N.R.
- Graf F. (2002), Myth in Ovid, in *The Cambridge Companion to Ovid*, Ph. Hardie [ed.], Cambridge: University Press, 108-21.
- Gruen E.S. (2011) [ed.], *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton: University Press.
- Henrichs A. (1972), *Die Phoinikika des Lollianus*, Bonn: Rudolf Haberl Verlag.
- Lelli E. (2015) [ed.], *Ditti di Creta*, L'altra Iliade. *Il diario di guerra di un soldato greco. Con la Storia della distruzione di Troia di Daret Frigio e i testi bizantini sulla guerra troiana* (Giovanni Malala et al.). Traduzione e note di Lorenzo Bergerard et al., coordinamento di Emanuele Lelli, Milano: Bompiani.
- Lévi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurelle*, Paris : Plon.
- Liverani M. (1998), L'immagine dei Fenici nella storiografia occidentale, *Studi storici*, 39, 5-22.
- López-Ruiz C. (2017), "Not That Which Can Be Found Among the Greeks", Philo of Byblos and Phoenician Cultural Identity in the Roman East, *Religion in the Roman Empire*, 3, 366-92.
- Loraux N. (1996), *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris : Le Seuil.
- Mackowiak K. (2010), Les mythes fondateurs de Thèbes et l'histoire : les mises en forme du passé d'une cité et leurs enjeux, in *Jeux et enjeux de la mise en forme de l'histoire. Recherches sur le genre historique en Grèce et à Rome*, Guelfucci M.-R. [ed.], Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 563-89.
- Malkin I. (1987), *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden: Brill.
- Malkin I. (2005), Herakles and Melqart: Greeks and Phoenicians in the Middle Ground, in *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Gruen E. [ed.], Stuttgart: F. Steiner, 238-57.
- Mavrogiannis Th. (2004), Herodotus and the Phoenicians, in *The World of Herodotus*, Karageorghis V., Taifacos I. [eds], Nicosia: Foundation Anastasios G. Leventis, 53-71.
- Mavrogiannis Th. (2007), Herodotus on the Introduction of the Phoenician Alphabet to the Greeks, the Gephyraeans and the Proto-Geometric Building at Toumba in Lefkandi, *Klio*, 89, 291-319.
- Mazza F. (1991), Dictys di Creta e i "libri fenici", in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Acquaro E. et al. [eds], Roma: C.N.R., 155-60.
- Mazza F., Ribichini S., Xella P. (1988) [eds], *Fonti classiche per la civiltà fenicia e punica, I. Fonti letterarie greche dalle origini alla fine dell'età classica*, Roma: C.N.R.
- Mele A. (1979), *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli: Publications du Centre Jean Bérard.
- Moscati S. (1963), La questione fenicia, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 8/18, 483-506. Anche in Moscati (1988), 19-42.
- Moscati S. (1964-1965), I Fenici come problema, *Kokalos*, 10-11, 525-38.
- Moscati S. (1974), *Problematica della civiltà fenicia*, Roma: C.N.R.
- Moscati S. (1981), Recensione di G. Bunnens, «L'expansion phénicienne en Méditerranée», *Rivista di Studi Fenici*, 9, 126-27.

- Moscati S. (1984), La questione fenicia: venti anni dopo, in *Diacronia, sincronia e cultura. Saggi linguistici in onore di Luigi Heilmann*, Brescia: La Scuola, 37-44. Anche in Moscati (1988), 609-14.
- Moscati S. (1984-1985), Fenici e Greci: alle origini di un confronto, *Kokalos*, 30-31, 355-61.
- Moscati S. (1985 a), I Fenici e il mondo mediterraneo al tempo di Omero, *Rivista di Studi Fenici*, 13, 179-87. Anche in Moscati (1988), 639-47.
- Moscati S. (1985 b), Tucidide e i Fenici, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 113, 129-33. Anche in Moscati (1988), 653-57.
- Moscati S. (1988), *Scritti fenici minori*, Roma: C.N.R.
- Moscati S. (1993), *Nuovi studi sull'identità fenicia*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Musti D. (1991), Modi e fasi della rappresentazione dei Fenici nelle fonti letterarie greche, in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Acquaro E. et al. [eds], Roma: C.N.R., 161-68.
- Niehr H., Xella P. (2021) [eds], *Encyclopedic Dictionary of Phoenician Culture, II. 1. Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven, Paris, Bristol: Brill.
- Oggiano I. (2019), Who were the “Phoenicians”? A Set of Hypotheses Inviting Debate and Dissent, *Journal of Roman Archaeology*, 32, 584-91.
- Pisano C. (2011), Satira e contro-storia nel *De Syria Dea* di Luciano, *Mythos*, 5, 117-30.
- Pradeau J.F. (2014), Le bon usage du discours faux : les mythes, in *Lire Platon*, Brisson L., Fronterotta F. [eds], Paris : Presses Universitaires de France, 91-97.
- Quantin F. (2019), *Chimères autochtones : le malentendu identitaire en Méditerranée*, Paris : Karthala.
- Quinn J.C. (2018), *In Search of the Phoenicians*, Princeton: University Press (tr. fr. À la recherche des Phéniciens, Paris: La Découverte, 2019).
- Ribichini S. (1983), Mito e storia. L'immagine dei Fenici nelle fonti classiche, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi fenici e punici*, Roma: C.N.R., 443-48.
- Ribichini S. (1985), *Poenus Advena. Gli dèi fenici e l'interpretazione classica*, Roma: C.N.R.
- Ribichini S. (1995), Les Phéniciens à Rhodes face à la mythologie classique. Ruses, calembours, prééminence culturelle, in *Actes du III<sup>e</sup> Congrès International d'Etudes phéniciennes et puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, II, Fantar M.H., Ghaki M. [eds], Tunis : Institut National du Patrimoine, 341-47.
- Ribichini S. (1999), Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici, in *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort (Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997)*, Bonnet C., Motte A. [eds], Brussels, Rome : Academia Belgica, 149-77.
- Ribichini S. (2006), Religione e storia. Il Mediterraneo antico, in *Teoria de la Historia de las religiones) las escuelas recientes*, Marín Ceballos M.C., San Bernardino J. [eds], Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 11-52.
- Ribichini S. (2019), Kadmos the Phoenician and the Illyrian Landscape. Some Recent Mythological Approaches, in *Interconnections in the Mediterranean through Time: Montenegro and Italy*, Alberti L. [ed.], Roma: C.N.R., 49-66.
- Ribichini S. (2022), L'arpentage de Didon, ou le découpage de l'espace bovin. Réflexions en marge du colloque ‘Calculus of Variations. Back to Carthage. Conference in Honor of Andrea Braides on the Occasion of his 60<sup>th</sup> Birthday’. Carthage, May 1620 2022, *Cartagine. Studi e Ricerche*, 7, doi: 10.13125/caster/5285, <http://ojs.unica.it/index.php/caster/>.
- Ribichini S. (2023), Aux origines du savoir-faire, en Phénicie. Les inventeurs de la culture chez Philon de Byblos et d'autres récits de fondation, in *Autochtonie II. Les savoir-faire autochtones dans le Maghreb et en Méditerranée occidentales, depuis l'antiquité aux époques modernes : originalité, mutations*, Kallala N. et al. [eds], Tunis : Tunis : Centre des Arts, de la Culture et des Lettres “Ksar Said”, 277-96.
- Rocchi M. (1989), *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Roma: L'erma di Bretschneider.

- Rudebusch G. (1990), Does Plato Think False Speech is Speech?, *Noûs*, 24, 599-609.
- Sandy G.N. (1979), Notes on Lollianus' Phoenikika, *The American Journal of Philology*, 100, 367-76 (*non vidi*).
- Sarr P. 2010), Discours sur le mensonge de Platon à saint Augustin: continuité et rupture, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 36/2, 9-29.
- Scheid J., Svenbro J. (1985), La ruse d'Élissa et la fondation de Carthage, *Annales E.S.C.*, 40,2, 328-42.
- Silué F. (2014), Le philosophe-roi: entre vérité et mensonge dans la *République* de Platon, *Revue scientifique du Cerphis*, 12, 101-15.
- Stephens S.A., Winkler J.J. (1995) [eds], *Ancient Greek Novels: The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Princeton: Legacy Library (*non vidi*).
- Versluys M.J. (2012), Préface. Anchoring the Global into the Local. The Phoenician History of Herennius Philo of Byblos as an Adventure in Postclassicism, in Delalonde (2021), 13-26.
- Xella P. (1976), Recensione di A. Henrichs, «Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans», *Rivista di Studi Fenici*, 4, 111-13.
- Xella P. (2007), Sabatino Moscati e gli studi fenici: prima e dopo, *Rivista di Studi Fenici*, 35, 123-27.
- Xella P. (2014), “Origini” e “identità”: riflessioni sul caso dei Fenici, *Mélanges de l’École Française de Rome, Antiquité*, 126, 381-91.

## Riassunto /Abstract

*Sommario:* Chi furono i Fenici, nei miti greci? L'esame della rappresentazione dei personaggi “fenici” in alcuni casi di studio, tratti in particolare da Omero, Erodoto, Platone, Ergia di Rodi e Filone di Biblo, consente di sviluppare alcune riflessioni sulle aporie degli scrittori antichi e di qualche approccio moderno alla “questione fenicia” aperta nel 1963 da Sabatino Moscati. Esso invita alla cautela nell'utilizzazione dei dati mitici in sede storiografica, suggerisce i rischi da evitare e i percorsi da privilegiare.

*Abstract:* Who were the Phoenicians, in Greek myths? The representation of these people in five case studies (Homer, Herodotus, Plato, Ergias of Rhodes, and Philo of Byblos) allows us to propose a few reflections on the aporias of the ancient writers and some modern approaches to the “Phoenician question” launched in 1963 by Sabatino Moscati. The examination also urges caution on the use of mythical data in historiography, and suggests both the risks that are to be avoided and the paths that are to be favoured.

*Parole chiave:* Tirii, Sidonii, Fenici, Cartaginesi, Cadmo, Africa, Libia, mitologia classica, Omero, Platone, Erodoto, Ergia di Rodi, Filone di Biblo, Sabatino Moscati.

*Keywords:* Tyrians, Sidonians, Phoenicians, Carthaginians, Cadmus, Africa, Libya, Classical Mythology, Homer, Plato, Herodotus, Ergias of Rhodes, Philo of Byblos, Sabatino Moscati.

Come citare questo articolo / *How to cite this paper*

Sergio Ribichini, Aporie del mito greco e lineamenti della questione fenicia, *CaStEr* 8 (2023), doi: 10.13125/caster/5758, <http://ojs.unica.it/index.php/caster/>