

L'APOLLODORO DI FRAZER. RICOSTRUZIONE DI UN'EDIZIONE E DELLA SUA FORTUNA

ABSTRACT. The edition of the *Library* published by James George Frazer in the 1921 is still a reference edition in the English-speaking countries and played an important role in the reception of Apollodorus's work, that has not been completely recognised. At the same time, scholars consider the introduction to this edition an important document to reconstruct the thought of the Scottish anthropologist since it contains the last reflection on the nature of the myths written by him. In the first part of the article, by taking in account the entire work (e.g. notes and appendices) I'll revise the previous opinion that considers this work a reversion to an intellectualistic approach to the myth and a withdrawal from the euhemeristic and ritualist theories and a renouncement to a unitary vision of the myth. I'll show that the euhemerism adopted by Frazer derived from the influence of Schliemann's archaeological discoveries and from the current debate on the nature of the Greek heroes and that it doesn't contrast with an intellectual approach. Also, the attention paid to the role played by the bards, underlined by the category of folk tales, can be inserted in a global reflection of the myth. However, I'll show that this reflection, with its criticism to the ritualistic theories, doesn't imply a real reconsideration of the theoretical frame of the Golden Bough, as shown by the notes to the text. In the second part, I'll argue that Frazer's decision to enrich the edition with long notes with *loci paralleli* and his presentation of the mythographer as an ingenuous and faithful compiler of previous good sources, contributed significantly to the success of the *Library* in the XX century, but, at the same time, determined an oversimplified use of this text as a reference work not different from modern encyclopaedic mythological dictionary.

KEYWORDS. Myth, Mythography, ps. Apollodorus, Frazer, Euhemerism, Folk-tales.

Introduzione

L'edizione della *Biblioteca* pseudoapollodoriana di James George Frazer per la *Loeb Classical Library* segna un momento decisivo nella

ricezione moderna dell'opera. Per la prima volta¹ veniva, infatti, offerto agli studiosi un agile strumento di consultazione che affiancava al testo greco una traduzione in inglese e un ampio corredo di note. Queste caratteristiche che ne fanno ancora oggi l'edizione di riferimento, almeno in ambito anglosassone². A differenza di quanto accaduto a molte opere antropologiche di Frazer, da cui gli studi successivi hanno presto preso le distanze, questa edizione ha finito per condizionando la ricezione della *Biblioteca* nei decenni successivi.

Allo stesso tempo, l'opera costituisce un'importante testimonianza per valutare la produzione tarda del suo autore. Di ciò si avvide Ackerman, cui si deve la principale monografia dedicata alla

¹ Per quanto riguarda l'edizione critica del testo dello ps. Apollodoro, l'opera di riferimento continuò a essere *Apollodori Bibliotheca (Mythographi Graeci, vol. I)*, a cura di R. WAGNER, Teubner, Lipsiae 1894. Nel secolo XIX erano state stampate alcune traduzioni della *Biblioteca* in altre lingue: in francese *Bibliothèque d'Apollodore l'Abénien*, a cura di E. CLAVIER, Delance, Paris 1805, in italiano *Biblioteca di Apollodoro ateniese*, a cura di G. COMPAGNONI, Sonzogno, Milano 1826, in tedesco *Apollodor's mythologische Bibliothek*, a cura di Ch. G. MOSER, Metzler, Stuttgart, 1828. Tutte queste traduzioni sono precedenti alla scoperta e alla pubblicazione delle *Epitomi*. L'edizione di Frazer è, dunque, la prima traduzione della *Biblioteca* nella sua forma più completa, oltre a essere la prima in inglese. Per quanto concerne le note esegetiche, il testo di riferimento era, invece, *Apollodori Atheniensis Bibliothecae libri tres et fragmenta*, a cura di CH-G. HEYNE, Dieterich, Goettingae 1782-1783.

² Al momento non vi sono altre edizioni in cui il testo greco sia stampato accanto a una traduzione in lingua inglese, l'unica parziale eccezione è offerta in S. IRELAND, *Apollodorus. The Argonauts & Herakles*, Duckworth, Waucunda 1988, che però contiene solo le sezioni della *Biblioteca* dedicate agli Argonauti e a Eracle. Di traduzioni integrali in lingua inglese non accompagnate dal testo greco ne sono comparse varie: *Apollodorus. The Library of Greek Mythology*, a cura di K. ALDRICH, Coronado Press, Lawrence (Kansas) 1975; *Gods and Heroes of the Greeks: the Library of Apollodorus*, a cura di M. SIMPSON, University of Massachusetts Press, Amherst 1976; *Apollodorus. The Library of Greek Mythology*, a cura di R. HARD, Oxford University Press, Oxford 1998; *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae*, a cura di R. SCOTT SMITH, S. M. TRZASKOMA, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2007. Le traduzioni di Hard e Scott Smith, Trzaskoma, in particolare, si segnalano in quanto accompagnate da lunghe introduzioni aggiornate e da un buon corredo di note.

vita e al pensiero di Frazer³; la sua attenzione si è, però, concentrata in maniera pressoché esclusiva su di un passaggio contenuto nelle pagine introduttive. In queste l'antropologo scozzese trattava la questione relativa alla natura dei racconti mitici, offrendone una definizione pluralistica, che è stata considerata la prova della sintesi mai avvenuta tra le diverse teorie del mito formulate nel corso dei suoi studi e coesistenti all'interno delle tre edizioni di *The Golden Bough*⁴.

L'influenza esercitata da questa edizione all'interno degli studi relativi allo ps. Apollodoro e la sua contestualizzazione all'interno della produzione frazeriana sono due questioni strettamente relate, che necessitano oggi di una riconsiderazione. Un esame dell'opera nella sua interezza offre ulteriori spunti che permettono di approfondire e, in certi casi, correggere le valutazioni di Ackerman. Allo stesso tempo, i risultati ottenuti da due decenni ricchi di edizioni e studi relativi ai mitografi antichi⁵ ci inducono a riconsiderare alcuni assunti sulla natura della *Biblioteca* che la critica ha comunemente adottato proprio in ragione dell'influenza esercitata dall'Apollodoro di Frazer.

Nella prima parte di questo studio, sarà indagato il contenuto dell'introduzione all'edizione, e, in particolare, la definizione di "mito" ivi contenuta, sulla quale si è concentrata l'attenzione della critica. Osserveremo come tale definizione si inserisca in un più ampio discorso dedicato ai racconti mitologici in cui predomina una visione "evemerista", che risponde agli orientamenti assunti dal coevo dibattito sulla natura e l'origine degli eroi greci. Allo stesso tempo, si avrà modo di esaminare un'altra questione sollevata dalle pagine introduttive alla *Biblioteca*, vale a dire il rifiuto della visione

³ R. ACKERMAN, *J.G. Frazer: his life and work*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 234-235; pp. 278-283.

⁴ Le riflessioni di Ackerman sono state riprese e ampliate da F. DEI, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce 1998 e C. BONNET, *L'Apollodore de James George Frazer*, in «Pallas» LXXXI, 2009, pp. 143-154.

⁵ Cf. nota 98; 99,

ritualista del mito, esplicitato da Frazer in una nota, più volte citata⁶. Per apprezzare la reale portata di un siffatto rifiuto, si prenderà in esame il modo in cui i vari miti sono effettivamente analizzati all'interno delle note al testo; una parte, questa, trascurata dai precedenti studi, ma che offre notevoli spunti per valutare la riflessione dello studioso a cavallo tra secondo e terzo decennio dello scorso secolo.

Nella parte conclusiva, si cercherà di evidenziare l'importanza che l'edizione di Frazer ha avuto nella successiva ricezione della *Biblioteca*. Essa ha costituito, e in parte continua a costituire, una sorta di "reference book" di mitologia greca, in ragione delle raccolte di varianti e dei confronti tra diverse narrazioni mitiche che costellano le ampie note al testo. Osserveremo, tuttavia, come un siffatto adattamento dell'opera dello ps. Apollodoro alla forma di un moderno manuale mitologico, insieme alle considerazioni introduttive relative al testo e al suo autore, abbiano favorito e legittimato nei decenni successivi un approccio che tende a considerare il mitografo un compilatore di grado zero. In tal senso, i singoli racconti sono stati, spesso, analizzati come la semplice copia di tradizioni più antiche, senza valutare la funzione da essi svolta nell'economia generale dell'opera e il possibile intervento plasmatore dello ps. Apollodoro, aspetti su cui gli studi più recenti hanno giustamente richiamato l'attenzione.

1. *Frazer e la Biblioteca*

1.1. *Frazer e gli studi classici*

Il contesto biografico e intellettuale in cui si inserisce l'edizione della *Biblioteca* è stato ampiamente presentato da Ackerman⁷ e Bonnet⁸, e,

⁶ *Apollodorus, The Library*, a cura di J. G. FRAZER, Loeb, London - New York 1921, p. xviii n. 1, d'ora in poi citato come FRAZER, *The Library*.

⁷ ACKERMAN, *J. C. Frazer cit.*

⁸ BONNET, *L'Apollodore cit.*

pertanto, mi limiterò a riassumere i dati principali. La pubblicazione della *Biblioteca* segna una sorta di ritorno allo studio dei testi antichi, che troverà il suo culmine con l'edizione dei *Fasti* di Ovidio, di otto anni più tarda⁹. Frazer, come è noto, aveva ricevuto una formazione da classicista a Cambridge¹⁰, ed era già ampiamente conosciuto come studioso di testi antichi grazie al poderoso commento alla *Periegesi* di Pausania, da lui stampato nel 1897¹¹. Il passaggio agli studi antropologici era stato progressivamente maturato durante proprio durante la lunga gestazione di quest'opera. Questo mutamento di interessi non comportò, comunque, un abbandono dei testi antichi: la sua stessa opera maggiore, vale a dire *The Golden Bough*, prendeva le mosse dal tentativo di spiegare un rito romano di epoca imperiale. L'interesse dell'antropologo si rivolgeva, tuttavia, all'individuazione di quegli elementi che, nella prospettiva evolucionistica da lui adottata, apparivano come il persistere, all'interno delle evolute civiltà classiche, di superstizioni rinvenibili anche presso i popoli allora detti "primitivi". E, effettivamente, nei tre commenti dei testi classici da lui curati, si possono incontrare molte lunghe note dedicate alla comparazione antropologica.

Non sarebbe, comunque, corretto limitare a questo singolo aspetto le opere del Frazer antichista. Egli analizza il testo degli autori latini e greci mostrando una notevole attenzione nel ricostruirne il contesto storico e culturale. L'edizione di Pausania, per esempio, si inserisce pienamente nel dibattito filologico dell'epoca, segnalandosi per le lunghe descrizioni geografiche e per l'attenzione al dato archeologico aggiornato¹². Anche l'evidenza testuale non era accettata

⁹ *Publius Ovidius Naso, Fastorum Libri sex*, a cura di J.G. FRAZER, Macmillan, London 1929.

¹⁰ Questa formazione era culminata con una tesi sull'epistemologia di Platone, pubblicata solo nel 1930, e la traduzione della *Guerra Giugurtina* (1884).

¹¹ *Pausanias, Description of the Greece*, a cura di J.G. FRAZER, Macmillan, London, 1897.

¹² Sul Pausania di Frazer si veda S. MACCORMACK, *Pausanias and his commentator Sir James George Frazer*, «CRJ» II, 2010, pp. 287-310.

passivamente: sebbene egli evitasse una reale recensione della tradizione manoscritta, non si ritraeva di fronte alla possibilità di avanzare delle proposte di lettura autonome.

1.2. *L'edizione della Biblioteca*

Le ragioni che spinsero Frazer a scegliere di dedicarsi alla *Biblioteca* al termine del primo conflitto mondiale non sono del tutto chiare. È stato, comunque, notato come il breve elenco di opere, proposte da Frazer come possibili oggetto di interesse all'amico Rouse, direttore della *Loeb Classical Library*¹³, mostri una certa predilezione per i testi che, come la *Biblioteca*, offrono una sintesi di una lunga tradizione stratificatasi nel corso del tempo¹⁴.

L'edizione occupò Frazer per circa due anni e mezzo e si può considerare già conclusa il 5 aprile 1921, giorno cui data l'introduzione. I due volumi sono formati da poco più di mille pagine e rappresentano, pertanto, un'opera dalle dimensioni piuttosto ridotte, se paragonate agli altri commenti da lui pubblicati. Questa brevità si giustifica solo in parte con i limiti imposti dall'editore: essi non spiegano, infatti, le ragioni per le quali il risultato finale apparve allo stesso Frazer modesto e insoddisfacente¹⁵. Si può, invece, osservare come la materia narrativa dello ps. Apollodoro non offrisse le stesse possibilità di indagine che l'antropologo aveva trovato in Pausania e avrebbe, poi, rinvenuto nei *Fasti* di Ovidio. La straordinaria ricchezza ed eterogeneità di notizie fornite dal Periegeta permetteva un approfondimento del dato storico-archeologico ben maggiore di

¹³ Cf. ACKERMAN, J. G. *Frazer cit.*, 1987, pp. 278-281.

¹⁴ Cf. BONNET, *L'Apollodore cit.*, p. 147.

¹⁵ ACKERMAN, J. G. *Frazer cit.*, p. 282 cita una lettera del 21 Agosto 1921 indirizzata a Gosse, autore di una recensione positiva della sua edizione della *Biblioteca*. In questa lettera Frazer definisce la sua edizione una "wretched creature".

quanto ne richiedesse la *Biblioteca*. Le poche note propriamente storico-erudite, presenti nell'edizione di Apollodoro, se da un lato sono una prova della notevole influenza del commento maggiore frazeriano su quello minore, dall'altro appaiono in questo secondo contesto giustificate da legami piuttosto pretestuosi¹⁶. Si potrebbe avanzare la medesima considerazione anche in rapporto alle sporadiche descrizioni paesaggistiche, che, invece, costellavano il commento a Pausania, palesando un gusto riconducibile a influenze "romantiche"¹⁷. In questo caso, tuttavia, una loro possibile giustificazione potrebbe essere individuata nell'importanza che Frazer attribuiva al paesaggio nell'atto creativo del mito¹⁸. Allo stesso tempo, se Frazer poteva certamente credere di riconoscere in molti miti la traccia di usi e pratiche esistenti anche presso altri popoli, la quasi totale assenza nell'opera del mitografo di ogni esplicito riferimento al mondo extra mitico, a differenza del testo di Pausania, limitava anche le possibilità di comparazione¹⁹.

Da queste considerazioni emerge l'influenza esercitata su quest'opera dal commento a Pausania, essa è, però, solo uno degli elementi che permettono di collocare l'edizione della *Biblioteca* all'interno della produzione di Frazer. Questa edizione fa seguito alla terza e definitiva edizione di *The Golden Bough* e si situa, quindi,

¹⁶ Si pensi alla nota dedicata alla "narrow road" dove Edipo incontrò e uccise suo padre (vol. I p. 345, n. 3). Frazer riprende il suo commento a Pausania (vol. v pp. 231-232), ma se in quell'opera la collocazione geografica reale di questo luogo corrisponde agli effettivi interessi del Periegeta, nel commento allo ps. Apollodoro tale discussione non arricchisce realmente la comprensione del testo del mitografo.

¹⁷ Cfr. R. CRAWFORD, *Frazer and Scottish Romanticism*, in R. FRASER (a cura di), *Sir James George Frazer and the Literary Imagination*, Macmillan, London 1990, p. 24 ha parlato di un "romanticismo topografico". Sul "romanticismo sotterraneo" di Frazer si veda ACKERMAN, J. G. *Frazer cit.*, p. 13.

¹⁸ Cfr. ACKERMAN, J. G. *Frazer cit.*, p. 235.

¹⁹ L'unico evento storico citato dal mitografo è la guerra focidese (*Ep.* 6, 22). Cfr. HARD, *Apollodorus cit.*, p. xi.

nella fase matura dell'opera dello studioso, una fase di cui la critica ha spesso sottolineato la scarsa originalità²⁰. Le pubblicazioni di questo periodo si limitavano, per lo più, a presentare una ampia collezione di evidenze relative a un tema specifico, organizzata semplicemente secondo un principio geografico, non diversamente da quanto si ritrova, in scala minore, nelle appendici alla *Biblioteca*. Gli argomenti studiati all'interno di queste opere, che in gran parte corrispondono a quelli che erano stati gli interessi di tutta la produzione dello studioso, affiorano ripetutamente nelle note allo ps. Apollo: la paura degli spiriti dei morti studiata già in *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (1913-1914) e poi ripresa in *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (1933-1936), le pratiche matrimoniali endogamiche studiate in un noto capitolo di *Folk-lore in the Old Testament* (1918)²¹. Anche le note che sottolineano il ricordo di una scansione ciclica del tempo in rapporto a certi contesti rituali²² manifestano un interesse che da tempo faceva parte della ricerca dell'antropologo, ma che troverà la sua piena realizzazione solo nel commento dei *Fasti*.

Il quadro teorico e concettuale in cui l'edizione della *Biblioteca* si colloca è, però, fornito dalla terza edizione del *Golden Bough*, i cui libri e, in particolare, *Attis, Adonis and Osiris* e *The Perils of the Soul*, appaiono costantemente citati nelle note al testo dello ps. Apollo-

²⁰ Cfr. R. ACKERMAN, *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Routledge, London – New York, 1991. p. 59.

²¹ Proprio quest'ultima opera, peraltro, oltre a essere il libro più importante scritto da Frazer in questa fase, è più volte richiamato nell'edizione della *Biblioteca*. Al contrario non è mai citato *Totemism and Exogamy* (1910). Questa assenza si spiega in ragione del rifiuto di poter impiegare la categoria del totemismo per spiegare racconti e pratiche della Grecia antica, un rifiuto espresso da Frazer proprio nelle conclusioni a *Totemism and Exogamy* (v. iv p. 13).

²² Si vedano la nota dedicata al ciclo temporale costituito dal periodo in cui Eracle avrebbe compiuto le sue fatiche (vol. i, pp. 218-219, n.1), o quella in cui è ipotizzato che la punizione di Apollo corrisponda al "lungo anno" (vol. ii, p. 19, n. 1).

doro. Non è sorprendente, dunque, che molte annotazioni del commentatore riguardino il tema del sacrificio e i riti magici di tipo agricolo. Per esemplificare fino a che punto il commento riprenda e segua fedelmente il contenuto dell'opera maggiore si può richiamare la breve nota dedicata all'uccisione del capro nel culto di Dioniso²³. In non più di sette righe Frazer riassume fedelmente diverse pagine contenute in due diverse sezioni dei volumi *Spirits of the corn and the wild*²⁴, ripercorrendo i passaggi più significativi della propria riflessione intorno al tema del sacrificio del dio: 1) la rappresentazione di Dioniso nella forma di un capro o di un toro, quali incarnazioni dell'idea di fertilità, 2) il fatto che i suoi fedeli entrassero in comunione con lui divorando capre e tori vivi 3) il rifiuto della spiegazione che imputava il sacrificio del capro al fatto che l'animale danneggiasse le vigne, considerata come una costruzione secondaria.

1.3. Frazer e il mito

Il contenuto delle note si lascia, dunque, inserire all'interno dei quadri teorici cui Frazer era giunto nelle sue opere maggiori, sebbene, come vedremo, non siano assenti elementi di originalità. La parte dell'opera in cui la sua riflessione sembra giungere a risultati inediti è, piuttosto, costituita da alcune pagine dell'introduzione, in cui sono definiti i racconti mitologici presenti nella *Biblioteca*. Si tratta dell'ultima occasione in cui l'autore si esprime riguardo la natura dei miti; in particolare, la definizione di essi come "*mistaken explanations of phenomena, whether of human life or external nature*" (vol. I, p. xxvii) è apparsa agli studiosi di Frazer come l'espressione di un definitivo ritorno a una visione cognitivista²⁵ e, al contempo, di

²³ Vol. I, p. 320 n. 4.

²⁴ Vo. I, pp. 12 sg.; vol II, pp. 1 sg.

²⁵ I termini "cognitivismo" e "cognitivista" sono utilizzati in questo articolo per tradurre l'inglese "cognitivism" e non rinviano alle categorie della moderna

un regresso rispetto al movimento che lo aveva condotto ad avvicinarsi a un approccio evemerista, oltre che di un completo allontanamento dal ritualismo. Proprio la nota che fa seguito alla definizione di mito esprime un giudizio riduttivo nei confronti delle teorie ritualiste, accusate di una sorta di miopia²⁶. I miti nati effettivamente per spiegare un rito sarebbero un numero estremamente esiguo²⁷. Sebbene l'unica opera citata come emblematica della visione ritualista sia uno studio di Felix Sartiaux²⁸ sulle teorie del modernista francese Alfred Loisy, è difficile non pensare che, indirettamente, la nota possa riferirsi anche a figure quali Jane Harrison e più in generale alla scuola di Cambridge²⁹.

Al contempo, la definizione cognitivista di mito come una spiegazione errata di fenomeni umani o naturali non si estende all'interezza dei racconti mitologici, ma è riservata solo a uno dei diversi tipi di racconti che compongono la materia della *Biblioteca*. Tale definizione ha, quindi, un valore parziale e non esclude altre spiegazioni come quella evemerista, un fatto sottovalutato dai precedenti studi. Nell'introduzione alla *Biblioteca* lo studioso ricorda: 1) i miti veri e propri che, come si è detto, sarebbero i racconti nati per spiegare fe-

psicologia cognitiva. Gli studiosi di Frazer usano la categoria di "cognotivism", per indicare la visione propria di Frazer per cui all'origine dei riti e dei miti delle popolazioni "primitive" vi sarebbe un tentativo di comprendere intellettualmente il mondo. Usando tale traduzione, seguo quanto già presente in DEI, *La discesa* cit.

²⁶ *By a curious limitation of view some modern writers would restrict the scope of myths to ritual, as if nothing but ritual were fitted to set men wondering and meditating on the causes of things* (vol. i, p. xxviii n.1).

²⁷ *No doubt some myths have been devised to explain rites of which the true origin was forgotten; but the number of such myths is small, probably almost infinitesimally small, by comparison with myths which deal with other subjects and have had another origin* (vol. i, p. xxviii, n.1).

²⁸ F. SARTIAUX, *La philosophie de l'histoire des religions et les origines du Christianisme dans le dernier ouvrage de M. Loisy*, «Revue du Mois» Settembre-October, 1920, p. 15.

²⁹ Si veda più avanti.

nomeni naturali e umani, 2) le leggende, che sarebbero tradizioni relative a personaggi realmente vissuti o che raccontano eventi che si presumono siano accaduti in luoghi reali³⁰, 3) i *folk-tales*, che sarebbero racconti puramente fantasiosi aventi come scopo l'intrattenimento dell'uditore, senza alcuna pretesa di essere creduti³¹.

Tale pluralità di categorie è stata giudicata dagli studiosi una rinuncia da parte dell'antropologo a trovare una sintesi tra le diverse teorie sul mito che convivono nelle sue opere³². La classificazione dello studioso corrisponderebbe alla eterogeneità delle affermazioni coesistenti all'interno di *The Golden Bough*, le quali rinviano talvolta a concezioni evemeriste, altre volte a quelle intellettualiste o ritualiste³³. Rispetto al quadro che emerge dalle opere precedenti, la categoria dei *folk-tales* sembra prendere il posto dell'approccio ritualista, relegato, come si è visto, a una posizione del tutto marginale³⁴. Gli studiosi che hanno pensato di poter vedere in questa categoria un riconoscimento da parte dell'antropologo scozzese della dimensione estetica del mito³⁵, si sono rammaricati per il fatto che un siffatto spunto non abbia trovato un adeguato approfondimento nell'effettiva analisi dei racconti dello ps. Apollodoro.

Quest'ultimo punto di vista deve, però, essere, in parte, corretto, in quanto la categoria di *folk-tales*, non è del tutto assente dalle note

³⁰ *By legends I understand traditions, whether oral or written, which relate the fortunes of real people in the past, or which describe events, not necessarily human, that are said to have occurred at real places* (vol. i, p. xxviii-xxix).

³¹ *By folk-tales I understand narratives invented by persons unknown and handed down at first by word of mouth from generations to generations, narratives which, though they profess to describe actual occurrences, are in fact purely imaginary, having no other claim than the entertainment of the bearer and making no real claim on his credulity.* (vol. i, p. xxix).

³² Cfr. ACKERMAN, *J. G. Frazer* cit., pp. 234-235.

³³ Cfr. ACKERMAN, *The myth* cit., pp. 53-54.

³⁴ Tracce di elementi folklorici, secondo Frazer, si troverebbero nel mito di Meleagro, Melampo, Medea, Glauco, Perseo, Peleo e Teti (vol. i, p. xxxi).

³⁵ Cfr. Dei, *La discesa* cit., pp. 106-107.

al testo³⁶ e, soprattutto, gioca un ruolo piuttosto importante all'interno delle appendici. In alcune di esse la confusa raccolta di racconti provenienti da tutte le parti del mondo³⁷ si giustifica con la pretesa di spiegare il significato di un mito greco³⁸, grazie al confronto con erronee credenze³⁹ diffuse presso altre civiltà⁴⁰, secondo la legge dell'analogia di Mannhardt⁴¹. In altri casi, tuttavia, Frazer rinuncia a ogni sforzo esegetico, e il raffronto con le più svariate tradizioni popolari lo porta a ribadire il ruolo svolto dalla pura creazione fantastica dei narratori anche all'interno della mitologia greca⁴². Sono, così, ricondotti alla categoria di *folk-tales* non solo l'incontro tra

³⁶ Cfr. vol. ii, p. 65, n.1.

³⁷ Non tutte le appendici hanno un carattere marcatamente comparatista. Nel caso della quarta appendice, dedicata a Melampo, Frazer si concentra maggiormente sulle varianti del mito greco, fornendo solo nella parte finale una rapida rassegna di altri racconti popolari in cui gli uccelli sono chiamati a raccolta per un consulto.

³⁸ Il confronto con una moderna leggenda greca, per esempio, spinge Frazer a proporre una ricostruzione del mito di Peleo e Teti non attestata nei testi antichi (vol. ii, pp. 383 sg.)

³⁹ Il giudizio dispregiativo di Frazer nel confronto delle pratiche dei "selvaggi" è palesato al termine della nona appendice dedicata ai gemelli. Per l'antropologo scozzese le diverse "superstizioni" dei "selvaggi" sul parto gemellare sono tutte "prive di fondamento", anche se si distinguono tra loro per il grado di nocività (vol. ii, pp. 382-383).

⁴⁰ Si prenda ad esempio la prima appendice. I miti di Demetra, Teti e Iside che passano sul fuoco, rispettivamente, Demofonte, Achille e il figlio del re di Biblo sono spiegati in base a un costume di porre i neonati sopra il fuoco per salvaguardarli dagli spiriti malvagi. Questa spiegazione non è presente nei testi greci, ma è loro attribuita alla luce delle ragioni addotte per simili pratiche nella Scozia antica (vol. ii, p. 313).

⁴¹ Cfr. Ackerman, *The myth* cit., p. 49.

⁴² È il caso della appendice dedicata alla Rocce cozzanti. Dopo aver passato in rassegna diversi racconti popolari russi, rumeni, eschimesi e della Grecia moderna, Frazer respinge l'interpretazione solare del mito delle Simplegadi, così come quella razionalistica che vi riconosceva il ricordo di un incontro di qualche marinaio con un iceberg. Queste rocce prodigiose sarebbero, piuttosto, la creazione della fantasia di un cantastorie. Tutto il racconto del viaggio della nave Argo avrebbe, infatti, il sapore di una leggenda popolare (vol. ii, p. 358).

Peleo e Teti⁴³, ma anche quello di Odisseo e il Ciclope⁴⁴ e persino il viaggio della nave Argo⁴⁵.

Proprio in queste pagine, Frazer ha modo di riflettere sul funzionamento della fantasia umana in modo più esteso di quanto non accada nell'introduzione. In particolare, nell'ultima appendice dedicata all'incontro tra Odisseo e il Ciclope, l'antropologo contesta chi, come i Grimm, vorrebbe attribuire idee filosofiche o mistiche al popolo semplice. Per Frazer Polifemo e le creature a lui simili, che si incontrano in tanti racconti, sarebbero le creazioni della libera immaginazione di un cantastorie che aveva come desiderio quello di suscitare meraviglia nel suo pubblico⁴⁶. L'edizione della *Biblioteca* si conclude di fatto con il riconoscimento dell'autonomia della fantasia poetica rispetto a scopi pratici o a interessi speculativi; ciò contrasta con l'approccio cognitivista che contraddistingue gran parte della produzione frazeriana. La frase che pone termine alle appendici e, quindi, all'intera opera evidenzia come non tutto il pensiero dell'uomo antico fosse rivolto a interrogare gli enigmi dell'universo, ma come, a volte, questi volesse semplicemente alleviare le tensioni e la monotonia del quotidiano attraverso la fantasia⁴⁷.

Una siffatta evidenza "folklorica", la cui origine non risiederebbe in reali credenze o pratiche, ma in un semplice gioco dell'immaginazione, sfuggendo all'evoluzionismo cognitivista, obbliga Frazer a interrogarsi sulle ragioni che possono giustificare comuni creazioni della fantasia umana in civiltà diverse. Se nel caso del mito del Ciclope, il modello genealogico di una comune discendenza può appa-

⁴³ Vol. ii, p. 388.

⁴⁴ Vol. ii, p. 455.

⁴⁵ Vol. ii, p. 358.

⁴⁶ Vol. ii, p. 455. Come vedremo, il ruolo che lo studioso attribuisce qui ai cantastorie è chiamato in causa anche in rapporto alla nascita di quel tipo di racconti mitici che Frazer inerisce nella categoria delle leggende eroiche.

⁴⁷ *Early man was not for ever pondering about the enigmas of the universe; he, like ourselves, had doubtless often need to relax the strain and to vary the monotony of ordinary life by excursions into the realm of fancy.* (vol. ii, p. 455).

rirgli credibile⁴⁸, nel caso del mito di Fetonte le somiglianze con alcuni racconti degli indiani d'America portano l'antropologo a non escludere del tutto la possibilità che si tratti di creazioni indipendenti⁴⁹.

Per poter valutare appieno il valor di tali riflessioni bisognerebbe verificarne la possibile presenza anche nelle opere successive dello studioso scozzese. L'idea di una creazione immaginativa popolare certamente tradisce quel "romanticismo" che la critica ha rilevato nella concezione letteraria e artistica di Frazer, ma, in questo caso, deve aver trovato uno spunto puntuale nella lettura dell'imponente studio sui racconti dei Grimm di Bolte – Polívka⁵⁰. Proprio l'influsso di questo lavoro può, infatti, spiegare l'assenza della categoria dei *folk-tales* dal commentario vero e proprio: Frazer ammette, infatti, di aver saputo della sua pubblicazione troppo tardi per farne uso nelle note⁵¹.

L'esame dello spazio dedicato ai *folk-tales* all'interno dell'edizione della *Biblioteca* invita, comunque, a porre in questione la visione per cui quest'opera rappresenterebbe una monolitica riaffermazione delle teorie intellettualiste. Una considerazione dell'intera opera mo-

⁴⁸ *So close is the resemblance between the various versions of the tale that they must all apparently be derived from a common original, whether that original was the narrative in the Odyssey, or, more probably, a still older folktale which Homer incorporated in his epic.* (vol. ii, p. 404).

⁴⁹ Di fronte alla duplice possibilità che il racconto greco e quelli degli Indiani d'America siano creazioni indipendenti o, che, al contrario le somiglianze siano dovute all'influenza degli Europei, e dipendano, dunque, da una conoscenza indiretta da parte degli Indiani del mito di Fetonte, Frazer preferisce non prendere posizioni, non rifiutando, pertanto, la legittimità di entrambe le opzioni: *Whether the remarkable resemblances between the Greek and the Indian versions of the tale are to be explained as due to independent invention or to European influence, is a question which, so far as I know, there is no evidence to determine, and on which therefore it would be rash to pronounce an opinion.* (vol. ii, p. 394).

⁵⁰ J. Bolte - G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm*, Theodor Weicher, Leipzig 1913.

⁵¹ Vol. i, p. xxxii, n. 1.

stra come le osservazioni svolte dagli studiosi di Frazer non abbiano esaurito gli spunti di riflessione che essa offre. Vedremo, in particolare, come un esame complessivo del contenuto dell'introduzione possa correggere, almeno in parte, l'idea che questo testo rappresenti un allontanamento rispetto all'evemerismo delle opere precedenti. Allo stesso tempo l'esame delle note rivelerà come il rifiuto dell'ritualismo non significhi un sostanziale mutamento dell'impianto teorico su cui era costruita l'opera maggiore dell'autore e che, in molti casi, faceva ricorso a spiegazioni che si potrebbero definire ritualistiche⁵².

1.4. *Frazer e l'evemerismo.*

La definizione di mito e la distinzione dei racconti mitici in tre diverse categorie, lungi dall'esaurire la riflessione sulla questione premissa da Frazer all'edizione, sono seguite da una più lunga sezione dedicata al contenuto mitologico della *Biblioteca*, che non è stata ancora adeguatamente esaminata.

Secondo l'antropologo scozzese, lo ps. Apollodoro offrirebbe una sorta di storia del mondo, che dall'epoca puramente mitica conduce il lettore fino a confini della storia. Al termine di questo percorso di avvicinamento si potrebbero scorgere i reali attori che si celano die-

⁵² È stato riconosciuto come lo schema frazeriano che poneva la magia come primo stadio dell'evoluzione umana comportasse una lettura dei riti nel senso di azioni magiche (cfr. ACKERMAN, *The myth* cit., p. 63). Il rapporto tra riti e miti a essi connessi prevedeva, pertanto, la precedenza dei primi sulle seconde. Queste storie dovevano essersi originate dalle azioni rituali e quindi, spiegarsi a partire da esse. Va comunque detto che, a differenza di Smith che credeva che tali storie effettivamente contenessero il significato ultimo dell'azione rituale, per Frazer esse erano delle mere giustificazioni secondarie che non gettavano luce sul vero significato di tali azioni (cfr. R. FRASER, *The making of the Golden Bough. The origins and growth of an argument*, St. Martin's Press, New York 1990, p. 103).

tro ai racconti⁵³. Questa considerazione introduce un'ampia riflessione sulla natura dei personaggi leggendari che agiscono nei miti, in cui Frazer palesa un approccio schiettamente evemerista. Questi personaggi sarebbero stati in gran parte uomini in carne e ossa, la cui memoria si sarebbe conservata in una forma "imbalsamata" nella letteratura Greca⁵⁴.

L'inserimento delle tradizioni mitiche all'interno del piano della storia era, almeno in parte, determinato dalle scoperte di Schliemann e in particolare, dalla loro ricezione all'interno dell'edizione dell'*Iliade* di Walter Leaf, il cui influsso in ambito anglosassone fu notevole nei primi decenni del XX secolo. In una nota alle *Epitomi*, Frazer esprime, infatti, una totale adesione alla lettura storica della guerra Troiana proposta da Leaf. La guerra sarebbe stata effettivamente combattuta, e gli eroi e le eroine del poema sarebbero stati persone realmente vissute, cui sarebbero stati attribuiti, nel corso del tempo, tratti mitici ed episodi leggendari. In tal senso Frazer può

⁵³ *The Library of Apollodorus presents us with a history of the world, as it was conceived by the Greeks, from the dark beginning down to a time when the mists of fable began to lift and to disclose the real actors on the scene. In other words, Apollodorus conducts us from the purely mythical ages, which lie far beyond the reach of human memory, down to the borderland of history* (vol. i, p. xx). Si noti come nella narrazione della *Biblioteca* non vi sia una sostanziale differenza qualitativa tra i racconti relativi rispettivamente alle prime generazioni eroiche e alle ultime. Le avventure di Eracle e il ritorno degli Eraclidi, che per Frazer rappresentano i poli opposti del favoloso e del reale (vol. i, p. xxi), sono narrate senza che nulla possa far intuire una maggiore storicità del secondo racconto rispetto al primo. Inoltre lo ps. Apollodoro non connette in nessun caso la propria materia a vicende avvenute in età storica, presentando l'universo mitico come un qualcosa di concluso e separato dal resto.

⁵⁴ *For I see no reason to doubt that many, perhaps most, of the legendary persons recorded by him were not fabulous beings, but men of flesh and blood, the memory of whose fortunes and family relationships survived in oral tradition until they were embalmed in Greek literature.* (vol. i, pp. xxi-xxii). I medesimi concetti sono ribaditi nella pagina seguente: *We need not scruple to believe that its broad outlines are true, and that the principal heroes and heroines of the Theban legends were real and not mythical beings.* (vol. i, p. xxii).

spingersi a paragonare i personaggi omerici non solo ai Patriarchi Biblici, ma persino ad Alessandro Magno, Virgilio e Carlo Magno⁵⁵.

La riflessione sull'origine dei personaggi mitici non si ispira esclusivamente alle recenti scoperte archeologiche che sembravano ancora la guerra di Troia ai resti di civiltà storicamente esistite; essa è piuttosto inquadrata da Frazer all'interno del dibattito storico-religioso relativo alla natura degli eroi, che aveva animato gli studi di antichistica negli ultimi decenni del XIX secolo e nei primi del XX secolo⁵⁶. Nell'introduzione, l'antropologo scozzese prende esplicitamente posizione all'interno di questo dibattito, rifiutando l'idea che gli eroi siano "faded gods"⁵⁷, ossia divinità declassate nel corso del tempo a un livello non di molto superiore ai normali esseri umani. Questa teoria, avanzata da Usener⁵⁸, era stata ripresa e approfondita da Pfister⁵⁹, in una monografia di grande erudizione che l'antropologo scozzese dimostra di conoscere, citandola nelle sue note allo ps. Apollodoro⁶⁰.

Al contrario, Frazer considera gli eroi uomini il cui processo di elevazione al piano divino sarebbe rimasto incompiuto a una fase in-

⁵⁵ *I agree with Dr. Leaf in the belief, which he energetically maintains in this book, that the Trojan war was not a myth, but a real war, "fought out in the place, and at least generally in the manner, described in Homer," and that the principal heroes and heroines recorded by Homer were not "faded gods" but men and women of flesh and blood, of whose families and fortunes the memory survived in Greek tradition, though no doubt in course of time many mythical traits and incidents gathered round them, as they have gathered round the memories of the Hebrew patriarchs, of Alexander the Great, of Virgil, and of Charlemagne.* (vol. ii, p. 183, n. 2).

⁵⁶ Per una sintetica presentazione del dibattito sulla natura e l'origine degli eroi tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo si veda A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Adelphi, Milano 2010², pp. 21-25.

⁵⁷ Cfr. vol. i, pp. xxii-xxiii. La categoria dei "faded gods" è rifiutata anche nella nota di vol. ii, p. 183.

⁵⁸ H. USENER, *Götternamen. Versuch einer lehre von der religiösen begriffsbildung*, Verlag Friedrich Cohen, Bonn 1879.

⁵⁹ F. PFISTER *Der Reliquienkult im Alterum*, Töpelmann, Giessen 1909-1912.

⁶⁰ Frazer cita due volte l'opera di Pfister: vol. i, p. 185; p. 371.

termedia⁶¹. A supporto di ciò, l'antropologo può citare l'importante monografia di Foucart da poco uscita⁶². Da quest'opera è effettivamente tratto, in maniera pedissequa, il paragrafo dedicato agli eroi creati "artificialmente", quali gli eponimi di città, tribù, famiglie aristocratiche e corporazioni⁶³. Se, tuttavia, osserviamo in che modo sia giustificato il processo per cui certi uomini furono sul punto di essere elevati al rango di divinità, possiamo notare come, in realtà, Frazer si discosti da Foucart. Quest'ultimo, seguendo Rohde, poneva alla base del culto eroico il culto dei morti e la credenza, ritenuta universale, secondo cui alcuni morti avrebbero mantenuto una sorta di potere sul mondo dei vivi. Questa posizione non era isolata e tanto meno originale, ma era piuttosto diffusa nei primi due decenni del XX secolo. Anche Jane Harrison aveva dedicato molte pagine di *Themis* al rapporto tra culto eroico e culto dei morti⁶⁴. Si trattava, peraltro, di argomenti ben noti a Frazer, e, come si è visto, assai vicini alle posizioni da lui espresse in opere precedenti⁶⁵. Risulta, pertanto, sorprendente che in questa introduzione egli non ponga mai in rapporto l'origine degli eroi e il culto dei morti. Al contrario, l'elevazione di alcuni esseri umani al rango di eroi è giustificata da riflessioni che sembrano appartenere a un evemerismo che potremmo definire più "puro", o perlomeno più vicino a quello di epoca antica. Per Frazer l'origine degli eroi risiederebbe nella tendenza connaturata nell'uomo di glorificare e venerare i propri simili.

⁶¹ *Instead of the heroes being gods on the downward road to humanity, they are men on the upward road to divinity.* vol. i, p. xxiii.

⁶² M. P. FOUART, *Le culte des héros chez les grecs*, Klincksieck, Paris 1918.

⁶³ Le pagine xxiv-xxv dell'introduzione di Frazer sono chiaramente tratte da FOUART, *Le culte* cit., pp. 47-59.

⁶⁴ J. E. HARRISON, *Themis. A study of the social origins of Greek religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1912, pp.268 sg.

⁶⁵ Cfr. J. G. FRAZER, *The belief in immortality and the worship of the dead*, Macmillan, London 1913-1914.

Frazer sembra ispirarsi maggiormente alle teorie di Deneken⁶⁶, di cui poteva essere venuto a conoscenza proprio grazie all'opera di Foucart, dove esse erano riassunte, ma solo al fine di rigettarne la validità⁶⁷. Deneken riconosceva nella mitologia eroica fatti storici amplificati dai canti popolari e dagli aedi, non diversamente da quanto affermato da Frazer nella sua nota al catalogo degli Achei, dove l'elemento mitico era presentato come una sorta di incrostazione accumulatasi nei secoli⁶⁸.

L'antropologo scozzese riconosce uomini in carne e ossa persino tra gli dei⁶⁹, sebbene ammetta come la maggioranza di essi sia formata da personificazioni dei poteri naturali o delle idee astratte⁷⁰. Anche da un punto di vista quantitativo, lo spazio dedicato all'elemento storico nel mito greco all'interno dell'introduzione è sproporzionatamente maggiore rispetto a quello riservato alle altre categorie. A un livello più in generale, considerando come all'interno della *Biblioteca* e della mitologia greca le leggende eroiche siano nettamente più numerose dei racconti divini e cosmologici, le riflessioni premesse all'edizione dello ps. Apollodoro sembrano, in realtà, ritrovare un'origine "storica" per la maggior parte delle narrazioni che formano il patrimonio mitico della Grecia antica.

⁶⁶ F. DENEKEN, *Heros*, in a cura di W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. i, Teubner, Leipzig 1884-90, pp. 2536-2537.

⁶⁷ FOU CART, *Le culte* cit., pp. 35-36.

⁶⁸ Cfr. nota 54.

⁶⁹ L'idea che alcuni degli dei possano derivare da uomini in carne e ossa era già stata espressa in una delle Gifford Lectures del 1911, cfr. FRASER, *The making* cit., p. 169.

⁷⁰ *While many of the Greek gods, as Ouranos and Ge, Helios and Selene, the Naiads, the Dryads, and soon, are direct and transparent personifications of natural powers; and while others, such as Nike, Hygieia, and Tyche, are equally direct and transparent personifications of abstract ideas, it is possible and even probable that some members of the pantheon set out on their career of glory as plain men and women, though we can no longer trace their pedigree back through the mists of fable to their humble origin* (vol. i, pp. xxvi-xxvii).

Alla luce di queste considerazioni l'idea per cui l'edizione della *Biblioteca* rappresenterebbe un ritorno alla definizione cognitivista del mito e un abbandono di quella evemerista deve essere alquanto sfumata. In primo luogo, perché proprio in questo testo troviamo alcune delle affermazioni più esplicitamente evemeriste che Frazer abbia scritto⁷¹. In secondo luogo – e si tratta di un fatto più significativo – perché l'analisi di tali affermazioni mostra come per Frazer non dovesse esistere una netta distinzione ontologica tra questo tipo di evemerismo e il razionalismo cognitivista cui si mantenne sempre fedele. Bisogna, infatti, considerare come l'introduzione alla *Biblioteca* riveli un evemerismo differente da quello, riconoscibile nella terza edizione di *The Golden Bough*, che poneva all'origine del mito il ricordo non di reali eventi storici, ma di ricorrenti azioni magico-rituali⁷². In quest'opera Frazer descrive una forma di evemerismo che potremmo definire “storico”, in quanto pone all'origine delle leggende i grandi eventi e i grandi uomini del passato. In un certo senso questo evemerismo “storico” risulta proprio dal combinarsi di quei meccanismi del pensiero che Frazer riconosce alla base delle altre due categorie dei racconti mitici, vale a dire i miti veri e propri e i *folk-tales*. Da un lato la tendenza a elevare gli esseri umani alla condizione divina, per Frazer, è direttamente proporzionale al grado di

⁷¹ *The system of Euhemerus, which resolves the gods into dead men, unquestionably suffers from the vice inherent in all systems which would explain the infinite multiplicity and diversity of phenomena by a single simple principle [...]; nevertheless the theory of the old Greek thinker contains a substantial element of truth, for deep down in human nature is the tendency, powerful for good as well as for evil, to glorify and worship our fellow-men, crowning their mortal brows with the aureole as well as the bay.* (vol. I, p. xxvi).

⁷² Su questo punto si veda FRASER, *The making* cit., p. 165 sg. Un esempio di questo particolare evemerismo e della sua differenza rispetto a quello storico è offerto dal mito di Sardanapalo e Semiramide. Per Frazer questo mito conserva il ricordo non di reali eventi storici associati a un certo re, ma di un ciclo drammatico ricorrente con cadenza annuale (cfr. Fraser 1990, p. 170).

ignoranza in cui si trova una data civiltà⁷³, e, dunque, dipende nuovamente da un errore di tipo cognitivo; d'altro canto il processo che trasforma degli eventi storici agiti da esseri umani in imprese leggendarie compiute da eroi è attribuito alla fantasia umana⁷⁴. La classificazione dei racconti mitici risulta, dunque, meno eclettica di quanto possa apparire a prima vista. Ciò che sembra, in parte, rompere la concezione univoca del mito quale prodotto di operazioni mentali errate non è la presunta contrapposizione tra "evemerismo" e "cognitivismo", ma il ruolo riconosciuto alla "fantasia" e alla "immaginazione", di cui si è parlato in precedenza.

Prima di abbandonare la questione dell'evemerismo di Frazer, è necessario riprendere in considerazione la differenza prima accennata tra l'evemerismo "storico", affermato nell'edizione dello ps. Apollodoro, e quello "ritualista", che si incontra nelle sue opere maggiori. Alla prova dei fatti, anche i confini tra queste categorie si rivelano molto sottili. Se prendiamo in esame le note alla *Biblioteca* possiamo vedere come un fenomeno storico-religioso di primaria importanza per l'elaborazione intellettuale di Frazer, quale la personificazione delle divinità da parte dei sovrani, possa essere attribuita ora a usi di tipo rituale e a credenze di natura "magica" ampiamente diffuse, ora al comportamento di una qualche dinastia regale realmente esistita⁷⁵. Nel commentare il fatto

⁷³ *It appears to be a law of theological evolution that the number of deities in existence at any moment varies inversely with the state of knowledge of the period, multiplying or dwindling as the boundaries of ignorance advance or recede.* (vol. i, p. xxiv).

⁷⁴ *In other words, they [gli eroi] are men of flesh and blood, about whom after their death fancy spun her glittering cobwebs till their real humanity was hardly recognizable* (vol. i, p. xxiii).

⁷⁵ Una certa sovrapposizione tra piano rituale e piano storico si può, forse, vedere già nella terza edizione del *G.B.* I miti che erano nati come i racconti della vita e della morte di finti dei, avrebbero finito per designare, per associazione, gli uomini e le donne che ogni anno ne avrebbero preso il posto nell'azione rituale. In tal senso Frazer parla di un Evemerismo di Frazer, ma si noti come questo evemerismo abbia alla base azioni rituali, piuttosto che eventi storici. Cfr. FRASER, *The making cit.*, pp. 165-167.

che Ceice e Alcione si facessero chiamare rispettivamente Zeus ed Hera, Frazer, citando un articolo di Cook⁷⁶, ipotizzava la reminiscenza di un antico costume per cui i re sarebbero stati denominati con il nome dell'Olimpio (p. 58). Al contrario, nella nota dedicata a Salmoneo, altro sovrano mitico che arrogantemente si era appropriato degli onori che spettavano al signore dell'Olimpo (I IX 7), ipotizza il ricordo di una dinastia di re, i quali personificavano il dio del cielo, cercando di far piovere per mezzo della magia imitativa (p. 81). Anche in questo caso al di sotto del mito vi sarebbe una pratica magico-rituale, ma in questo caso essa è associata a una ben precisa dinastia di re la cui memoria si sarebbe conservata nelle tradizioni relative Salmoneo, il quale, sarebbe, pertanto, non una pura creazione della fantasia, bensì una figura originatasi da sovrani realmente esistenti in un passato lontano.

Si tratta di una sfumatura non secondaria che denota una sensibilità differente da quella presente in *The Golden Bough*. La nota relativa a Salmoneo richiama tre diversi passi tratti dalla parte di quest'opera dedicata specificatamente al tema della regalità magica, vale a dire i due volumi che formano *The Magic Art and the Evolution of Kings*. In questi passi tutti gli elementi citati nella nota alla *Biblioteca* ritornano in maniera più approfondita, ma il modo in cui essi sono presentati è diverso. Nell'opera maggiore la storia di Salmoneo è richiamata insieme ad altre simili quale testimonianza di un'operazione magica, individuabile anche in una serie di usi rituali, volta a far cadere la pioggia⁷⁷. Così come nella nota dedicata a Ceice e Alcione, in questo caso, nel mito di Salmoneo è rintracciata una pratica reale, generalmente diffusa presso i re antichi di Grecia e Italia⁷⁸ e non il ricordo di specifiche dinastie di sovrani, come avviene nell'edizione dello ps. Apollodoro. Non a caso, in questa sezione di *The Magic Art and the Evolution of the Kings*, Frazer fa riferimento al-

⁷⁶ A.B. COOK, *The European Sky-God*, «Folklore» XV, 1904, pp. 264-315.

⁷⁷ Vol. i, p. 309-310.

⁷⁸ Vol. i, p. 81.

l'articolo di Cook citato nella nota alla *Biblioteca* dedicata a Ceice e Alcione.

Si tratta chiaramente di sfumature, ma è significativo osservare come, anche nelle note, si ritrovino formulazioni che rinviano a una concezione evemerista che potremmo definire di tipo storico piuttosto che a una ritualista.

1.5. *Frazer e il ritualismo*

Il prevalere di una concezione evemerista di tipo storico si riscontra in una serie di altre affermazioni presenti sporadicamente all'interno dell'edizione della *Biblioteca* e che sembrano porre alla base dei racconti mitici una errata comprensione della realtà piuttosto che una pratica sociale collettiva. Nelle note è infatti possibile incontrare delle spiegazioni razionalizzanti che, nella loro semplicità, risultano persino banalizzanti, come quella di Ridgeway⁷⁹, che considerava la cerva dalle corna d'oro inseguita da Eracle una renna⁸⁰, o quella di Keller⁸¹, che vedeva nei Cecropi una reminiscenza delle scimmie portate nei mercati greci dai commercianti fenici⁸². Per le stesse ragioni si registra anche un certo interesse per le false etimologie⁸³, che porta Frazer a richiamare il concetto di "*Disease of language*", sebbene in un senso del tutto opposto a quello attribuitogli da Friedrich Max

⁷⁹ W. RIDGEWAY, *Early Age of Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 1901, pp. 360 sg.

⁸⁰ Vol. I pp. 190-191, n. 1.

⁸¹ O. KELLER, *Thiere des classischen alterthums in culturgeschichtlicher beziehung*, Innsbruck, Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, 1887, p. 1.

⁸² Vol. i, p. 243.

⁸³ Un'origine paraetimologica è, per esempio, rintracciata per l'identificazione di Ecuba in Ecate (vol. ii, p. 241, n. 4) e per la nascita dei Mirmidoni dalle formiche (vol. ii p. 53, n. 5.)

Müller⁸⁴. Esso è impiegato per indicare delle spiegazioni fittizie che mettono in rapporto diretto l'origine del mito con la realtà, senza la mediazione di credenze o pratiche magiche. A dar vita a esse sarebbero stati degli errori di tipo cognitivo, fatti propri da attori collettivi.

Questa possibile separazione tra creazione mitica e pratiche sociali è affermata, in particolare, in un'appendice dedicata ai miti dell'origine del fuoco. Il fatto che i protagonisti dei racconti mitici degli indiani d'America portino il nome di animali, ma agiscano come umani, non sarebbe un prodotto diretto del Totemismo, piuttosto rivelerebbe l'incapacità di distinguere nettamente uomini e animali che sarebbe all'origine del Totemismo stesso⁸⁵.

Siffatte considerazioni offrono un'ulteriore prova della distanza che Frazer aveva maturato rispetto alle teorie ritualiste del mito che, proprio nel secondo decennio del XX secolo, andavano sempre più affermandosi nel panorama degli studi delle religioni e delle civiltà del mondo antico, con la pubblicazione delle opere più importanti di Murray, Cornford e Harrison⁸⁶. Di contro, bisogna, però, riconoscere

⁸⁴ *Mythologists have perhaps not sufficiently reckoned with the extent to which false etymology has been operative in the creation of myths. "Disease of language" is one source of myths, though it is very far from being the only one* vol ii, p. 91. Questa considerazione si trova al termine della nota di commento al racconto della nascita di Erittonio dal seme di Efesto caduto a terra, dopo che era stato deterso con un batuffolo di lana dalla dea Atena. Frazer accetta l'interpretazione di Heyne che riteneva il racconto un'invenzione nata dall'esigenza di spiegare le due possibili etimologie del nome di Erittonio: ἔρις (contesa) e χθών (terra) oppure ἔριον (lana) e χθών (terra).

⁸⁵ Vol. ii, p. 342.

⁸⁶ I dieci anni che precedettero l'edizione della *Biblioteca* videro l'uscita di J. E. HARRISON, *Themis* cit., F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy: A study on origins of western speculations*, Longmans, New York 1912; G. MURRAY, *Four Stages of Greek Religion*, Columbia University Press, New York 1913. La dura presa di posizione nei confronti di tali teorie (vol. i, p. xxviii, n. 1) si riflette nella totale assenza di autori quali Murray e Cornford dall'edizione allo ps. Apollodoro. Delle quattro citazioni della Harrison, due citazioni si riferiscono alla prima fase della produzione scientifica (J.E. HARRISON, *Myths of the Odyssey in*

come si tratti di osservazioni piuttosto sporadiche che di fatto non modificano il quadro teorico di riferimento cui è ricondotta l'analisi dei racconti mitici dello ps. Apollodoro. Come si è già detto, il riferimento principale è pur sempre costituito dai volumi che compongono la terza edizione di *The Golden Bough*. La costante associazione tra mito e azioni rituali che pervade le pagine dell'opera maggiore si ritrova anche nelle note alla *Biblioteca*, dove, anche in ragione della necessaria brevità, è sovente espressa con asserzioni così stringate da apparire in contrasto con lo scetticismo nei confronti dell'approccio ritualista, palesato nella nota all'introduzione.

Frazer più volte afferma esplicitamente che un racconto sarebbe stato narrato per *spiegare* un certo rito o un certo aspetto culturale. Se in certi casi queste affermazioni dipendono direttamente dalla funzione eziologica che già le fonti antiche attribuivano a certi racconti⁸⁷, in altri casi si tratta di vere e proprie spiegazioni "ritualiste" che Frazer accoglie⁸⁸ o di-

the Art and Literature, Rivingtons, Londn 1882 (cfr. vol. ii, p. 291); J.E. HARRISON - D.S. MACCOLL, *Greek vase Paintings a selection of examples*, Fisher Unwin, London 1894 (cfr. p. 121 vol. 1), nella quale la studiosa analizzava l'evidenza archeologica, in particolare vascolare, per ricostruire il contenuto dei vari miti e che Frazer aveva già impiegato nella sua edizione di Pausania. Solo due citazioni rinviano alla produzione matura della J. E. HARRISON, *Mystica Vannus Iacchi* in «Journal of the Hellenic Studies» XXIII, 1903 (cfr. vol ii, p. 6); ID. *Sophocles Ichneutae Col. ix 1-7 and the δράμενον of Kyllene and the Satyrs*, in a cura di E. C. QUIGGIN, *Essays and studies presented to William Ridgeway*, Cambridge University Press, Cambridge 1914 (cfr. vol. ii, p. 8). Nel secondo caso è, peraltro, avvertibile un certo scetticismo nei confronti dell'opera della studiosa. Frazer sottolinea, infatti, il contrasto tra il tono buffonesco del dramma satiresco di Sofocle gli *Ichneutai* e il rito solenne e serio individuato dalla Harrison di cui neppure Sofocle sarebbe stato cosciente.

⁸⁷ È il caso del ruolo avuto da Artemide nel parto del fratello Apollo (vol i, p. 26) o dell'agone sorto tra gli Argonauti ad Egina (vol. i p. 119, n. 2) o degli insulti che il bovato avrebbe scagliato contro Eracle che aveva mangiato uno dei suoi buoi (vol. i, p. 227).

⁸⁸ Frazer accetta esplicitamente la spiegazione data da Luciano (*De Sacrificis* 14), per cui la trasformazione degli dei in animali per scappare da Tifone sarebbe nata per spiegare il culto egiziano degli animali, cfr. vol i, p. 49.

rettamente formula⁸⁹. Significativamente siffatte spiegazioni si incontrano con una notevole frequenza nella sezione della *Biblioteca* dedicata a Dioniso, un eroe che occupa una posizione di primo piano nell'opera maggiore di Frazer⁹⁰. La formulazione più netta si trova, tuttavia, nella nota sulle tradizioni relative alla statua della dea Artemide che Oreste aveva ricondotto in Grecia dalla Tauride (*Ep.* 6, 27). Non solo i sacrifici cruenti a Brauron avrebbero dato origine alla storia per cui la statua sarebbe stata portata da una terra di barbari sul Mar Nero, ma anche le leggende sulle diverse immagini della dea che Oreste avrebbe deposto in vari luoghi non avrebbero un valore storico, ma sarebbero state ideate per spiegare o giustificare un rito sanguinario derivante da un modello barbaro⁹¹. Il lessico usato da Frazer tradisce chiaramente l'idea di un rapporto diretto e univoco tra rito, elemento preesistente e originario, e mito, creazione successiva.

⁸⁹ Frazer, per esempio, ritiene che le tradizioni relative a Licaone sarebbero state narrate per spiegare i riti compiuti in onore di Zeus Liceo sul monte Liceo, cfr. vol. i, p. 391.

⁹⁰ La visita di Dioniso in Egitto è spiegata in base alla somiglianza tra il culto del dio greco e quello di Osiride (vol. i p 326, n 1). Allo stesso modo le leggende relative alla presenza del dio in Frigia dovevano spiegare la presenza di riti orgiastici in questa terra (vol. i, p, 327). Frazer riconosce come, per esempio, la storia relativa a Prosimno e, in particolare, il riferimento alla sodomizzazione che Dioniso si sarebbe inflitto per mezzo di un ramo di fico fosse raccontata per spiegare l'uso di certi strumenti nelle processioni sacre al dio, cfr. vol. i, p. 332.

⁹¹ *In sacrificing to the goddess the priest drew blood with a sword from the throat of a man, and this was regarded as a substitute for the sacrifice of Orestes, of which the goddess had been defrauded by his escape. Such a custom is explained most naturally as a mitigation of an older practice of actually sacrificing human beings to the goddess; and the tradition of such sacrifices at Brauron would suffice to give rise to the story that the image of the cruel goddess had been brought from the land of ferocious barbarians on the Black Sea. [...] Indeed, it was affirmed by some people that on his wanderings Orestes had deposited, not one, but many image of Artemis in many places (Aelius Lampridius, Heliogabalus, 7). Such stories have clearly no historical value. In every case they were probably devised to explain or excuse a cruel and bloody ritual by deriving it from a barbarous region* (vol. ii, pp. 275-276).

1.6. *Prime conclusioni*

Questi passi contenuti nelle note al testo dello ps. Apollodoro rivelano, ancora una volta, come, nella concreta analisi dei racconti mitici, l'edizione della *Biblioteca* non si discosti significativamente dal composito quadro concettuale tracciato nella terza edizione di *The Golden Bough*. In considerazione di ciò, l'opera può essere considerata giustamente una testimonianza minore ed epigonale all'interno della produzione di Frazer. Ciò non significa, però, che sia del tutto priva di interesse e che non possa rivelare una fase originale del suo pensiero. In particolare nella visione del mito proposta ci è parso di poter osservare una riflessione più articolata rispetto a quanto la critica abbia finora evidenziato. Le tre diverse definizioni di tipologia di racconto mitologico risultano meno eclettiche di quanto si possa pensare a prima vista e disegnano un quadro a suo modo coerente, in cui un ruolo di primo piano è svolto non tanto dal razionalismo cognitivista, quanto dall'evemerismo storico. Questo evemerismo, alla base di quei racconti che Frazer classifica come leggende, è presentato come il risultato del combinarsi di un errore cognitivo e della fantasia poetica e popolare, ossia di quei due fenomeni su cui si fondano i "miti" veri e propri e i "folk-tales". Proprio quest'ultima categoria è l'elemento di maggiore novità che Frazer introduce nella sua definizione di racconto mitologico. Si tratta di una nozione suggerita a Frazer dalla lettura dell'opera di Bolte – Polívka, avvenuta quando le note erano già state completate; tale ritardo spiega, almeno in parte, la non piena corrispondenza tra le considerazioni svolte nelle pagine introduttive e il commento al testo dello ps. Apollodoro. Proprio in ragione della sua novità, mi pare che proprio la categoria dei folk-tales abbia giocato un ruolo fondamentale nella trasformazione del quadro di insieme che si registra nell'introduzione rispetto alle opere precedenti. L'idea dell'esistenza presso "primitivi" o "scarsamente civilizzati" di una sorta di "immaginazione favolistica", avente come unico fine il diletto, deve aver spinto Frazer a concepire una ricostruzione originale del processo di creazione dei

racconti mitici, da cui restava escluso, o comunque relegato in secondo piano, il ruolo svolto dal rito. Non è possibile, però, determinare l'effettivo impatto avuto da questa idea, valutando se esso sia stato momentaneo o, al contrario, rappresenti realmente una sorta di punto di arrivo nella sua riflessione. L'introduzione alla *Biblioteca* rappresenta l'ultimo passo in cui Frazer affronta esplicitamente la questione della natura dei racconti mitici, e, in ogni caso, le note al testo mostrano come essa non abbia portato a un effettivo mutamento del quadro concettuale elaborato nella edizione del *The Golden Bough*. Un'analisi sistematica delle opere successive potrebbe, forse, rivelare il riflettersi di questa idea nell'ultima fase della sua produzione, ma si tratta di un compito che esula dagli obiettivi che questo articolo si pone.

2. *L'Apollodoro di Frazer*

Se l'importanza avuta dall'edizione della *Biblioteca* sulla riflessione scientifica di Frazer è difficile da valutare e non pare, comunque, paragonabile a quello avuto dagli altri commentari da lui scritti, al contrario l'influsso da essa esercitato sulla ricezione dell'opera dello ps. Apollodoro nei decenni successivi risulta decisivo. Essa rimase fino agli anni '90 del secolo scorso l'unica edizione a offrire una traduzione moderna della *Biblioteca* accompagnata da ampie note di commento. Queste note erano state esplicitamente concepite da Frazer per facilitare l'uso di questo testo come opera di consultazione⁹²; a tal fine in esse sono elencati i passi degli altri autori che presentano

⁹² *As the Library is no doubt chiefly used as a work of reference by scholars who desire to refresh their memory with the details of a myth or legend or to trace some tale to its source, I have sought to consult their convenience by referring in the notes to the principal passages of other ancient writers where each particular story is told, and have often, though not always, briefly indicated how far Apollodorus agrees with or differs from them.* vol. I, p. xlii.

uno stesso mito, oltre che racconti simili o comunque confrontabili a quello preso in esame. In tal senso, per vastità di paralleli l'edizione di Frazer non è stata ancora del tutto superata⁹³.

Non stupisce, dunque, che quest'opera sia stata effettivamente utilizzata fino agli anni 90 come una sorta di compendio di mitografia, specie in ambito anglosassone, dove i due volumi dello ps. Apollodoro offrivano uno strumento di più agile e immediata consultazione rispetto ai poderosi tomi in tedesco di Roescher, Robert e Preller. Più sorprendente è trovare l'edizione dello ps. Apollodoro citata in saggi più recenti accanto a compendi quali quello di Timothy Gantz⁹⁴. Queste citazioni rivelano, peraltro, come il testo dello ps. Apollodoro e la relativa nota di Frazer siano spesso sovrapposti e avvertiti come un'unità indissolubile, che trasmette un tipo di informazioni non differente da quello dei moderni compendi scientifici di mitologia. Ciò ha senz'altro contribuito al diffondersi di una lettura della *Biblioteca* quale sorta di corrispettivo antico dei nostri compendi mitologici, una lettura che, sebbene non sia del tutto errata, appare perlomeno semplicistica alla luce degli studi più recenti⁹⁵.

⁹³ Se ci si limita a considerare gli effettivi "loci paralleli" l'apparato contenuto nell'edizione di Scarpi rappresenta un lavoro più sistematico e ampio di quello di Frazer. L'edizione di Frazer offre, comunque, il vantaggio di presentare non solo un riferimento ai passi, ma anche un loro riassunto e di aggiungere spesso rimandi ad altri racconti che presentano qualche elemento di somiglianza con quello narrato.

⁹⁴ La *Biblioteca* di Frazer è spesso citata insieme a T. GANTZ, *Early Greek Myth. A guide to literary and artistic sources*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993. A essi si rinvia per un riassunto delle fonti antiche riguardo un certo mito o una sua variante. Si veda per esempio D.J. PHILIPS - D. PRITCHARD, *Sport and festivals in the ancient Greek world*, Classical Press of Wales, Swansea 2003, p. 116; D.W. BERMAN, *Myth and Culture in Aeschilus' Seven Against Thebes*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2007, p. 40; D. OGDEN, *Perseus*, Routledge, London - New York 2008, p. 156, J.S. BURGESS, *The Death and Afterlife of Achilles*, John Hopkins University Press, Baltimore 2009, p. 138. D. OGDEN, *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds. A sourcebook*, Oxford University Press, New York 2013, p. 8 invita il lettore desideroso

Proprio in ragione di questa fortuna, incomparabilmente superiore a quella di cui hanno goduto le altre opere scientifiche dedicate allo ps. Apollodoro, la sezione introduttiva che Frazer dedicava al mitografo rivela l'origine di alcuni assunti che hanno avuto una notevole importanza per la successiva ricezione della *Biblioteca*.

In particolare, la confidenza nella qualità delle fonti utilizzate, che molti studiosi sono pronti a concedere allo ps. Apollodoro e di cui Alan Cameron si lamentava⁹⁶, fu esplicitata nella forma più diretta proprio da Frazer. Per questi, il mitografo avrebbe seguito in maniera del tutto fedele fonti eccellenti, senza alterarle nel tentativo di spiegarle o di risolvere le contraddizioni tra loro esistenti⁹⁷. Alla luce dei più moderni studi questa affermazione appare, da un lato, eccessivamente ottimista, perché sottovaluta le possibili trasformazioni e fraintendimenti avvenuti nel corso della tradizione⁹⁸, dall'al-

di indagare le tradizioni mitiche introdotte nel suo *sourcebook* relativo ai draghi e ai serpenti a consultare dapprima le note di Frazer alla *Biblioteca* e poi Gantz.

⁹⁵ Cfr. n. 98; n. 99.

⁹⁶ A. CAMERON, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford University Press, New York 2004, p. vii.

⁹⁷ *Compiled faithfully, if uncritically, from the best literary sources open to him, the Library of Apollodorus presents us with, as it was conceived by the Greeks, from the dark beginning down to a time. In other words, Apollodorus conducts us, which lie far beyond the reach of human memory* (vol. i, p. xx).

⁹⁸ La maggior parte degli studiosi è concorde nel ritenere che il mitografo abbia utilizzato digesti, compendi e altri strumenti eruditi di età ellenistico-imperiale; cfr. M. HUYS, *125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer: A Bibliographical Survey*, in «L'antiquité classique» LXVI, 1997, pp. 319-351; CAMERON, *Greek* cit.; C. HINGBIE, *Hellenistic Mythographers*, in a cura di R.D. WOODARD, *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 237-254; SMITH - S.M. TRZASKOMA, *Apollodorus'* cit. La consapevolezza delle gravi lacune nella nostra conoscenza dei passaggi che separano i mitografi di età imperiale dalle fonti antiche assume un tono di vero e proprio scetticismo in CAMERON, *Greek* cit., *passim* e in particolare pp. 93-104. R. L. FOWLER, *Mythographical Texts*, in a cura di T. GAGOS ET ALII, *The Oxyrhynchus Papyri 61*, British Academy by the Egypt Exploration Association, London, 1995, p. 45 arriva ad affermare come, proprio a causa della

tro riduttiva, in quanto ignora il ruolo attivo che il mitografo poteva avere nel plasmare i suoi racconti, sia per adattarli al piano genealogico generale della sua opera⁹⁹, sia per ricondurre a un'unità narrativa le diverse informazioni che provenivano dalle varie fonti¹⁰⁰. Quest'ultima considerazione non era ancora presente al dibattito scientifico quando Frazer compose la sua edizione e pertanto non può essere ascritta a suo demerito. Vedremo, però, come persista ancora oggi l'abitudine a utilizzare la *Biblioteca* come un semplice riassunto di opere più antiche, ignorando, di fatto, gli sviluppi delle ricerche sulla mitografia antica.

Una certa cautela rispetto alla presunta fedeltà del mitografo rispetto alle fonti più antiche era, invece, già deducibile a partire dai risultati raggiunti prima del 1921 dagli studi dedicati alla *Biblioteca*, che l'antropologo, almeno in parte, doveva conoscere.

2.1. Frazer e le fonti della *Biblioteca*.

Come esplicitamente affermato, Frazer basava la propria introduzione sull'analisi e le conclusioni cui era giunto Carl Robert, nella sua dissertazione inaugurale del 1873¹⁰¹, e questi, effettivamente, attribuiva al mitografo l'uso di fonti ottime e una conoscenza diretta di

perdita di una così vasta produzione mitografica, la critica delle fonti sia sostanzialmente inutile.

⁹⁹ Cfr. S.M. TRZASKOMA, *Citation, Organization and Authorial Presence in Ps. Apollodorus' Bibliotheca*, in a cura di S.M. TRZASKOMA, R. SCOTT SMYTH, *Writing Myth: Mythography in the Ancient World*, Peeters Publisher, Leuven - Paris - Walpole 2013, pp. 75-94.

¹⁰⁰ Cfr. L. EDMUNDS, *Helen in Pseudo-Apollodorus Book 3*, in a cura di J. PAMIAS, *Apollodoriana. Ancient Myths, New Crossroads*, De Gruyter, Berlin - Boston 2017, pp. 82-99.

¹⁰¹ *This was first fully done by Professor C. Robert in his learned and able dissertation De Apollodori Bibliotheca (Berlin, 1873. In what follows I accept in the main his arguments and conclusions. vol. I, p. ix n. 3.*

autori quali Ferecide, Acusilao e Asclepiade di Tragilo¹⁰². Il rapporto tra il mitografo e i testi antichi era, tuttavia, discusso dal filologo tedesco in un modo alquanto approfondito, che avrebbe dovuto indurre a una prudenza maggiore rispetto a quella mostrata da Frazer nella sua introduzione. Robert aveva, infatti, già riconosciuto il probabile impiego di strumenti intermedi: il mitografo avrebbe, in particolare, tratto molte delle sue citazioni di autori e opere antiche non da una lettura diretta di tali testi, ma da una raccolta di citazioni più antica¹⁰³. Allo stesso modo, la constatazione di come anche all'interno di una stessa sezione genealogica la *Biblioteca* potesse contaminare diverse fonti¹⁰⁴ inficiava in parte l'idea, sostenuta da Frazer, per cui una narrazione del mitografo avrebbe seguito fedelmente una fonte ben riconoscibile¹⁰⁵.

La distanza tra lo ps. Apollodoro e le sue fonti originarie era stata rimarcata in maniera molto più radicale in alcuni studi dei decenni successivi, che avevano trovato una sorta di compimento e di ragionata sistemazione nell'importante voce Apollodorus 62 della *R.E.*, scritta da Eduard Schwartz¹⁰⁶. Frazer dimostra di conoscere questa voce enciclopedica, in quanto la cita all'inizio dell'introduzione in riferimento alle opere autentiche di Apollodoro di Atene¹⁰⁷; sembra, tuttavia, ignorarne la fondamentale sezione dedicata al compendio mitografico, falsamente attribuito al grammatico ateniese. La voce della *R.E.* mostrava chiaramente come la somiglianza tra le narrazioni dello ps. Apollodoro e i racconti presenti nella tradizione mito-

¹⁰² C. ROBERT, *De Apollodori Bibliotheca*, Gustavus Schade, Berlin 1873, pp. 66 sg. Gli stessi autori sono citati da Frazer, cfr. vol. i, pp. xx-xxi.

¹⁰³ ROBERT, *De Apollodori* cit., pp. 57-58.

¹⁰⁴ ROBERT, *De Apollodori* cit., p. 51.

¹⁰⁵ ROBERT, *De Apollodori* cit., p. 55. *But he used excellent authorities I and followed them faithfully, reporting, but seldom or never attempting to explain or reconcile, their discrepancies and contradictions.* (Frazer, *The Library*, vol. i, p. xvii).

¹⁰⁶ E. SCHWARTZ, *Apollodoros*, in RE I.2, Stuttgart, 1894, col. 2875-2886.

¹⁰⁷ Vol. i, p. 9, n. 2.

grafica e scoliastica, in particolare negli scoli omerici, non si fondasse su una comune lettura diretta degli originali, ma dalla dipendenza dal medesimo tipo di produzione erudita¹⁰⁸. Tale produzione non costituiva però un filtro del tutto trasparente, Schwartz riconosceva come la fedeltà all'originale fosse meno importante rispetto all'esigenza di fornire ai lettori una sequenza completa e ininterrotta degli eventi mitici. La "contaminazione" di testi e varianti costituirebbe una caratteristica connaturata nella produzione di autori come lo ps. Apollodoro e Igino e si potrebbe ritrovare in molti loro brani, rendendo alquanto difficile la ricostruzione scientifica delle opere perdute.

Le osservazioni di Schwartz offrivano una lezione che la filologia avrebbe tardato a recepire. Il motivo del ritardo dipende solo in parte dall'influenza esercitata da Frazer. Questa influenza, come vedremo, è significativa per quanto concerne gli studi sulla mitologia e la religione greca, ma minore nel campo della mitografia e della *Quellenforschung*. In questo ambito a sancire la presunta fedeltà e affidabilità dello ps. Apollodoro fu, piuttosto, lo studio di Van der Valk¹⁰⁹.

Per Frazer la fedeltà dello ps. Apollodoro alla tradizione mitica non aveva un significato filologico, ma era un prerequisito necessario per poter impiegare questo testo quale possibile oggetto della sua analisi antropologica. In tal senso lo ps. Apollodoro non è presentato come un erudito attento a conservare intatto il contenuto delle sue letture, ma come un uomo semplice che "ingenuamente" accettava le tradizioni del proprio paese nel loro senso letterale, senza alcun dub-

¹⁰⁸ E. SCHWARTZ, *Apollodoros* cit., col. 2880.

¹⁰⁹ M. H. VAN DER VALK, *On Apollodori Bibliotheca*, «REG» LXXI, 1958, pp. 100-168. 1958. L'influenza di Frazer sullo studio di Van der Valk è trascurabile. L'edizione dell'antropologo scozzese è citata marginalmente solo due volte: nel primo caso per una questione testuale di secondaria importanza (p. 143, n. 154) e poi come opera di consultazione in merito alle testimonianze antiche sul mito del vello d'oro e di Tieste (p. 156, n. 199). Le riflessioni sulla *Bibliotheca* e il suo autore, contenute nelle pagine introduttive dell'edizione, non sono, invece, mai menzionate da Van der Valk.

bio o sforzo interpretativo¹¹⁰. Questa descrizione del mitografo, così lontana dalla precisa contestualizzazione della *Biblioteca* all'interno del quadro culturale dell'età imperiale operata da Schwartz, permetteva a Frazer di considerare la *Biblioteca* una testimonianza "indigena" delle credenze dei Greci¹¹¹, confrontabile con i resoconti raccolti da missionari, antropologi e studiosi di folklore nei più remoti luoghi della terra e nelle campagne d'Europa. Le scarse qualità intellettuali e letterarie imputate allo ps. Apollodoro non apparivano, dunque, a Frazer come ragioni di minore interesse, ma erano la garanzia di una maggiore attendibilità. Proprio questa presunta immediatezza permetteva all'antropologo di cancellare la diacronia che separa la *Biblioteca* dalle fonti più antiche e di ricercare nei suoi racconti il ricordo di pratiche e credenze che rinvierebbero al fondo più primitivo della civiltà greca, trascurando, invece, le trasformazioni che si potevano essere verificate nel corso dei secoli in cui i racconti mitici furono narrati.

2.2. *La Biblioteca di Frazer e la Biblioteca dello ps. Apollodoro: fortuna e fraintendimenti.*

L'approccio adottato da Frazer nei confronti della *Biblioteca* ha goduto di un'ampia diffusione e, sebbene, abbia portato anche ad alcuni fraintendimenti, ha certamente contribuito alla rinnovata for-

¹¹⁰ *He was neither a philosopher nor a rhetorician, and therefore lay under no temptation either to recast his materials under the influence of theory or to embellish them for the sake of literary effect. He was a common man, who accepted the traditions of his country in their plain literal sense, apparently without any doubt or misgiving.* (vol. I, pp. xvii-xviii).

¹¹¹ *His book possesses documentary value as an accurate record of what the Greeks in general believed about the origin and the early history of the world and of their race* (vol. i, p. xvii). *He was neither a philosopher nor a rhetorician, and therefore lay under no temptation either to recast his materials under the influence of theory [...]. He was a common man, who accepted the traditions of his country in their plain literal sense, apparently without any doubt or misgiving* (vol. i, p. xviii).

tuna di quest'opera quale base dei moderni compendi e studi sulla mitologia e religione greca. Se prendiamo in considerazione alcune delle opere introduttive più diffuse su tali argomenti possiamo osservare come lo ps. Apollodoro sia tra gli autori maggiormente citati, spesso, proprio in ragione della affidabilità della sua testimonianza¹¹². È alquanto probabile che questo giudizio dipenda proprio dalle osservazioni svolte da Frazer, in quanto la sua edizione è quella maggiormente utilizzata in queste opere.

Più sorprendente è constatare l'influenza della sua edizione anche tra alcuni editori recenti della *Biblioteca*, che pure conoscevano il dibattito scientifico che, a partire dalla seconda metà degli anni '80, ha contribuito a definire le specificità della mitografia di età imperiale e le peculiarità del discorso mitologico dello ps. Apollodoro, rispetto a quella dei poeti e dei prosatori di età arcaica e classica. L'introduzione di Guidorizzi alla sua edizione, in cui sono tradotti in lingua italiana le note di commento e l'appendice di Frazer, offre una presentazione dell'opera del mitografo che in alcune parti ne segue, quasi alla lettera, le pagine introduttive¹¹³.

¹¹² La *Biblioteca* è generalmente riconosciuta come la fonte principale per ricostruire il patrimonio mitologico greco. G. S. KIRK, *La natura dei miti greci*, trad. it. Laterza, Bari 1977 afferma più volte di aver usato la *Biblioteca* come fonte, di cui loda le qualità (p. 7; p. 151, p. 187). L'edizione usata da Kirk è quella di Frazer (p. 321). K. DOWDEN, *The uses of Greek Mythology*, Routledge, London-New York 1992 afferma di aver fatto riferimento al racconto dello ps. Apollodoro quando possibile (p. vii), e riprende la divisione operata da Frazer della *Biblioteca* in sedici sezioni, per riassumere il contenuto della mitologia greca (p. 16).

¹¹³ *Apollodoro. Biblioteca* a cura di G. GUIDORIZZI, Adelphi, Milano 1995 ricomincia nella sua presentazione dello ps. Apollodoro la descrizione tracciata da Frazer, citandone anche vari passi (xi-xv). Sebbene Guidorizzi riconosca come "la *Biblioteca* risponda a criteri compositivi che hanno una loro precisa coerenza e non dipendono da un'eventuale ristrettezza di vedute del suo autore" (p. xxx), allo stesso tempo lamenta il modesto livello letterario dell'opera (p. xxxiii). Lo studioso, inoltre, pur rimarcando l'acriticità con cui sarebbero narrati i racconti (p. xliv), attribuisce al mitografo "una amplissima conoscenza di fonti antiche e rare" (p. xliv).

Se nel caso di Guidorizzi il richiamo alla presentazione fornita da Frazer combacia con la volontà di offrire una traduzione dell'edizione dell'antropologo scozzese, maggiore stupore destano simili richiami anche all'interno delle riflessioni che Robin Hard premette alla sua traduzione inglese, che dovrebbe sostituire proprio quella frazeriana. In queste pagine lo studioso svolge un'attenta analisi dell'opera dello ps. Apollodoro che risulta aggiornata e, in molti tratti, originale; essa è, tuttavia, conclusa con un'affermazione di fiducia nell'affidabilità del mitografo, quale testimone di tradizioni più antiche, espressa con parole quasi identiche a quelle usata da Frazer¹¹⁴. Una fiducia che lo studioso ribadisce anche nella versione aggiornata da lui curata del compendio mitologico di H.J. Rose¹¹⁵. L'apprezzamento dell'opera di Frazer, quasi fosse il corrispettivo antico di un moderno compendio di mitologia, è qui esplicito, in quanto Hard invita il lettore desideroso di avere informazioni sulle fonti antiche a consultare le note dell'edizione di Frazer, insieme ai due volumi di Timothy Gantz¹¹⁶.

L'accostamento con l'opera di Gantz, che si può ritrovare anche nelle note di molti studi sull'antichità greca, mostra come la *Bibliotheca*, nella forma in cui Frazer l'ha concepita sia riconosciuta pienamente come un *reference work* per quanto concerne la mitologia. Come si è detto in precedenza, ciò ha contribuito a confondere con questa forma moderna quelli che erano l'aspetto originario dell'opera e la funzione per cui essa era stata composta.

¹¹⁴ *It [the Library] is based for the most part on good early sources and the author was content to summarize them as he found them without imposing his own interpretations, or attempting to reconcile conflicting traditions, or making any alterations for literary effect.* HARD, *The library* cit., pp. viii-ix. *Furthermore, a lack of originality and of scholarly and literary ambition are not necessarily defects in an epitomist; for the mediocrity of his aims prevents our author from ever standing in the way of his sources,* HARD, *The library* cit., p. xxvii

¹¹⁵ *Since it [the Library] is largely based on good early sources and very little has survived from the works of the early mythographers, it is extremely useful as a summary guide to the early vulgate tradition.* R. HARD, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, Routledge, London - New York 2004, p. 3.

¹¹⁶ HARD, *The Routledge* cit., 2004, p. 603.

Una siffatta confusione non ha avuto delle ricadute solamente nella comprensione del testo del mitografo, ma in certi casi può aver anche inciso sul modo in cui sono state studiate e recepite le tradizioni mitiche. Se si prende ad esempio la parte teogonica della *Biblioteca* si può osservare come già Vernant si lamentasse del fatto che essa fosse comunemente usata come un semplice riassunto di Esiodo¹¹⁷. Questa sovrapposizione tra il testo teogonico della *Biblioteca* e le sue fonti si ritrova anche in pregiati lavori dal grande valore scientifico. A volte ciò avviene per una scelta consapevole: Bernabè¹¹⁸, per esempio, ha deciso di integrare i suoi frammenti dei testi orfici con porzioni tratte dalla teogonia dello ps. Apollodoro, accettando l'ipotesi di West secondo cui essa deriverebbe da un'opera di ispirazione orfica¹¹⁹.

In altri casi la conoscenza della *Biblioteca* ha contribuito ad attribuire delle sfumature di significato alla *Teogonia* non direttamente desumibili dal testo esiodico. Daniel Ogden, nel riassumere il racconto esiodico dello scontro tra Zeus e Tifeo, afferma che quest'ultimo sarebbe stato generato da Gea contro Zeus per vendicare la morte dei Titani¹²⁰. Nel fare ciò, egli esplicita in forma diretta una

¹¹⁷ M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, trad. it. Laterza, Bari 1984, p. 45.

¹¹⁸ A. BERNABÉ, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal, Madrid 2003; A. BERNABÉ, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II, Fasc. I*, Teubner München - Leipzig 2004.

¹¹⁹ M.L. WEST, *I Poemi Orfici*, trad. it. Loffredo, Napoli 1993, pp. 133-7. La tesi di West è stata respinta con validi argomenti da L. BRISSON, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Aldershot 1995, p. 407. Più in generale, nella sezione teogonica della *Biblioteca* non sono presenti gli elementi che caratterizzano i discorsi orfici (la doppia creazione del mondo, l'uovo primordiale, la presenza di divinità precedenti Urano, la funzione antropogonica e sotergica di Dioniso). Sulla questione avrò modo di tornare in un articolo dedicato alla teogonia dello ps. Apollodoro in corso di pubblicazione.

¹²⁰ *According to the Theogony, Typhon's birth mother was Earth (with Tartarus the sire), and she produced him in revenge against Zeus for his destruction of Typhon's half-brothers (born of Uranus), the Titans, whom he had already thrown*

tendenza propria degli studi sulla *Teogonia*, che più volte hanno ipotizzato un implicito rapporto di causa ed effetto tra la morte dei Titani e il concepimento del mostro¹²¹. L'immagine della vendetta di Gea non è però esplicitata nel poema esiodeo e risulta un'aggiunta o, comunque, un'interpretazione dello studioso. Un disegno di vendetta consciamente concepito dalla dea è, invece, palesato dal testo dello ps. Apollodoro, secondo cui proprio l'ira della dea per l'uccisione delle sue creature spinge Gea a generare prima i Giganti e poi di Tifone¹²². È, quindi, probabile che proprio la conoscenza della *Biblioteca* abbia spinto molti studiosi e, per ultimo, Ogden a ritrovare un rapporto di causalità nella narrazione esiodea¹²³. In questo caso la confusione sembra essere avvenuta in maniera, per così dire, spontanea, in quanto il testo del mitografo chiarisce un passaggio che ri-

into Tartarus. (D. OGDEN, *Drakon. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, Oxford - New York pp. 72-73).

¹²¹ Si è voluto riconoscere un implicito rapporto causale nella diretta successione temporale, stabilita dal poeta, tra il concepimento del mostro e la precedente sconfitta dei Titani (ἐπεὶ 820). Conferma ne sarebbe la fine dell'episodio, dove la terra (γαῖα 858) geme ed è bruciata (861) sotto la folgore di Zeus che abbatte Tifeo. (cfr. P. PUCCL, *The Poetry of the Theogony*, in a cura di CH. TSAGALIS, F. MONTANARI, A. REGNAKOS, *Brill's Companion to Hesiod*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 66-7; *Hésiode. Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier*, a cura di P. MAZON, Les Belles Lettres, Paris, 1928, pp. 15-16; F. SOLMSEN, *The Earliest Stages in the History of Hesiod's Text*, in «HSPH» LXXXVI, 1982, pp. 11-2) In realtà il testo della Teogonia non esplicita mai una aperta ostilità da parte di Gea, piuttosto è l'intervento di Afrodite, intesa non tanto come divinità olimpica, quanto come potenza che presiede alla generazione, a determinare la sua unione con il Tartaro e il concepimento del mostro (v. 822) cfr. M.H. VAN DER VALK, *A defense of some suspected passages in the Scutum Hesiodi*, "Mnemosyne" VI, 1953, pp. 282; M.C. STOKES, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies I*, «Phronesis» VII, 1972, p. 33 e S. SAÏD, *Les Combats de Zeus et le Problème des interpolations dans la Théogonie d'Hésiode*, REG XC, 1977, p. 206.

¹²² Γῆ δὲ περὶ Τιτάνων ἀγανακτοῦσα γεννᾷ Γίγαντας ἐξ Οὐρανοῦ (*Bibl.* I 6,1 [34]). ὡς δ' ἐκράτησαν οἱ θεοὶ τῶν Γίγαντων, Γῆ μᾶλλον χολωθεῖσα μίγνυνται Ταρτάρῳ, καὶ γεννᾷ Τυφῶνα (*Bibl.* I 6, 3 [39]).

¹²³ Cfr. nota 119.

sulta oscuro nella *Teogonia*. Bisogna, però, essere consci del fatto che la spiegazione adottata dal mitografo può non corrispondere al pensiero dei suoi predecessori: il rapporto di causa stabilito per mezzo dell'immagine dell'ira di Gea poteva anche derivare da un'altra fonte o essere una creazione dello ps. Apollodoro, che desiderava offrire unità alla propria narrazione. In ogni caso, l'integrazione e l'esegesi di un testo di età arcaica a partire da un'opera successiva di quasi un millennio è un'operazione che si presta a seri rischi e, nuovamente, presume una stabilità delle tradizioni mitiche smentita dalle indagini sulla mitografia antica.

Conclusioni

Le due sezioni in cui è diviso l'articolo hanno portato a risultati tra loro complementari. La possibilità di riconoscere nella riflessione intellettuale di Frazer una testimonianza del dibattito storico-religioso e antropologico a cavallo tra XIX e XX secolo permette, infatti, di comprendere l'origine di alcuni dei presupposti che hanno condizionato la successiva ricezione dell'opera dello ps. Apollodoro. L'approccio alla *Biblioteca* adottato da Frazer, e ripreso negli studi successivi, dipende in parte dalla sua prospettiva "antropologica" ed "etnologica", che ricercava nella presunta ingenuità e semplicità delle testimonianze "indigene" un documento per ricostruire le fasi più antiche della civiltà umana. L'attuale antropologia si è sempre più distanziata non solo dai presupposti evolutzionistici di simili considerazioni, ma anche da una siffatta svalutazione delle testimonianze "etnologiche", le quali oggi appaiono tutt'altro che "semplici", e "immutate" in una sorta di eterno presente¹²⁴.

È sorprendente osservare come simili caratteristiche siano ancora oggi spesso attribuite allo ps. Apollodoro. Anche studi molto recenti

¹²⁴ Per un'introduzione alla questione si veda F. Dei, *Antropologia Culturale*, Mulino, Bologna 2016², pp. 76-82.

mostrano un particolare apprezzamento per il valore documentario della *Biblioteca* in ragione della presunta mancanza di filtri rispetto alle fonti più antiche, giustificata da un richiamo esplicito alle opinioni di Frazer. Questo frequente riecheggio dell'edizione frazeriana sembra giustificare l'affermazione dell'antropologo italiano Fabio Dei, il quale ha sottolineato come i commenti allo ps. Apollodoro e ai *Fasti* di Ovidio appaiano oggi molto meno datati rispetto alle opere antropologiche pubblicate da Frazer negli stessi anni. Dei attribuiva questa loro maggiore fortuna al fatto che gli studi classici avessero subito rivoluzioni meno radicali dell'antropologia¹²⁵. Certamente quest'ultima disciplina storica ha subito mutamenti profondi nel corso del XX secolo, ma anche l'approccio esegetico ai testi antichi è notevolmente cambiato rispetto all'epoca in cui Frazer scriveva. Come si è visto, anche le ricerche sulla mitografia hanno fatto notevoli passi in avanti e si sono sempre più allontanate della rappresentazione del mitografo tracciata da Frazer, specie negli anni successivi alla pubblicazione del libro di Dei. Sebbene, in taluni casi, questa presentazione possa ancora oggi legittimare un uso "comodo" della *Biblioteca*, quale repertorio di racconti immediatamente riferibili alle più antiche tradizioni mitiche, questo uso è stato in parte invalidato dal riconoscimento da parte della critica recente della funzione autoriale svolta dai mitografi e da una maggiore consapevolezza della complessità dei passaggi intermedi perduti che separano le loro opere dalle presunte fonti "originarie"¹²⁶.

Sarebbe però riduttivo attribuire interamente le ragioni della fortuna dell'edizione della *Biblioteca* di Frazer al perdurare di un giudizio critico che, alla luce dei progressi avvenuti negli ultimi decenni, appare non più corretto. È, piuttosto, la ricca raccolta di materiale che le note di commento offrono ai lettori il motivo per cui ancora oggi questa edizione è considerata una valida opera di consultazione. Si tratta di una qualità che contraddistingue tutte le opere di Frazer

¹²⁵ Dei, *La discesa* cit., p. 108.

¹²⁶ Cfr. n. 98; 99.

e che gli antichisti sono pronti a riconoscergli, specie nei commenti ai testi antichi, più di quanto non lo siano antropologi e storici delle religioni.

Se a Frazer l'edizione della *Biblioteca* poteva apparire come una *wretched creature* di cui non avrebbe saputo rendere conto di fronte al giudizio fidale di Radamanto¹²⁷, possiamo confidare nel fatto che la gratitudine di generazioni di studiosi, che hanno trovato nelle sue ricche note uno strumento per orientarsi nei meandri della mitologia, sia sufficiente a valergli la benevolenza, se non dei giudici infernali, almeno dei posteri.

¹²⁷ Nella lettera del 28 Agosto 1921 a Gosse (cfr. Ackerman, J. G. Frazer cit., p. 282) Frazer afferma: *Nevertheless when I am called upon to give an account of my life before Rhadamanthys, and he knots his brows and says, "How about Apollodorus?" I fear I shall hang my head and plead guilty to having misspent nearly three years over that wretched creature.*