IL SERPENTE NEL MITO E NEL CULTO DEI POPOLI CLASSICI

Titolo originale
Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker
di J. Maehly
Basilea, 1867
Traduzione ed aggiornamento a cura di
Giovanni Costa

SOMMARIO. Qui il Maehly presenta gli aspetti del mito e del culto del serpente presso i soli popoli classici (Greci e Romani). Viene esposta un'introduzione completa anche se non esaustiva del fenomeno; in particolare della prova – giudizio divino della verginità della giovani donne che aveva luogo a Lanuvio, presso Roma. Non viene tralasciato il serpente pitone che, secondo Herodoto, si trovava nell'acropoli di Atene, presso la dea. Si discute, ancora, dell'etimologia della radice pyth- , da cui anche pythone. Il tutto è un'interessante presentazione di un fenomeno, almeno per quanto io ne so, poco noto.

L'indagine della natura come un'opera del creatore alla quale non ha contribuito l'attività dell'uomo e dei molteplici complessi di fenomeni, di stati e di produzioni umane che sono compresi dall'immensità della storia, non ha per vero apparentemente molti punti reciproci di contatto: natura ed uomo vengono contrapposti l'un l'altro, quella come l'oggetto creato e compreso in sempre nuovi sviluppi, questo come il soggetto che osserva e che è cosciente; però tuttavia, in quanto che nuovamente l'uomo stesso è la più nobile ed elevata opera della natura, la corona di tutta la creazione, egli diventa di preferenza oggetto della considerazione e delle scienze naturali e non solamente la sua natura e vita corporee, ma anche quella spirituale toccano in sorte ad una più alta considerazione della loro natura, tanto di più poiché queste due forme del suo esistere non sono ancora in nessun modo campi distintamente separati, in cui sia delimitato per mezzo di pietre miliari fisse, ben riconosciute ciò che appartiene all'una forma e ciò che appartiene all'altra. E non si deve prescindere dal fatto che nel tempo più vicino questa divisione non può essere mai portata del tutto rigorosamente ad effetto nel tempo presente. Cosa faceva e fa il singolo uomo, cosa faceva e fa il genere umano in seguito di un processo naturale di graduale sviluppo, cosa faceva e fa lo spirito dell'uomo che agisce indipendentemente e che è attivo conformemente a leggi proprie? Dove finisce la necessità conforme a natura e comincia la libertà dell'intelligenza? – Queste sono questioni cui ancora nessuno ha dato risposta. Però è un fatto che la corrente scientifica, non solamente tra i discepoli della natura, ma anche in campi apparentemente lontani, affluisce sempre di più ad un punto direttore, alla cui custodia come massima meta è connessa la legge immutabile della natura, davanti alla quale si deve piegare anche lo spirito umano. In effetti, la stessa lingua, che altrimenti vale quale il più alto prodotto dello spirito umano, nel tempo più recente ha dovuto umilmente mettersi in fila, come una sorella nata tardi, dietro alle discipline della scienza naturale, io dico dovere; quindi ben pure può essere che essa presto o tardi, a dispetto dei suoi attuali domatori, non voglia più e mandi all'aria nel sentimento della maggiore dignità il giogo della dipendenza e ritorni di nuovo alla libera intelligenza come un bambino libero. Però a questo riguardo si può pensare come si vuole, allora tuttavia si è ottenuto frattanto tanto che un ricercatore nella sua peregrinazione nel campo della lingua ha come accompagnatore il bandito ricercatore della natura, specialmente dove si tratta del rinvenimento di leggi delle lingue che giacciano in profondità o di apparizioni che si ripetono dappertutto e che la strada viene percorsa reciprocamente imparando ed insegnando, facendo conoscere e ricevendo, avvertendo ed aderendo. Quindi ognuno deve concedere tanto: anche nella lingua comanda potentemente la legge e questa è una con la natura. Ora, per vero, non mi posso lusingare di aver scelto un argomento che sarebbe desunto da questa sfera, dove si incrociano le strade di ambedue le scienze; forse io avrei dovuto fare ciò – quanto allo scopo di questo scritto, che non deve proprio essere niente altro che un piccolo dono, una volta presentato alla "società di ricerche sulla natura" per la sua celebrazione festiva da parte di una società sorella alquanto più giovane che ha eletto a sua cura il campo della storia. Nondimeno io ritengo di non muovermi su sentieri pienamente remoti ed inospitali se io tratterò un argomento che, anche se non appartenente alla lingua vera e propria, tuttavia nasce da un campo che, in molti ed importanti germogli, corre sopra il fondamento linguistico, sì, che è originato dalla medesima necessità quale quella della stessa lingua e, come da una parte ha le diverse apparizioni della natura ai fini di fruttuose sorgenti della sua origine, così anche, a rovescio, come qualcosa di passato, tocca la considerazione storica, piuttosto culturale – storica. Io, come membro della società, derivo da questa omogeneità di parentela il mio diritto conformemente al quale si rischia di consigliare coi più modesti sentimenti questo trattato agli scienziati della natura ai fini di un'amichevole accoglienza – un trattato derivato dalla mitologia. Il fatto che la mitologia è affine alla lingua è uno dei punti di vista fruttuosi, si potrebbe quasi dire scoperte di cui si deve ringraziare una ricerca sul mito libera da pregiudizi. In effetti, essa spesso non è niente di più che l'avvolgere un concetto, un venire a sapere, una sensazione nella veste colorata di una metaforicità ricca di fantasia, una spesso rigogliosamente lussureggiante simbolica di ciò che la lingua era ancora impotente a contenere come semplice, nudo *obtractum*, oppure anche, ciò che essa sdegnava a registrare nel suo grande repertorio semplicemente come fatto concreto; un libro di figure in stile grandioso, spesso

entusiastico, precisamente come è adeguato e benvenuto per i popoli nella prima fase del loro sviluppo, come lo è alla corrispondente età dell'individuo. Le più imponenti figure in quest'opera sono fornite dalla natura, poiché la grandiosità dei suoi fenomeni porta con sé anche le più potenti impressioni. La magnificenza di astri splendenti, l'infuriare del temporale, il mormorare ed ondeggiare delle onde marine, il tremare della terra e l'eruzione dei vulcani – le popolazioni naturali hanno tradotto tutto nella loro lingua mitologica; ma esse hanno ascoltato con sensi attenti, ben organizzati e suscettibili la natura organica delle piante, le loro particolarità, il loro delicato intessersi e vivere ed hanno conferito espressione a queste scoperte ed esperienze conformemente alla loro specie, cioè metaforicamente; un osservatore particolarmente attento, però, è stato colui per le cui pagine ed espressioni di quella vita, le quali potevano offrire amichevoli od in amichevoli entrate per la sua propria esistenza corporale e che appaiono favorire o minacciare questa. La legge dell'utilità già allora aveva affinato il suo occhio, dominato la sua sensazione e determinato la sua stessa fantasia. Però, nella natura organica, non si può elogiare nessuna realizzazione mitologica così generale, come quella che secondo la tradizione ebraica ha raggiunto già la prima coppia umana in maniera così fatale – il serpente[1]. Esso, "l'animale significativo presso tutti i popoli ed in innumerevoli saghe e favole"[2] deve essere oggetto di questa ricerca. Ma io mi devio delimitare – per ragioni che stanno vicine – un campo definito: non posso percorrere tutto il complesso dei popoli antichi per seguire le tracce dell'animale, ma assolutamente in opposizione al suo simbolismo che in tempi più tardi, già da lungo tempo morti per la significazione mitica desunse dal serpente disteso per terra in un cerchio la figura del "tempo eterno senza inizio e senza fine", io cerco e trovo inizio e compimento presso i popoli classici. Non oso ciò tanto più perché solamente qui hanno avuto luogo artistici perfezionamenti e formazioni del simbolo del serpente. Gli inizi potrebbero essere da qualche altra parte, forse in Egitto, che ha comunicato una parte della sua cultura alla Grecia in misure dimostrabili – ma questa ipotesi non è in nessun modo necessaria, poiché la Grecia non solamente era abbondantemente provvista di serpenti (ad Epidauro, in Arcadia, al monte Sepia = il monte delle vipere, in Macedonia ed in Illiria), ma anche era sufficientemente fornita di robaccia spirituale per presentare da sola e senza insegnamento esterno la natura quasi demoniaca di questo animale; e, quando particolarmente (secondo il Böttiger) "il più antico culto di animali era quasi dappertutto culto dei serpenti", allora ciò non accenna tanto alla comunicazione di un popolo ad un altro, ma vuole dire anche qui: uguale causa uguale effetto. Il serpente e le sue proprietà sono state viste proprio dappertutto press'a poco con gli stessi occhi ed hanno prodotto simili impressioni. Ma noi lasciamo perdere anche gli inizi dall'Egitto, tanto l'adorazione qui non si è innalzata veramente molto al di sopra del feticismo, questo è, essa è rimasta proprio assai al gradino originario, mentre la Grecia ha ben presto superato questo stadio, si potrebbe ben dire artisticamente. Veramente ancor ora rimangono resti del primitivo, crudo modo di vedere, ma la maggior parte solamente per la ricerca, di meno nella forma esteriore del mito. Chi vorrebbe ora scorgere il feticcio del serpente nelle presentazioni artistiche di Asclepio e dell'Hygiea colle quali si sono intesi celebri artisti come Scopas[3]. E pure è molto verisimile che Esculapio non sia stato inteso originariamente come un serpente; l'animale col tempo si era spiritualizzato in dio e lo stesso si era tenuto vicino a questo per il ricordo dell'origine come nome attribuito poco appariscente. Io non ritengo che si debba supporre il medesimo processo di formazione

[1] Letteratura riguardo al serpente, si veda Böttiger, *Ideen zur Kunstmythol*. pg. 54ss ed *opusc. lat.* pg. 179. Più recente, ciò che è stato impiegato nella presente dissertazione, verrà rispettivamente nominato nelle note; purtroppo non sono a mia disposizione gli articoli del Panofka *Asklepios und die Asklepiaden* e *Ueber die Heilgötter der Griechen*; altrettanto poco lo è l'articolo del Koch *de cultu serpentum apud veteres*, Lipsia, 1717, che io trovo citato dal Pierrer (*Universal lexikon*).

[2] Preller, *röm. Mythol*. pg. 102.

[3] Presentazioni artistiche di Esculapio, si veda Curtius *Pelop* I, 351. Scopas, nei suoi quadri di Esculapio, curò non di presentare un'arte medica fondata su ricerca ed esperienza, ma di presentare la vita stessa in fiore e la salute fortificata per mezzo della ginnastica; si veda anche Friedreich *Real. zu Homer* pg. 178, Müller *Archäol*. pg. 394,3 e Clarac *musée des sculpt*. 552 – 558, anche Millin *galler. mythol.* 99 – 106. Il dio appare (esternamente ed accanto ad Igea) anche più spesso in associazione con le grazie che devono significare il ringraziamento di chi guarisce.

antropologica di un dio nel caso dell'Hygiea, l'ordinaria accompagnatrice di Esculapio; non ritengo pure che essa debba la sua origine al feticcio; Hygiea non è assolutamente un'allegoria e la sua comparizione femminile accanto ad Esculapio non può venir posta in connessione con un profondo simbolismo e "colla dualità delle potenze del genere"[4], ma il concetto ὑγεῖα, in quanto *generis feminini* ha ricevuto il genere femminile anche nella sua personificazione. Però ciò che ora riguarda l'apparizione naturale del serpente, così Filone attribuisce ad essa, secondo antiche fonti di questa opinione, una grande divinità. Il serpente sarebbe il più spirituale di tutti gli animali, la sua natura sarebbe quella del fuoco, la sua velocità sarebbe enorme e senza necessità dell'assistenza di una qualche altra parte speciale. Esso può accettare forma varia e, una volta arrotolatosi può darsi improvviso slancio; esso vive a lungo, leva l'età colla sua pelle….." Per questo, egli aggiunge, esso viene accolto nei misteri, poiché esso è immortale." In ultima qualità, esso ha veramente un significato nel culto di Dionysio[5], forse anche in quello della Demeter di Eleusis, sebbene non vi siano notizie vicine – solo l'autore avrebbe dovuto citare come una caratteristica dell'animale che si deve considerare molto di più del suo pur limitato significato per i misteri, lo sguardo, l'occhio acuto, che già incuteva a tal punto rispetto all'antichità che da esso almeno i Greci francamente formarono, come *a parte potiori*, il nome dell'animale[6]. Il fatto che la rappresentazione sia falsa non cambia il fatto, come ciò ha comprovato la più recente ricerca naturale; basterebbe crederlo generale[7], come dunque è ancora oggi largamente diffusa la credenza in una particolare, fascinosa, esorcizzante potenza dell'occhio del serpente. Non c'è da meravigliarsi se un'animale così notevole colle sue proprietà in parte reali, in parte presupposte divenne oggetto del culto e se "nessun altro simbolo d'animale, dalla cruda adorazione dei feticci sino alle più elevate spiritualizzazioni, ha percorso così numerosi gradini dello sviluppo e si è appropriato di così molteplici interpretazioni, come ha fatto il serpente"[8]. Naturalmente, il discorso può non riguardare più il feticismo anche allora quando dei, che sono già stabilmente presenti nella mitologia e nella credibile coscienza, si mutano una volta occasionalmente e per scopi determinati in figure di serpenti, come, per esempio, Zeus assiste in questa mutazione Proserpina o Rea, come Faunus assiste Fauna – "una figura del genio creatore e dell'eterno ritornare giovane e rinnovarsi propri dell'anno"[9]. Il vero e proprio simbolo animale[10] ha indietreggiato molto presto davanti allo spirito della religione ellenica e si è conservato solamente in singole regioni, ma anche qui unicamente in modo oscuro, non determinato ed inconscio, come aggiunta agli dei; il culto nazionale e la mitologia non avrebbero niente da fare

---

[4] Bachofen, *Gräbersymbolik*, pg. 137s.

[5] Gail, *culte de Bacchus*, pg. 115 si veda sotto nota 113ss.

[6] δράκων ed ὄψις, quello da δέρκομαι – (si vedda Sonne nel *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch*. v. Kuhn XII, 351 la trattazione esauriente di queste radici) – questa dalla radice ὀπ – (oculus, ὀφθαλμός). ὄψις indica il genere, ἔχις ecc. le specie, Lobeck *El*. II, 364; anche ἔχελος, ἔχιδνα, ἐχίων, ἔγχελυς appartengono a questa radice ἐχ. -, originariamente ἀχ - ἀγχ- da dove il latino *anguis* che comprende anche il serpente come un "constrictor". G. Curtius *griech. Etym*. alla voce, Lobeck *Pathol.* 49. – Un'importante nomenclatura di sinonimi e di specie dei serpenti si trova in un luogo che non ci si aspetterebbe, precisamente il poeta Lucan, *Pharsal* IX, 607ss.

[7] Come prova basta il nome, però anche si testimonierà espressamente che ὀξυδερκέστατον τὸ ζῶον; si veda Aeliano *hist. anim*. VI, 63 (?), il quale anche asserisce, - proprio erroneamente – che i serpenti odono ottimamemente. Le opinioni e le notizie degli antichi riguardo alla natura del serpente sono state raccolte da H. O. Lenz nella sua *Zoologie der alten Griechen und Römer*, pg. 432ss.

[8] Il serpente non ha proprio mai rappresentato precisamente l'"alambicco", come voleva Graf Caylus nel suo *Recuil* T. II, pg. 277, od il predatore marino, cosa che suppone Harduin *opusc*. 692. Il Wachsmuth *hellen. altert*. ha naturalemente ragione quando parla dell'adorazione dei feticci II, 2. 104 come della più comune "quella che comprende in sé il mondo degli dei greci" – ma cosa non ne hanno fatto i Greci! Il serpente ateniese cionondimeno può difficilmente essere pensato come un vero feticcio accanto alla dea. Veramente, il serpente che i Romani si prescrivono come divinità della salute a Roma (Preller, *röm. Mythol*. pg. 606), vale come lo stesso Esculapio (*in quo*, si dice in Liv. Epit. , *ipsum numen esse* – chiaramente Esculapio – *constabat*) – ma appunto presso i Romani.

[9] Preller, *röm. Myth*. pg. 341.fauna viene interpretata come la soave creatura (- faveo -), "Hulda", terra vergine in primavera, di contro Faunus come "spirito maschile del bosco e della vegetazione". Fauna ha tra le sue proprietà, come dea della fortuna, che la terra elargisce, anche la predizione, - da qui Fatua – la guarigione e la scienza nascosta, molta somiglianza col serpente.

[10] Welcker, *gr. Götterl*. I, 62 ss.

con questi avanzi. Gli animali non sono mai degli esseri completi, altrettanto poco è solamente anche un solo dio un animale completo (almeno come la mitologia ci presenta come pronto, poiché anche il mondo greco si è trovato, una volta, più indietro su questo gradino.)[11]. Ciò ha per conseguenza anche la principale differenza tra la religione greca e quella egiziana. Però se ora i Greci attraverso una mediazione degli Egiziani, questi fanatici della simbologia animale[12], si siano familiarizzati colla venerazione del serpente, potrebbe essere deciso molto presto e proprio affermativamente quando quella divinità dalla quale è inseparabile il simbolo del serpente, quando realmente Asclepio, come si è asserito, sarebbe conforme anche secondo il nome ad un'origine egiziana. Questo, però, non è niente di meno che dimostrato[13]. Si aggiunge, un tanto io vedo, che il secondo elemento della composizione sarebbe greco[14], però io non ritengo tutta la parola un composito[15] e ritengo di non avere neanche una volta come necessario neanche una volta il motivo scusante (contestato soprattutto da G. Curtius *gr. Etym*. pg. 314), che "i rapporti etimologici dei suoni dei nomi propri non possono venir spinti in tutta la loro acutezza"[16]. Quindi, prescindendo dalla tradizione greca che pensa padre e madre e nonno di Asclepio con buoni nomi greci – Asclepio un guaritore – allora tutto il complesso di suoni non contiene proprio niente di non greco; il Welcker ritiene che Asclepio potrebbe esser originato da ἀσκάλαβος e questo, che originariamente era una specie di lucertola, potrebbe avere anche significato un serpente. Io sono perfettamente d'accordo con lui. Fonologicamente appena si suppone ἀσκαλάβιος sotto la spiritualizzazione alla natura divina, il fatto non ha, a mio parere, nessuna difficoltà[17],

---

[11] Bauer *Symbol* I, 21ss, 167ss. Il punto assolutamente più basso non è anche la simbologia dell'animale. Le pietre grezze che anche in Grecia appaiono di quando in quando, come διπετῆ ἀγάλματα stanno su di un gradino ancora inferiore; in esse è significato solamente il rigido concetto dell' "essere", mentre nelle figure di animali viene concepito il divino pure già sotto il concetto della forza e del vivere. Perciò il culto degli animali sussiste anche nelle divinizzazioni dei cosiddetti elementi: acqua, fuoco e così via, come natura non organica (non in concezione panteistica, la quale notoriamente già nell'antichità doveva avere ragguardevoli seguaci); si veda anche *des Brosses du culte des dieux Fétiches*.

[12] Accanto al serpente compare notoriamente nella mitologia greca un numero di altri animali (si veda Hermann *gottesdienstl Alterthum* XX, 12, Schömann *gr. Alterthum* II, 157), però chi riconosce loro il loro precedente significato? Chi, se la ricerca non lo aiutasse nella traccia, riconoscerebbe ancora un resto della simbolica animale nell'omerico βοῶπις Ἥρη, che però ancora largamente cade al di là del mondo omerico? Una traccia rimane solamente in quell'epiteto; ciò, tenuto congiunto col culto di Giunone ad Argo, colla servitrice Jo in figura di mucca, colla sacerdotessa che viene trainata da mucche, colle mucche come vittime, dischiude al ricercatore un campo visivo che rimane nascosto al nudo sguardo alle espressioni esteriori della mitologia greca. Di per certo è avvenuto similmente col cavallo di Posidone, forse anche col cigno di Apollo.

[13] Se già il Passow lo accetta. Il Böttiger (*kl. Schriften* I, 105) sostiene per Asclepio e per la stessa Hygiea origini fenice; "Già Demostene una volta dimostra per mezzo di una corretta accentuazione dell'espressione che la parola – Asklepios – sarebbe un ermafrodito e greca nell'ultima sillaba, a causa di questa pedanteria è stata ben derisa dalla sovrana plebe ateniese. Io temo che, senza saperlo, gli ateniesi avessero ragione.

[14] Lo Spalding sotto ἀσκλ - ήπιος, "serpente, mansueto, gentile" (si veda *Abh. d. Berl. Acad*. 1815, pg. 16). Ciò non volle proprio per niente entrare nella testa a Pausania (VII, 23, 7s) – e con ragione – allorchè un fenicio molto astuto lo voleva convincere che Asclepio ha origini fenice, essi, i Fenici, "comprendono questo meglio dei Greci."

[15] Il Preller, che suppone un composto, spiega il primo elemento per mezzo della radice ἀλκ – (ἀλκή, ἀρκεῖν ecc.); ben corrispondente secondo il significato, d'altra parte cospicua a causa della specie di composizione; sarebbe difficile collocare questi tra le composizioni regolari. Ma anche l'ingresso della σ (Ἀσκληπιός) ha la sua pericolosità; allora si dovrebbe tirare daquesta parte ἀλεξ e spiegare Ἀσκληπιός = Ἀλεξηπιός (Ἀλεκσηπιός) con metatesi della σ e della κ, e sincope della ε! Quasi troppo per una parola!

[16] Fatto vale dal Welcker (*Götterl*. I, 300) e persino dal Benfey in *Höfers Zeitschr*. II, 117.

[17] "*Stellionis nomina sunt* καλάβας, ἀσκάλαβος, καλαβώτης e ἀσκαλαβώτης, Lobeck *path*. pg. 287; da non scambiarsi con ἀσκάλαφος (noctua) ibid. pg. 298; da ἀσκαλάβιος è in primo luogo originato ἀσκληβιός (come ossitono, porta con sé per mezzo della sincope dell'α, una parola assolutamente usuale in Grecia, si veda πλόκαμος e πλοχμός, σκινδάλαμος e σκινδαλμός, φόνιος e φοινός, λυπήριος e λυπηρός, σπάνιος e σπανός, μελίχροος e μελιχρός, δεξιώτερος e δεξιτερός ed altri, riguardo a ciò è corretta l'accentuazione usuale, combattuta da Demostene e la parola non ha niente a che fare con l'aggettivo ἤπιος); la forma ἀσκληβιός, però, invece di ἀσκλαβιός si spiega molto facilmente per mezzo dell'aspirare attestato in innumerevoli esempi della lingua, per mezzo di perdite su qualche specie, rispettivamente sostituire nuovamente una vocale perduta (qui α) per mezzo dell'allungamento di un'altra (α in η) (si veda ἀράσσω e ρήσσω, περάσσω e πρήσσω, ἀκαλός e κηλεῖν, ἀλαός ed ἠλός, ἀκήρατος e ἄκρητος, ᾀδάματος e ἄδμητος). In terzo

obiettivamente altrettanto poco, poiché ben pure non è fortuito – benché io non voglia riporre nessun peso su ciò -, che la madre Coronis[18] prende il suo nome anche da un animale – κορώνη – la cui ancora conformemente a ciò già nell'antichità a lui attribuita proprietà di alta anzianità, cioè di grande tenacia di vita, cade così naturalmente nel circolo del culto di Asclepio; se ora però Aristotele *hist. anim*. II, 12 (?) nella sua comparazione di serpente e lucertola trova la massima somiglianza tra i due, se questa, un animale di Elios, proprio come il serpente, serviva per la divinizzazione alle lucertole di Apollo[19], se anche noi per così dire altrimenti anche le troviamo menzionate e le pensiamo in connessione col serpente, cosa che non è inusuale in questo campo, cioè lo scambio delle specie[20], allora possiamo proprio assai lasciare per noi caduto l'Asclepio originario. – Dunque il dio della guarigione Asclepio come serpente[21] ovvero in collegamento fisso con il serpente. Ma perché proprio con questo animale? Cosa di speciale ha a che fare il serpente con l'arte della guarigione? Vi è più di una risposta a questo, e per il tempo più tardo che non produceva più oltre miti ma che rifletteva, non possono esservi più dei miti giustamente uno accanto all'altro, però, originariamente, e per il tempo della nascita del simbolo, di certo vi può essere solamente uno. Ora, per quanto noi possiamo andare all'indietro, Asclepio si presenta sempre come un dio di guarigione, un oracolo e ciò che a questo appartiene, però, come servo solamente a quest'arte, dunque anche il serpente deve stare, per mezzo di una qualche proprietà, in stretta connessione con l'arte della guarigione. Troviamo anche la tartaruga come simbolo di Esculapio, come "uno degli antichi presunti segni contro molte malattie"[22]. Ora, in maniera analoga, noi dobbiamo asserire, come fa Plinio[23], che esso sia sacro ad Esculapio perché il serpente fornirebbe una quantità di mezzi di guarigione (anche altri mezzi, così meravigliosi ed aventi meravigliosa

---

luogo concerne il cambiamento di Tenius e Media (Ἀσκληπιός ed Ἀσκληβιός) così parimenti lo stesso è senza ogni scandalo (si veda Ἐπίταυρος ed Ἐπίδαυρος, Ἀμβτακία ed Ἀμπρακία, Κάνωπος e Κάνωβος, ποδαπός e ποταπός, στίλβω e στιλπνός). Ancora più spesso variano *tenuis* ed *aspirate* ἀσφάλαξ ed ἀσπάλαξ, ἀσφάραγος ed ἀσπάραγος, σφυρίς e σπυρίς, φρουδύλη e σπονδύλη, ρέγνω e ρέγκω, γρῖπος e γρῖφος e così via, ed io confesso che, come Etymon, ho pensato per un certo tempo di Ἀσκληπιός anche riguardo ad ἀσκάλαφος (*noctua*), il quale uccello notoriamente come γλαῦξ è il simbolo di Atene, però, Atene ed Asclepio si toccano molto da vicino, quello viene francamente compreso come Hygiea. Ne deriva che starebbe assolutamente bene a γλαυκῶπις, il quale epitteto deve esprimere "un particolare splendore degli occhi" (Preller I, 133), uno dei soprannomi di Esculapio Ἀγλαόπης (Αἰγλαήρ); veramente quindi non si riferirebbe né alla nascita dal fuoco, né alla morte da fulmine, né all'"illuminare, scintillare dello splendore della fiaccola nel suo tempio", come suppone il Welcker in maniera abbastanza inverosimile, ma si riferirebbe allo sguardo (si veda δράκων ed ὄψις). Ciò che concerne la forma latina Aesculapius, allora essa appartiene a quanto appare frequentemente nel latino più antico, al rendere pronunciabili consonanti meno familiari per mezzo di una vocale in esse introdotta (si veda *rh. Mus*. XII, 199), come *Procina, techina, mina, dracma* e molte altre.

[18] Epione, come anche si chiama sua madre, non è niente altro che una più tarda simbologia del concetto (ἤπιος), che forse è originata da un'etimologia di Ἀσκληπιός compresa in modo errato. Le cose stanno in modo assolutamente uguale cogli altri membri della famiglia del dio, che gli sono stati dati più tardi: Aegle, Panacea, Jaso come figlia, Telesphorus come figlio. La famiglia cresce, poichè da nudi soprannomi, nelle invocazioni e negli inni, sono originate nuove nature personificate. Böttiger *kl. Sch*. I, 106.

[19] γαλεώτης = ἀσκαλαβώτης (lucertola).

[20] Si veda la parola chelydrus (secondo il suono coluber?) e Forbiger *zu Verg. Georg*. II, 214; ulteriormente anguis ed anguilla ("*longae cognata coluber*" *Giov*. V, 103) con cui è coerente che Cadmus ed Harmonia negli "Enchenlensern" "furono mutati in serpenti". Lobeck *pathol*. pg. 49; Herod. IV, 183, 4 pone insieme ὄψις καὶ σαύρα καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἑρπετῶν.

[21] Su monete egli appare simile ad un serpente (si veda Spannheim *de praest. et usu num*. pg. 183) con la cresta del drago sulla testa, colla barba dello stesso e la pancia sul collo. In questo scritto si deve anche menzionare che, per il simbolo, sono identici i nomi *draco, anguis* e *serpens*, mentre già Serv. *sull'Eneide* II, 200 vuole distinguere: *angues aquarum sunt, serpentes terrarum, dracones temporum* – quindi, per esempio, Erodoto denomina ὄψις il serpente sul voto di Platea, Pausania lo denomina δράκων, e presso Eurip. Bacch. 896, si trova δράκων ὄψις connessi (? forse *Phoen*. 657s: ἔνθα φόνιος ἦν δράκων / Ἄρεος ὠμόρφων φύλαξ n. d. t.), anche Esiodo, *Theog*. 322 spiega, in modo opposto, ὄψιος per mezzo di μεγάλοιο δράκοντος, parimenti 825 per mezzo di δεινοῖο δράκοντος, si veda Bähr su Herod. IX, 81.

[22] Si veda Winckelmann *Beschr. d. geschnitt. Steine d. H. v. Stosch*, II, Cl. 14 Abth. n. 1515.

Plin. *hist. nat*. XXXII, 4, 14 presenta una quantità di impieghi farmaceutici per la tartaruga, specialmente singole sue parti sarebbero efficaci contro il veleno dei serpenti.

[23] *Hist. nat*. IV, 22.

efficacia, se la preparazione di Democrito che chi la possiede comprende la lingua dell'uccello)?[24] Oppure dobbiamo supporre con un altro antico che esso debba al "suo sguardo acuto" l'onore di essere l'animale guaritore di Esculapio?[25] Ovvero che esso debba alla circostanza "di essere l'animale più vigile"?[26] Oppure avrebbe ragione il Welcker, quando asserisce che il culto di Asclepio avrebbe la sua origine nel serpente-oracolo, e la semplice informazione riguardo all'omogeneità di ambedue le sfere, dell'oracolo e della medicina, sarebbe quella che, quanto più alta, tanto più ogni medicina sarebbe divinazione e che il serpente, anche come pitone, serve alla divinazione? E' vero, il serpente come animale di divinazione compare in diversi miti: Polyid, le Clytiadi, Jamidi e Telliadi, nel campo della loro arte hanno a che fare con serpenti[27], anche Teiresias nella sua strada profetica urta contro serpenti, serpenti hanno anche pulito e leccato sino ad esaurimento le orecchie a Melampos ed a Cassandra, cosicché anche loro potevano intendere la lingua degli uccelli;[28] come elargitore di oracoli il serpente viene francamente denominato οἰωνός, ed è sicuro che nel celebre culto – e case di cura di Asclepio, come ad Epidauro, i sacerdoti talvolta curavano secondo il suggerimento del serpente oppure ben anche, per mezzo di un qualche preparativo, coll'incubazione lasciavano che il serpente stesso sussurrasse nell'orecchio ai pazienti[29]. Nondimeno mi pare molto verosimile che una più reale, visibile proprietà del serpente abbia dato motivo per il suo significato medicinale[30]. Io non comprendo con quale diritto si sia asserito che il serpente, a causa del suo frequente rinnovare la pelle, sia difficilmente noto agli antichi come il simbolo del ringiovanimento[31]. Essi stessi conoscevano il notevole fenomeno così bene come lo conosciamo noi[32]; e si deve supporre che il serpente non doveva aver utilizzato proprio ciò, non doveva prima averlo reso fruttifero? Però, in effetti, il rinnovamento della pelle vale come un segno del ringiovanimento, come un togliersi la vecchiaia, e la preservazione della giovinezza, alla sua, vale come un'arte principale della ἰατρική[33]; esso è eternamente giovane e, assolutamente specificatamente conformemente a concetti greci, corrispondente con la forza vitale e con la salute; ciò che il povero Tithone conduceva era una βίος ἀβίωτος[34]. Forse, in conseguenza della medesima percezione, in Egitto il serpente è diventato il simbolo dell'immortalità[35], poiché

---

[24] Qui, a chi non viene in mente la fiaba del "serpente bianco"? Specialmente secono l'antica fede tedesca la forza curativa risiede nel serpente, si veda la *Geschichte der Notburga*, narrata dallo Stieglitz in *archäol. Unterhal*. II, 199.

[25] Festus, alla voce Draco. (*Dracones dicti από τοῦ δέρκεσθαι, quod est videre. Clarissimam enim dicuntur habere oculorum aciem; qua ex causa incubantes eos custodiae causa finxerunt antiqui. Ideoque Aesculapio attribuuntur, quod vigilantissimi generis putantur, quae res medicinae maxime necessaria est*. n. d. t.)

[26] idem, alla voce insula:……*Eiusdem esse tutelae draconem, vigilantissimum animal; quae res ad tuendam valitudinem aegroti maxime apta est!*

[27] Preller *gr. Myth*. II, 336.

[28] Il Voss suppone, il drago predice "a derivare da assorbiti vapori terrestri", similmente la Pythia; anche il Bauer porta l'arte della profezia del serpente in connessione colla terra, il cui "bambino" essa in effetti è - Herod. I, 78 – e così dicono gli *Scholia ad Pind Pyth*. VIII, 64 l'animale sarebbe ἐπιτήδειον πρὸς οἰωνοὺς καὶ καταδῦνον εἰς ὀπὰς τῆς γῆς,

[29] Esso gioca un ruolo anche nel luogo dell'oracolo di Trophonios a Lebadea, si veda Göttling *ges. Abhandl*. pg. 218. Anche Trophonios era un dio di guarigione e ancora Pausania vide la sua statua con un bastone a forma di serpente.

[30] Il quale si estendeva, come per esempio nella nota storia di Polyides (si veda Welcker *griech. Trag*. II, 775), sino al richiamare in vita corpi di defunti, cosa che si permetteva pure Aesculapio.

[31] Come fa il Welcker.

[32] Arist. *hist. anim*. VIII, 19 (?) descrive esaurientemente il processo; non importa molto per questo argomento che egli lo fa accadere solamente due volte all'anno; si veda Plin. *hist. nat*. VIII, 27.4; *Lucret*. IV, 58; Virg. *Aen*. II, 471 e *Georg*. III, 437.

[33] *Scholia Arist. Pluto* 733: l'animale sarebbe sacro ad Asclepio, perché esso τὸ γῆρας ἀποβάλλει καὶ ἡ ἰατρικὴ φυλάττει τῇ φύσει τὸ νεόν, ἐξωθοῦσα τὰ νοσούμενα. Si crederebbe persino di esso (Sanchun. *ap. Euseb. praep. evangelica* I, 7 ?, la *praep. evang*. di Eusebio I, 7 tratta, in effetti, qualcosa riguardo ai serpenti, però questo Sanchun. non risulta. n. d. t.) esso ricrescerebbe nuovamente, come un copro giovane, quando sia stato fatto più corto.

[34] Il Buttmann racconta (*Mythol*. I, 147) una favola greco – orientale dell'eterna giovinezza del serpente e del motivo di ciò; che la medesima età, questo garantisce la circostanza, che già Sophocle trattò questo in un passo perduto – Glaucone.

[35] Herodot. II, 74 ed il suo esegeta: nel tempio di Giove tebano (Egitto) venivano sepolti serpenti; si sono trovati anche corpi di serpenti imbalsamati.

esso deve essere stato anche il simbolo della salute per il medesimo popolo[36]. Ma qui non si vorrà pensare al serpente oracolo. Il serpente si trova in opere in parte accanto ad Aesculapio, in parte nella sua mano, in parte avvinghiato su di un bastone; molto spesso anche il dio porta una coppa "come simbolo della bevanda guaritrice". Però non posso interpretare quel bastone così realisticamente come, per esempio, fa il Preller, il quale lo spiega proprio semplicemente, ma certamente anche in modo moderno, col fatto che si è immaginato "Asclepio come utilissimo medico che peregrina di luogo in luogo"! Piuttosto qui è stato competente un motivo artistico; per il serpente è la condizione più vantaggiosa, più adatta alla copia, quella che vi è quando esso si avvolge ad un oggetto. Dovesse il bastone avere ancora un significato più profondo, non solamente tecnico, allora si dovrebbe piuttosto pensare ad una sorta di bacchetta magica, la quale porta già anche Hermes[37]. Però, senza comparazione, Epidauro è il primo e più alto luogo di culto del dio; anche i Romani si sono presi il dio da qui, il quale dio, in forma di un reale serpente in carne ed ossa, si comportò nel suo viaggio in modo così meravigliosamente intelligente, serio e dignitoso, che i Romani, nonostante il loro digiuno, non poterono fare a meno di venerare subito stupiti la più elevata natura nell'animale[38]. Il motivo fu una peste nell'anno 462 dopo Cristo (?), ed il culto del serpente a Roma data da quest'anno, il quale proprio spesso ed in più d'una concretizzazione divaga nello stravagante e nel superstizioso, soprattutto ai tempi di Antonino Pio, il quale era devoto con corpo ed anima alla "santa medicina del serpente" . Qui non è necessario che ci preoccupiamo di quanto i sacerdoti della "loggia figlia" in Roma abbiano contribuito alla diffusione di questa superstizione; Roma non era proprio uno stato sacerdotale; se i suoi abitanti lasciavano che si spargesse sabbia sui loro occhi, allora essi stessi ne portano la colpa. Col crescere dell'istruzione (e non solamente a Roma), crescono anche l'irregiosilità e la superstizione; il medesimo fatto sarebbe accaduto anche senza sacerdoti. Sin da quella accoglienza del dio serpente di Epidauro sull'isola del Tevere, il serpente rimane indigeno a Roma e vi venne in voga come animale domestico nelle case, naturalemente meno come ornamento che per scopi religiosi[39], per la grande molestia di coloro che pensavano sufficientemente liberamente e serenamente di non poter trovare nessun lato piacevole per l'animale e di non trovarlo nei numerosi incendi che visitavano Roma, pure non scorgevano per niente il bene che la nidiata di serpenti venisse con ciò diminuita. L'imperatore Tiberio, come relaziona Svetonio[40], si tenne, per diletto, un serpente domestico che nutriva egli stesso, ma ciò era piuttosto come una passione dell'imperatore, oltracciò giacche quando un giorno trovò il serpente roso dalle formiche, "allora egli fu messo in guardia a guardarsi da un atto di violenza della

[36] Spanheim *de usu et praest. num*. pg. 125. Secondo il Rasche (*lex. num*. alla voce *draco*) essi sarebbero anche *divinae potentiae et virtutis symbola* come pubblici segni coniati sulle monete, ed Aeliano afferma (VI, 38) che i re egiziani avevano sul loro diadema la figura del serpente aspide (il cui morso sarebbe sempre mortale), per manifestare l'invincibiltà del loro dominio! Un'ardita simbolica! Per quanto appare sicuro che anche in Egitto dovesse servire come più di un solo simbolo. Da dove, però, si sa che il serpente sulla sfera della terra nella mano del Genius, che è posta alla base della statua di Antonino Pio, doveva indicare "il dominio della Roma eterna" (similmente a quella rappresentazione egiziana), questo io non lo so dire; a me la cosa appare in modo totalmente diverso quando penso alla dipendenza superstiziosa di questo re dal culto dei serpenti, una dipendenza che si opponeva alle gherminelle e trufferie di un certo Alessandro di mano di Abonoteichos parodiate da Luciano (nel Pseudomantis)! (Monete della città nominata confermano il racconto di Luciano).

[37] Riguardo a questo si veda più avanti: N° 122 e 123 e precedentemente pg. (19). Riguardo al drago di Aesculapio si veda ancora la letteratura, presso Reiff *zu Artemidor. oneirocr*. II, 341.

[38] Valer. Max. I, 8. 2; Ovid. *Met*. XV, 537; Niebbuhr *röm. Gesch*. III, 478. Böttiger *kl. Schr*. I, 112s, l'uno esamina questioni abbastanza oziose, per esempio se questo drago che una volta era epidaurico ed ora è tiberino sia sparito per sempre, dopo che egli si era dichiarato come permanente sull'isola del Tevere. Pure io non posso credere che Orazio nel passo Serm. I, 3, 26s: *cur in amico rum vitiis tam cernis acutum quam aut aquila aut serpens Epidaurius?* – abbia voluto mettere una stoccata all'impostura del sacerdote? Perché pure? Il "vedere acutamente" pur certamente non era il fatto principale nel romano *Serpens Epidaurius*. – Una medaglia di Commodo rappresenta l'avvenimento dell'arrivo del dio (come serpente) sull'isola del Tevere. Il dio del fiume, mezzo coperto d'acqua, tiene in una mano una canna e stende l'altra mano contro il serpente.

[39] Plin. XXIV, 4, *Anguis Epidaurius Romam advectus est; vulgoque et in domibus* (?)A lui (Plinio) i serpenti facevano ribrezzo, come quelle bellezze romane che si conservavano tali per il raffreddamento di spalle e cuore.

[40] Si veda *vit. Tiber*. c. 72, 2 e su questo Casaubon.

moltitudine". E come una volta durante giochi pubblici il popolo dimostra maggiore plauso per il giovane Demetrius (poi imperatore Nerone) che non per il suo mezzo fratello Britannico, allora ciò fu l'adempimento di un prodigio avvenuto una volta in parte per Nerone[41], "poiché serpenti una volta conservavano la sua fanciullezza come pari guardiani"; Nerone stesso ridusse la storia del prodigio nel fatto che "una volta lasciò che un serpente si facesse vivo nella sua stanza da letto"[42]. Del resto, il culto del cosiddetto *Genius loci* (del quale ulteriormente più avanti) stava alla base di queste e di similari superstizioni, il quale culto veniva occasionalemte sfruttato anche nell'interesse personale, come, per esempio, udì con notevole piacere che si diffondeva la favola che sua madre Atia lo aveva concepito da un serpente il quale, naturalmente, non poteva essere nient'altro che il dio maschile protettore della famiglia, Apollo[43]. Un qualche adulatore dell'imperatore voleva che la medesima favola fosse raccontata e poi trasmessa ad Augusto, il quale una volta, secondo la saga, aveva accolto Olympia, la madre di Alessandro Magno[44] ed aveva a buon diritto ispirato a suo marito Filippo un rispetto così potente e che premeva in modo poco rassicurante[45]. Secondo la mia opinione, per la spiegazione di questo serpente di cui aveva cura Olympia, non vi è necessità né di rifarsi ai misteri bacchici nei quali era stata consacrata la madre di Alessandro e dove veramente i serpenti avevano un ruolo[46], non si deve nemmeno pensare ai serpenti addomesticati portati dalle baccanti ma, come abbiamo visto a Roma, in Illiria la patria di Olympia, i serpenti venivano tenuti come animali domestici e per vero una specie degli stessi stessi abbastanza grande, abbondante nel luogo e sul posto. Anche essi valevano, conformemente all'originaria credenza, come simboli della forza guaritrice, come ciò precisamente in connessione a quel serpente di Olympia, deriva da racconto di Cicerone[47], secono il quale Alessandro Magno una volta, quando il suo generale Tolomeo giaceva in punto di morte per una ferita avvelenata, vide in sogno il serpente di sua madre che portava una piccola radice nella bocca; ella condivise il luogo con Alessandro, dove cresceva questa pianta ed aggiunse che con ciò Tolomeo sarebbe stato guarito. E così anche accadde. Anche qui una specie di oracolo in connessione con l'arte medica, come nei luoghi di culto veri e propri. Ora, ci si domanda, i Romani avevano anche, nel loro paese, luoghi di culto antichi ed italiani, non derivati dai Greci che apparissero simili ad un luogo di culto? Dell'Anguitia dei Marsi (l'italica Medea) sappiamo non poco. Certamente essa aveva un celebre boschetto sul lago del Fucino dove elargiva medicine contro malattie, forme di esorcismi contro serpenti ed altri mezzi d'ogni genere. Ad essa viene fatto risalire il celebre magico potere dei Marsi ed il suo nome viene derivato dalla sua doppia professione, tanto di domare i serpenti quanto di operare per mezzo di essi[48]. Essa veniva pure confrontata colla *Bona Dea* (Fauna), nel cui regno celeste venivano tenuti serpenti addomesticati per memoria della vittoria riportata da Faunus sulla *Bona Dea* in forma di serpente – noi siamo informati più dettagliatamente riguardo al drago, se non anche più profondamente, che risiedeva nella caverna a Lanuvio[49], il quale in ogni caso, secondo la sua origine, risale ad un periodo assai antico, anche se più tardi il principale mezzo d'attrazione per le curiosità

[41] Tacitus *ab exc*. D. A. XI, 11 (Annales XI, 11).
[42] *Bötticher Tektonik Vol. II,* pg. 308.
[43] Deve essere accaduto in maniera assolutamente similare nella generazione di Scipio Africanus, ciò secondo Gellius *noct. Att*. VI, 1 (?).
[44] Plutarco, *Aless*. II e Luciano, *dial. mort*. XIII, 1.
[45] ὡς κρείττονι συνούσης (τῆς γυναικός). Lobeck *Aglaoph*. pg. 296.
[46] Clemens *Protrept*. pg. 6; *Artemidor* II, 13. – Si veda i κιστοφόροι, cista *mystica*, *vannus mystica*, Stieglitz archäol Untersh. II pg. 197; Millin *gall. myth*. XLVIII dà immagine, LVI una *nympha bacchica*, indicata come tale per mezzo del serpente dionisiaco (precedentemente anche ritenuta Arianna o anche Cleopatra).
[47] *De divinat*. II, 66.
[48] Schuch *röm. Privatalterth*. pg. 335; Sil. Ital. VIII, 495; Virg. *Aen*. V, 750. L'opinione del Preller appare contraria ai momenti indicati nel testo (pg. 362 röm. Myth.), la quale non ne vuole sapere di una derivazione da *anguis* (perché nei manoscritti sarebbe accreditato solamente *angitia*), tanto meno plausibile perché la *u* nella parola latina *anguis* non è propria del tronco della parola stessa.
[49] Böttiger *kl. Schr*. I, 178ss. Schuch *röm. Privatalterth*. pg. 400. Propert. IV, 8, 3ss. Aelian *hist. anim*. XI, 16.

dell'ambiente era la prova dell'immacolata verginità[50] delle ragazze di Lanuvio e questo notevole giudizio di dio ha offuscato e ricacciato il primitivo carattere e scopo della festa; quindi essa era una festa di primavera, in onore dell'antica patrona protettrice, la Giunone di Lanuvio, e di carattere agreste. La scura caverna sotterranea, per soprammercato gli occhi bendati, il fischiare del dragone percettibile di tempo in tempo, il presentare l'obbligatorio dolce di miele, l'attesa della numerosa moltitudine che stava fuori – tutto questo era fatto per rendere la "festa" proprio ansiosa e senza gioia per le povere ragazze di Lanuvio, persino quando esse avevano la coscienza più pura; quindi lievi dubbi sull'infallibilità ed onniscienza dell'animale dragone potevano certamente sorprendere anche un petto di giovane donna – e quando, di conseguenza, erroneamente si sviluppava e mordeva un'innocenza? Quale gioia, invece, quando il drago, soddisfatto della virtù illibata delle ragazze che offrivano, mangiava i dolci di miele che erano stati offerti in piacevole stato d'animo e con buon appetito – una gioia anche per il contadino che vedeva in ciò un presagio per un'annata favorevole. E questo, anzi, era il fatto principale, questo era il campo d'azione di Giunone Sospita, "colei che benediva le messi", in campagna e nei campi. Però il dragone, suo rappresentante, qui è sicuramente il simbolo della forza della natura che si rinnova, come questa, ugualmente anche il serpente, dopo un rigido sonno invernale indossa nuovamente un nuovo vestito ed una nuova vita, dopo il bando invernale ringiovanisce nuovamente in primavera. E come il serpente non dovrebbe stare in intima connessione con questo, il quale serpente, anzi, come abbiamo visto più sopra, si denomina un "figlio" della terra[51]. Qui, nuovamente, possiamo entrare in relazione con il serpente oracolo greco. Gli oracoli provenivano dalle profondità della terra, la forza inebriante della predizione presente nei vapori che si levavano in determinati luoghi[52]. Di qua anche il primo e più celebre oracolo, quello di Delphi, è proprietà di Gea. Però il drago (pitone) è il suo rappresentante come anche il custode del luogo dell'oracolo; quello esso è, perché il serpente appare anche quasi come il prodotto più immediato della terra; impropriamente la terra è qui, quella che non è stata vista prima; esso si lancia fuori, come creato per mezzo di improvviso incanto della terra e parimenti esso scompare nuovamente nel grembo materno della stessa. Però esso è già custode perché è quasi unito al luogo. Naturalmente ci si doveva preoccupare che questo guardiano potesse incutere conveniente rispetto e spaventare per mezzo della diffusione di paura e di terrore ognuno che non fosse autorizzato a venire nel suo campo d'azione; ciò significa che il drago diventava quel mostro squamoso, fornito di coda, sbuffante fuoco quale esso appare molteciplemente ancora in saghe e leggende più tardive. Ma esso tuttavia non può mai rinnegare la sua origine dalla terra; così si parla di drago delle Hesperidi, il quale doveva sorvegliare il frutto d'oro (limone), esso si è trattenuto ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης[53]. Quindi, veramente, il guardianaggio del drago si estendeva non solamente all'oracolo ma, anche, ad altri luoghi sacri, specialmente, però, a tutti i tesori sepolti nel grembo della terra, fatto con cui si connette l'idea degli antichi che Pluto il signore degli inferi è anche Plutus, dio della ricchezza e per mezzo di cui anche si spiega che siano stati trovati serpenti figurati su monete brattiate d'oro, indicate con scrittura a rune, che sono state trovate nel nord[54]. A causa della sua intima connessione colla terra, il serpente è anche custode di tesori, non a causa della sua vista acuta

[50] Una similare prova delle vergini (verosimilmente pure di origine antichissima) veniva intrapresa ad Epheso in una grotta del dio Pan, si veda Achilles Tatius VIII, 6 e, oltracciò, Charikles (edito da Hermann) I, 317s.

[51] Artemid. *oneirocr.* II, 13 (pg. 62 Reiff); γῆς γάρ ἐστι καὶ αὐτὸς (δράκων) παῖς καὶ τὰς διατριβὰς ἐν γῇ ποεῖ ciò si chiama anche qui.

[52] Il Passow fa derivare dall'oriente il culto del serpente (*zu Persius* pg. 113); ma persino quando, come egli suppone (e che io non sono in grado di ricercare), la maggior parte delle lingue orientali ha solamente una parola per serpente e per predizioni, allora questo ancora notevolmente non è assolutamente una prova della presistenza del culto orientale del serpente; quindi, prescindendo dal fatto che tra predizione ed oracolo (in certi luoghi connessi) vi è una grande differenza – perché un animale così degno di nota come il serpente, il quale è equipaggiato in modo ugualmente forte, come altrimenti nessuno, sia secondo il lato buono come secondo quello cattivo, il quale animale ha così numerose proprietà di un demone buono come di uno cattivo, ispira ribrezzo come venerazione – perché un tale animale non doveva fare simili impressioni a tutti i popoli che stanno grossomodo nella medesima fase del loro sviluppo?

[53] Hesiod. *Theog*. 334.

[54] Friedreich, *Real. zu Hom*. pg. 739.

e del suo essere sempre all'erta[55]. Però il più antico e significativo di questi draghi connessi con Gea è Python[56]. Ciò nondimeno egli mostra la natura del serpente anche da un altro lato, significativo, dietro al quale retrocede il lato dell'oracolo e della protezione. Si può specificatamente indicarlo come si vuole, tanto è certo che almeno la sua natura non rappresenta niente di buono[57]. Il Welcker veramente vuole scorgere nella vittoria di Apollo su Python solamente la vittoria dello spirito (con le caratteristiche di Apollo) sulla natura, mentre la gran parte degli altri autori interpreta il mito in modo naturale, dove allora Python presenta "la natura impura, maligna e confusa"[58] (allora effettivamente il serpente, come natura tellurica rappresenta anche il lato notturno, la creazione grezza e smisurata della natura)[59], oppure, specialmente, "la paludosa oscurità" che è vinta dal dio della luce in Python (Delphi, Delphynes, Delphines)[60], ovvero "acque invernali"[61], le quali vengono arginate e rimandate indietro. Il mito trovò spiegazione altrettanto naturale-allegorica già ancora nell'antichità, quando lo stoico Antipatro riconosce in Python la *terrae adhuc humida exhalatio*, la quale, infine, *divino fervore radiorum velut sagittis incidenti bus extenuata et enecta interemti draconis ab Apolline fabulam fecit*[62]. Ora è conseguente, se anche qui il martello a forca che scioglie tutto nell'acqua fa valere la sua teoria e vindica per il serpente Python semplicemente (ma pure in modo poco caratteristico!) il significato della corrente[63]. Già l'epiteto indica che un fiume "serpeggiante" può ridestare l'immagine del serpente e, una volta rovesciato, l'avvolgersi del serpente può ridestare l'immagine del fiume, - ed in quale lingua non l'indica? – sì, può essere, che il "tremendo serpente"", che fu ucciso da Ercole nel culto di Omphale, non sia nient'altra che lo stesso fiume Sangarius, presso il quale dimorava il mostro; ma questo verrà ben piuttosto incolpato, che non un semplice "serpentello"; specialmente però ora, nel caso di una parola che è etimologicamente così piena di significato come Python: secondo la mia conoscenza, non si è mai investigato per cosa ora si potrebbe porre a fondamento la radice πυθ- (υ breve)[64] o πυθ- (υ lunga) un terzo fatto, – così in ambedue è riposta una caratteristica piena di significato. Dal mio canto devo aderire decisamente all'ipotesi della radice πυθ – (υ lunga) e, conformemente a ciò vedere nel drago una qualche natura maligna, verosimilmente simboleggiata per mezzo di paludi ed esalazioni velenose, che veniva migliorata per mezzo del prosciugamento di una radura (Apollo) o di ciò che altrimenti è a fine di mezzo di difesa (- Ἀλεξίκακος -); e se il Welckert rigetta l'interpretazione fisicale principalmente per questo, che nei giochi pythici (che dovevano essere stati istituiti in onore di una vittoria di Apollo) non si presenta nessuna traccia di connessione solare del dio, così la risposta è quella che precisamente il mostruoso significato dell'oracolo di Apollo fondato in

[55] Come intende Plutarco de *Is. et Osir*. 76 (?) e, dopo di lui, Dorville *ad Charit*. pg. 110.
[56] Preller, *gr. Myth*. I, 156; Welcker, *gr. Götterl*. I, 523, dove letteratura.
[57] Su di esso viene alla luce nettamente la necessità di analizzare la molteciplità di significati del serpente e di decomporla nei suoi singoli simboli, come ha fatto C. O Müller nei suoi *Prolegomena*, quando scorge nella stessa 1) la pienezza della natura nutrice, 2) eterna giovinezza e salute, 3) la natura impura e maligna.
[58] C. O. Müller.
[59] Si veda *die Lernäische Schlange* (sul cui significato ed affini connessioni si veda anche Mor. Schmidt nel *schweiz. Mus*. I, 335s).
[60] E. Curtius, similmente Pott, *Dunker Gesch. d. Alt*. I, 34 e C. Fr. Hermann, *Quaest. Oedip*. 106: *vim infernam inprimis etiam pestilenti illa putredine cerni…..quae in locis humidis ac depressis ex fontium scaturigine aquarumque terrestrium stagnationibus orire solet, eamque draconis imagine espressa.*
[61] Se anche qui il Welcker non sbaglia; quindi C. Fr. Hermann, che egli cita come autore di questa opinione, dà, come mostra il N° 60, un'altra spiegazione.
[62] In Macrob. *Saturn*. I, 17, 57.
[63] L'arrivo di Apollo a Delphi. Lucano (*Phars*. VI, 407) espressione di Python "*fluxit*" (chiaramente nelle caverne crissaiche pure non darà un avvertimento oppure Lucano dovrà valere quale interprete di miti.).
[64] Come, ancora recentemente, fa il Welcker – abbastanza inverosimilmente! Quindi, prescindendo dalla radice che sta alla base della non facilmente omissibile brevità del πυνθάνομαι, allora io non comprendo come proprio questa parola sia stata impiegata dall'oracolo, una parola che viene proprio impiegata da coloro che chiedono sentenze dell'oracolo e non da coloro che le proferiscono; πύθων dovrebbe quindi, in ogni caso, essere compreso come passivo, ma il deponente πυνθάνομαι non ammette proprio per niente ciò. Si veda ancora Hermann *quaest. Oedip*. pg. 106 Nota 126.

opposizione a Gea[65] ha talmente avuto il sopravvento, che tutto il resto, i presupposti locali e naturali, brevemente intesi antecedenti, per questo sarebbe stato tratto in secondo piano. Il monumento del serpente di bronzo con tre teste (della ghirlanda del serpente) che porta il treppiede d'oro, il noto dono votivo dei Greci dopo la battaglia di Platea, che si trova a Costantinopoli, a dir vero in figura frammentaria ma tuttavia sempre imponente ed altamente importante in più d'una connessione[66], doveva alludere alla vittoria di Apollo su Python; e, in effetti, il serpente era l'animale più conveniente per un dono votivo ad Apollo; similmente il drago oracolo ed il mistico treppiede si avvolgono, nella gran parte delle presentazioni antiche del dio di Delphi, su monete e rilievi[67]. Python, nel suo significato, ricorda involontariamente il serpente lernaico, che soccombette ad Ἡρακλῆς Ἀλεξίκακος. Ora qui è decisiva una lotta con le acque (da dove ὕδρα), che sarebbe superata vittoriosamente per mezzo di canali di derivazione. Le teste dell'Hydra sono le "numerose Cephalaria, sorgenti, che una volta otturate da una parte, in altri luoghi escono sempre nuovamente fuori attraverso il fondo molle della palude"[68]. Ma non solamente Ercole ha qui operato in modo benefico, sui fondi palustri del Lerna; "nel tempo più recente si sono nuovamente tagliate le teste dell'Hydra; il lago è stato guarnito con mura e terrapieni e così l'acqua è stata costretta a defluire verso Argo attraverso un singolo canale"[69]. Il capo immortale dell'Hydra, che Ercole nascose profondamente nella terra, è sicuramente una delle fonti che formano il ruscello di Amymone[70], e dove era proprio la dimora del mostro[71]. Ora qui il serpente significa, noi chiediamo, l'esagerata massa d'acqua, dunque dannosa ovvero le esalazioni e febbri velenose che originano da essa come sono frequenti ancora oggi a derivare dalla medesima causa? Ambedue con l'un l'altro; io non posso trovare che le fonti, cioè il concetto dell'acqua, siano state rappresentate su di sé e di per sé senza relazione o anche solamente protette per mezzo di serpenti. Un corrispondente riscontro per i serpenti lernaico e pythico è formato da un drago alla fonte Dirke presso Tebe, che fu ucciso da Cadmo e la qual cosa egli dovette espiare proprio con la medesima pena, come Apollo per l'uccisione del Python. Dunque anche Dirke, come risulta dalla stessa favola e dal suo ambiente mitico, Antiope, Aphione, Zethus ecc., era un ruscello che inondava i paraggi e li trasformava in palude, il quale ruscello provocò disordine così a lungo, sinché uomini di una cultura migliore ed aventi esperienza nella costruzione di argini (Amphione e Zethus) non costruirono il contenimento Dirke e vendicarono l'offerta fatta alla "madre augusta" (terra)[72]. Ma nella figura del serpente non si presenta solamente il lato notturno della natura della terra, ma si presenta ciò che massimamente

[65] Quindi questa è, per esprimersi così, la morale della storia dell'uccisione del drago di Apollo: Secondo l'interpretazione di Ephoro, Python – ciò sia menzionato qui come curiosità – era una personalità irrequieta e pericolosa di questo nome (forse, però, anche col nome Drakon), che fu uccisa da Apollo con le sue frecce.

[66] Bähr *zu Herod*. IX, 81. Welcker *gr. Götterlehre* II, 811 – 816, ed i risultati della ricerca più recente nello *Schweiz. Mus.* II, 140 e 339.

[67] Il serpente a tre teste sull'At – meidan non ha un motivo mistico, ma uno puramente artistico. – Rimane indeciso se le molte monete che presentano treppiedi cui si attorcigliano serpenti, debbano sempre rappresentare il serpente pythico col mitico treppiede.

[68] Curtius *Pelop*. II, 369. Il nome λέρνα deve (secondo Welcker II, 757) significare abisso, lago (?).

[69] L. Ross, *Reisen in Gr*. I, 100 (?).

[70] Si veda anche Mor. Schmidt al luogo citato (*Schweiz. Mus*.).

[71] Esposizione politica del Butmann del mito del serpente di Lerna (Mythol. I, 260), secondo la quale "il pitone con tante teste che stava sul piumino era inattivo," dunque sarebbe "una folla di popolo che custodiva in sé molto del male con le sue teste", " contro il quale, però, il singolo non osa procedere con attacco cieco" – nessuno più aderirà. – In questa occasione io osservo che non trovo in nessuna parte spiegato "il granchio" che morse Ercole al piede durante il suo lavoro civilizzatore. E' tanto più degno di nota, perché esso altrimenti, secondo Plinio, è l'animale maggiormente nemico del serpente. Per concludere secondo una notizia presso lo Jahn (*archäol. Beiträge*, pg. 231), appare parere anche un serpente invece di questo granchio, il quale, dunque, significherebbe "disgrazia". A me quel granchio sembra dover accendere, come animale acquatico, accanto all'Hydra, la natura umida e ricca d'acqua di quei paraggi.

[72] C. F. Hermann *Quaest. Oedip*. pg. 408; C. O. Müller *zu Aesch. Eum*. pg. 142 e 69. – Cadmus stesso, come genio buono, viene trasformato in un serpente, accanto alla sua consorte Harmonia (κάδμος = κόσμος), la quale è solamente il principio femminile per la medesima idea, ciò dopo un'altra consegna (presso Phot. *Bibl*. Cod. 190, pg. 472 Schott) in un leone, ciò che significa grossomodo la stessa cosa, dunque leone e serpente sono animali protettivi.

discende dal grembo della terra, "sia buono o maligno"[73]. Esso è in primo luogo il concetto di un nostrano motivo e base nel suo buon significato, concetto che qui viene in considerazione; esso è personificato bnel serpente, non solamente perché questo trae origine dalla terra, ma anche perché, conformemente alla sua natura, è attaccato alla terra ed è per così dire incatenato alla patria. Chiaramente questo rapporto si esprime nella nota, toccata in sorte a Creso, apparizione dopo la vittoria di Ciro, quando improvvisamente la periferia della residenza di Sardi si riempì di serpenti ed i cavalli lasciarono il loro pascolo usuale e li divorarono[74]. Allora i Telmessi, ai quali il re si era rivolto per un consiglio su questo prodigio, risposero: "sarebbe da attendersi nel paese di Creso un eterogeneo popolo guerriero che viene lì ed i figli del paese vengono soggiogati, quindi il serpente sarebbe una specie della terra, il cavallo, però, sarebbe guerriero e straniero". Dunque, i figli del paese, gli autoctoni, che come il serpente sono cresciuti dal basso e dalla terra, vengono qui indicati per mezzo del serpente, e non solamente qui[75]. Dove, nella mitologia vengono seminati denti di drago, si devono intendere i figli del paese tra gli uomini bellicosi, originati dallo stato; dunque qui il drago significa gli autoctoni[76]. Nessuna meraviglia se poi i veri e propri portatori ed eredi dell'autoctonia, un Erichthonio o Cecrope stessi portano visibilemente nel loro aspetto esteriore la natura del serpente, come dunque questa gente superiore, al di sotto è serpente (da qui διφυής, la persona di due figure), quello ben assolutamente appare come serpente[77], un figlio della "terra arata", la ξείδωρος ἄρουρα il cui mito non dice niente altro che sviluppo dal caldo e dalla terra, così anche sarebbero originati i primi uomini[78]. E' solamente conseguente, se anche i restanti figli della terra, i giganti, vengono concepiti con corpi di serpenti[79]. Anche il culto del "serpente custode della casa nel santuario di Atena Palias" è in rapporto col mito di Erichthonio, culto che si trova in vigore ancora al tempo delle guerre Persiane (immediatamente prima della battaglia di Salamina) si trova in attività[80] - o piuttosto, in fatale passività. Quindi, invece di consumare con l'usuale appetito il

[73] Esso è anche un guardiano dei tesori nato, in quanto che qui in primo luogo si è pensato ai tesori nascosti nella terra (*Phaedr*. IV, 20 ?), allora, però, anche tesori ed oggetti costosi sono soprattutto affidati alla sua custodia: la coppa delle Esperidi, il vello d'oro, ecc.

[74] Herod. I, 78.

[75] Quindi di per certo è anche coerente ciò che racconta Plinio (VIII, 59, 84 ?), a Tirinto vi era una specie di piccoli serpenti che originavano dalla terra ed uccidevano gli stranieri, però non facevano nessun male agli originari del luogo.

[76] Böttiger I, 392.

[77] Welcker I, 325, II, 284, II, 107.

[78] Ora serpenti dovrebbero prendere nella loro custodia anche Erichthonius, come guardiano. L'etimologia di Eri – chthonius è chiara, lo è di meno quella di Cecrope, anche se già non vi può essere nessun dubbio circa il significato del mito; qualora la figura del serpente non dia nessuna informazione, allora lo farebbero i nomi delle sue figlie, Herse, Pandrosos ed Agraulos (se già la derivazione fisica di Thaus non è corretta): G. Curtius pensa che κέκροψ potrebbe fonologiacamente appartenere a κρώπιον (Pollux = δρέπανον) ed il figlio di Erichthonius (Cecrops) potrebbe ben denominarsi "taglio molteciple". (Troppo poco caratteristico!). Il Welcker deriva il nome dalla cicade, che gli ateniesi portavano tra i capelli per orgoglio del loro essere autoctoni. Ma posta di per sé questa specie di cavallette ha significato κερκώπη (cosa di cui non è il caso in Thucydide, I, 6, 3), così l'una sarebbe umore particolare, quello che deve essere denominato l'originario, normativo secondo un segno , la cavalletta, di ricordo fortuito, meschino e da trattarsi in modo non rivoltato. Io derivo Κέκροψ da κέρκος (coda); l'uomo che fosse finito in una coda di serpente, si potrebbe pure certamente a buon diritto denominare Κέρκωψ, Κέρκοψ (per metatesi Κέκροψ "*qui cauda conspicuus est*" – si veda κίρκος e κρίκος). Sul suo significato si veda anche Bauer Symbol. II, 1, 163.

[79] Uomini che terminano in un corpo di serpente, si veda presso Stackelberg Gräber der Hellenen, tav. 15 e la rimanente letteratura dei vasi presso O. Jahn, *Beschr. der Vasensamml. zu München*. – Io non posso riconoscere nessun significato simbolico in queste figure, ma solamente in maniera fantastica, calcolata riguardo all'effetto.

[80] οἰκουρὸς ὄψις , Herod. VIII, 41, 2 ed il medesimo fatto Bähr, il quale osserva giustamente, il serpente *vim declarare terrae vitalem in ipsa terra latentem geniumque loci inde haberi*, mentre O Müller (*de sacris Min. Pol*. pg. 28) meno giustamente e non esaurientemente scrive a questo riguardo *omne vitale* riconosce *quod imperfectum et informe progerminet.* Se esso veniva tenuto vivo nella cella, se solamente la figura, se due od uno, se, come intende il Böttiger "solamente i sacerdoti si permettevano di assaggiare eccellentemente i dolci di miele" o meno, è abbastanza indifferente per l'idea che sta alla base. Athena veniva venerata sull'Acropoli anche come Athena Hygea! La dea non solamente mangiava, ma anche berrebbe i serpenti (si veda Jahn, *Archäol. Beilage*, pg. 222), dove viene presentato il bel rilievo del candelabro dei Barberini che presenta Athena avvolta da un grosso serpente che nell'atto di bere da una grande coppa nella mano destra della dea. (si veda E. Braun, Vorsch. 3. *Kunstmyth*. tav. 69.) Il medesimo autore scorge

dolce di miele che gli veniva offerto, esso, questa volta, lo lasciò intatto ed a causa di questo segno "gli ateniesi tanto più e tanto risolutamente abbandonarono la città, poiché certamente anche la dea aveva lasciato il suo castello" (Herod. VIII, 41, 3 n.d. t.). La connessione che legava la dea Athena alla terra attica, per quanto si poteva vedere, era dissolto, dunque anche la connessione col genio del paese, col serpente Erechtheus e, quando i protettori naturali abbandonano la terra patria, allora anche gli abitanti non potevano fare nulla di migliore. La condizione di essere autoctoni ha senso solamente se il paese coi suoi ricordi, la sua benedizione agraria, i suoi momenti storico-culturali rimane nel pieno possesso degli abitanti originari del paese e tutto ciò è relazione attaccata alla terra materna, incarnata nel serpente, affidata alla protezione della dea del paese, mentre l'animale stesso, di nuovo secondo un'altra presentazione (si veda Virg. Aen. IV, 483ss) deve valere come un custode del tempio. Si può persino riconoscere una terza proprietà che si connette coll'idea del serpente – quella della profezia: esso lascia intatto il suo cibo, poiché vede avvicinarsi il malanno e vuole farlo attento a ciò: il suo disgraziato oracolo è il rifiutare del nutrimento. Per questo anche – e per nessun altro motivo – Hygea viene sempre presentata con un serpente, cui ella dà da mangiare, cioè essa è presentata con un serpente che mangia; è assolutamente indifferente se il vitto consiste di un dolce di miele, se di un uovo; ambedue corrispondono al significato terrestre del serpente. Così una delle Esperidi dà da mangiare del miele al drago; anche coloro che scendevano nella caverna di Trophonis si provvedevano di dolci di miele per i serpenti sacri[81]. Parimenti Sybilla[82] come anche Psyche[83] portarono dolci di miele nel mondo sotterraneo, dolci che si davano anche ai morti per acquietare Cerbero[84]; miele veniva impiegato soprattutto per le offerte ai morti e nell'adorazione degli dei della terra[85].

Vi è solamente un piccolo passo da questa connessione terrestre del serpente sino al guardiano della sepoltura ed esso si vede spesso rappresentato sui vasi in questa proprietà; anche il monumento sepolcrale d'un eroe può essere indicato solamente per mezzo di un albero, così il serpente è guardiano dell'anima del defunto raccolta nell'albero[86]. Per questo vi sono anche pasti dei morti (necrodeipnia) rappresentati su opere d'arte, in cui il serpente dell'avo si avvinghia intorno all'albero. così anche il serpente viene indicato come custode della tomba e del mirto di Scipione presso Literno. *Nullus locus sine genio*[87] - su passi assolutamente non consacrati, sia che essi siano tombe, altari o fonti sacre.

D'ordinario si pensa il serpente anche come sacro agli eroi e simbolo degli stessi[88], e non sono rari gli esempi in cui il serpente indica senza alcun dubbio questo rapporto. Solamente quando

---

nell'οἰκουρὸς ὄψις di Athena ulteriori riferimenti più numerosi di quanto io possa concedere – pg. 39. – "Nel meridione", egli scrive, "quest'animale è il più fedele custode dei giardini e delle vigne e colui che lo uccida si espone ancora oggi…..a rimproveri ed ingiurie……I boschi d'olivo nominalmente erano i vermi affidati alla sorveglianza di questo verme che stermina insetti." Questa deve essere la ragione per cui gli ateniesi hanno associato il serpente alla loro dea protettrice. E "come dea degli alberi d'olivo, Atena diventa anche dea della pace", si veda la cosiddetta Minerva Giustiniani. Io ritengo artistica questa simbologia.)

[81] Paus. IX, 39, 5, *Schol. Arist. Nub*. 508. *Suidas* voce Τροφώνιος.

[82] Virg. *Aen*. V, 420.

[83] Apul. *metam*. VI, 19.

[84] *Scholia Arist. Lysist*. 601.

[85] Hoeckh *Creta* III, 292.

[86] Bötticher *Baumcultus der Hellenen* particolarmente pg. 204 ss – un libro che, una volta forzate troppo spesso idee del resto preconcette, raggiunge risultati insostenibili e produce il possibile in ardita simbolica, si veda Schömann *gr. Alterth*. II, 159 – come quando, per esempio, l'autore scorge nel serpente trasformato in pietra di Omero (nel noto racconto del serpente e dei passeri. Iliade II, 305 ss) un'allusione ad un'opera d'arte in pietra che presenta quel serpente, la quale sarebbe consacrata sul posto; ovvero quando egli parla così del "serpente d'Agamennone" ad Aulide e dell'"albero" stesso, come se ambedue fossero già diventati santi per il "dio paterno degli Atridi"! In genere spesso appare come se il dotto autore, nonostante, o forse a causa di troppo acume davanti ad altri alberi non osservi il nocciolo della questione, quindi presso il serpente d'Epiduaro, presso il drago Python e l'Hydra di Lerna gli alberi menzionati per caso sono di per certo più che secondari!

[87] Servius, *ad Virg. Aen*. V, 85 e 95.

[88] Schömann II, pg. 158, lo stesso riguardo a Plut. *Cleom*. 39, 2, Gerhard *Prodromus*, pg. 258 ss., Jahn *arch. Beilage* pg. 134, *Schol. ad Arist. Plut*. v. 733, Artemid. *oneir*. II, 13, e Spanheim *de usu et praest num*. pg. 175.

è un unico animale che sta in connessione con gli dei della terra e presenta tutto quello c he ha un posto all'interno della terra, perché quindi solamente le anime degli effettivi eroi devono essere rappresentate per mezzo di esso e non ogni morte, soprattutto ogni μακαρίτης? la presentazione dei serpenti degli eroi non dovrebbe datare da qui, poiché nell'uso linguistico più tardivo ἥρως viene impiegato nel senso di μακαρίτης? Quando, ad Alessandria, un serpente si avvolgeva sul capo dell'eroe ucciso, di Cleomene, serpente che proteggeva il cadavere dagli avvoltoi e da questa visione si concludeva che il morto era stato un "favorito dagli dei trattato preferenzialemente nella natura (κρείττων τὴν φύσιν), allora veramente l'apparizione era abbastanza strana, proprio così strana come la spiegazione dei dotti che siffatti serpenti originerebbero dal midollo spinale dei morti; ma tuttavia, proprio anche qui, in prima linea, il serpente deve adempiere il compito di protezione che proprio altrimenti gli spetta anche come guardiano[89]. L'eroicità, nel nostro significato, non ha niente a che fare con questo e qualora siano per lo più eroi ed uomini eminenti coloro le cui anime sono rappresentate dal serpente chthonico, allora ciò ha la sua ragione semplice e più che naturale, necessaria che noi, per mezzo della tradizione, sappiamo precisamente solamente di siffatti – a derivare da vasi, che notoriamente hanno aiutato anche a rendere eterno per il *vulgus profanus*, si presentano abbastanza serpenti come custodi di tombe[90].

Come tale, però, il serpente è *genius loci* (δαίμων ἐπιχώριος)[91], questo significa rappresentante della divinità nel luogo e nel posto[92], da qui anche la consacrazione di monumenti ed altari con l'iscrizione *sanctis draconibus*, da qui anche, presso ortodossi, immediata erezione di un altare sacrificale sul luogo in cui il serpente si era fatto vedere nella casa[93]. La differenza tra questo così denominato genio da una parte, e lari e penati dall'altra, non è sempre facilmente riconoscibile[94], ben spesso non è neanche alla mano; però sempre, quando si presenta un genio, dobbiamo vedere in lui un nume localizzato e precisamente questa limitazione può essere una veramente locale oppure essa può essere personale, da qui Servius sulle Virg. *Georg*. I, 302: *genium dicebant antiqui naturalem deum unius cujusque loci vel rei vel hominis*. La connessione personale si imprime nel modo più chiaro in quei casi in cui in case benedette da un fiorente matrimonio vengono supposti due geni, questo significa due serpenti, uno maschile ed uno femminile, ognuno per ciascuno dei due coniugi. Potrebbe non essere così facile stabilire qui se questi siano da annoverarsi tra i geni dei luoghi ovvero siano da intendersi come persone, quindi qui crollano le condizioni per ambedue. Però potremmo in certo qual modo consolarci con Aenea (rispettivamente Virgilio). Come questo stesso una volta sacrificava sulla tomba del padre[95], una volta strisciò fuori da essa un serpente che brillava meravigliosamente cambiando di colore, si strinse morbidamente al tumulo, scivolò sull'altare tra bicchieri e coppe, assaggiò delle offerte e si nascose nuovamente. Però Aenea non sapeva se egli dovesse riconoscere in esso il genio del luogo od un servitore del padre che se ne era andato. Però questo servitore non può essere niente altro che il genio di chi se ne era andato, niente altro che il cosiddetto serpente degli eroi. Però il *genius loci* – che il popolo difficilmente poteva pensare come niente altro che un serpente – doveva proteggere il luogo che stava sotto la sua protezione nel senso più ampio, ma anche nella sua connessione più vigorosa e la

[89] Il serpente come protettore della selvaggina che fugge davanti al cacciatore, ulteriormente una donna che fugge (rilievo presso Gerhard ant. Bildwerke I, T. 76 F. 1) presso Bötticher Baumcult. d. Hellenen, dove solamente, a mio parere, l'albero è interamente cosa secondaria. Il serpente è anche protettore del santuario al cui nome esso è associato, per questo esso si volge anche contro le Erinni quando queste vogliono strappare Oreste (Eur. *Electr*. 1245) dal tempio di Atena, quindi esse puniscono anche Laoconte quando questi si dimostra, per mezzo del suo sacrilegio, quale un profanatore del santuario.

[90] Friedländer *de oper anagl. in mon. graec. sepulchral*. pg. 39 *über Gräberschlangen* C. O. Müller *Handbuch d. Archäol.* pg. 431.

[91] Bött. *Baumcult*. pg. 19.

[92] Preller *röm Mythol*. pg. 74 ss. 566 ss. Klausen, *Aeneas und die Penaten*, pg. 104 ss.

[93] Theophrasto *Charact*. 16.

[94] Schömann *de diis manibus laribus et geniis* in *opusc. acad*. I, 350 ss. Lo stesso dotto Varrone non ne era sempre al corrente.

[95] *Aen*. V, 84 ss e Servio ed altri che lo spiegano.

figura del serpente (o di due serpenti) costituiva francamente il nostro cartello d'avviso recante la proibizione: "E' proibito ogni insudiciamento"[96]. Pompeji consegna a sufficienza tali figure ed è solamente una vecchia tradizione traente origine da questo costume se già ancora in Italia serpentio vengono dipinti sulle pareti. Si è voluto trovare, io ritengo a torto, una quantità di profonde connessioni dietro questo *Genius loci*, particolarmente quando esso compariva od appariva dover comparire nel numero due, maschile e femminile; però una vera simbolica filosofica verrebbe posta nell'uovo che spesso si presenta in collegamento con quei serpenti[97]. Noi sappiamo che Hygiea viene presentata mentre mangia serpenti con uova ed abbiamo spiegato ciò (con altri, come Böttiger e Schuch) semplicemente come segno favorevole per chi interroga, se il serpente senta appetito. Ora, però, secondo un'altra spiegazione, l'uovo deve essere desunto da un modo di presentazione completamente diverso. Esso deve essere "portatore di ogni salvezza, specialmente del benessere corporale", poiché esso sarebbe base secondo l'inizio di ogni vita, l'ἀρχὴ γενέσεως. Ulteriormente, originariamente Asclepio ed Hygiea devono essere pensati come due serpenti usciti dall'uovo e presentanti nella loro duplicità la duplicità delle potenze del genere. – Ora è tanto giusto che un numero di presentazioni religiose, ma anche di contenuto profano nella mitologia dei Greci e dei Romani vengono volentieri presentate per mezzo di una duplicità di divinità che stanno, l'uno verso l'altro, nel rapporto di coniugi o di sorelle, anche di genitori, verso i bambini, le quali divinità, veramente, si completano anche reciprocamente ognuna secondo l'opinione od il sentimento soggettivo dell'individuo che crede e questa è stata anche la ragione per cui ad Asclepio viene associata la sua Hygiea (e precisamente nel rapporto che è stato dato sopra); però Hygiea è chiaramente più giovane, come già dimostra il suo nome e anche qualora non vi sia stato un tempo in cui Asclepio sia stato effettivamente compreso come serpente, allora pure il discorso non può mai riguardare una coppia di serpenti, Asclepio ed Hygiea. Cosa che concerne l'uovo, così si deve rilevare che esso veramente viene impiegato, ugualmente che i dolci di miele, in servizio degli dei chthonici; però come pure solamente questo dolce, in connessione col serpente il cui cibo esso significa (lo stesso, perché proprio questo mescolamento), così anche l'uovo, e quando si voglia scorgere in ciò una simbolica che giunge sino alle altezze della speculazione, questo significa qualora il simbolo dell'uovo debba essere l'"esistenza che penetra nella morte materiale ad un più elevato esserci ringiovanito". così, altrettanto poco, questo a nostro parere è giusto, come quando viene asserito dal serpente stesso, questo significa "non la forza naturale del fallo pensata secondo natura, ma piuttosto la rinascita". A derivare da tali opinioni vale il detto che esse sarebbero troppo belle per essere vere; esse potrebbero trovare la loro risonanza nella speculazione neoplatonica, esse potrebbero accordarsi proprio bene con modi di rappresentazione tardo-orfici; però esse non si lasciano unire colle chiare e realisticamente colorate idee dell'antichità vera e propria; e quando nella simbolica fantastica ma per questo anche scura dell'oriente, che è maggiormente diretto verso l'intimità, balenano similari lampi spirituali del caos che fermenta quel mondo d'idee, allora la conclusione, secondo i lavori di un Lobeck e Voss, non deve più essere riportata alla Grecia ed a

---

[96] Persius I, 112, *pinge duos angues; pueri, sacer est locus, extra mejite* –
ed. O. Jahn riguardo al passo; Overbeck, *Pompeji* pg. 178 (1 ed.). Un'iscrizione recita:

hospes, ad hunc tumulum ne mejas ossa precantur
tecta hominis –

(Si veda anche Horaz. *ars poet*. 471). Sulla parete di una camera, sopra la quale sono le terme di Tito, sono posti due serpenti coll'iscrizione:

duodecim deos et Dianam et Jovem
optumam maxumam habeat iratos
quisquis hic minxerit aut cacarit –

Sui pilastri di depositi e magazzini si trovano molteciplemente queste figure di serpenti (usualmente due) (O verb. l. l. 258), accanto ai segni di carico, alle insegne ed affini (per esempio nave, ancora, scacchiera, anfore) qua e là anche uno accanto all'altro, segni aventi il medesimo scopo, come il fallo. E' ancora conservato (dal teatro a Capua) un grande *serpens draco* come genio del luogo.

[97] Si veda Bachofen, *Gräbersymbolik* pg. 131 ss.

Roma[98]. Orge e misteri hanno ricevuto dall'oriente, nessuno contesterà questo: la naturale mitologia classica, però, non si è mai smarrita così in alto. Anche non si può (come abbiamo già visto sopra) avere fatto per niente affatto qualche distinzione nella simbolica tra il drago (come umano) ed il serpente (come elemento femminile), come se quello, come *genius loci* dovesse proteggere e difendere la casa, questo, invece, significa "l'idea di un benessere domestico[99] e la *salus* che si diffonde su tutte le parti della vita famigliare, granai pieni e benedizione di bambini; il genio personale si può spaccare in una duplicità di uomo e donna e può rappresentare la natura e l'efficacia di ogni singolo uomo, invece il drago ed il serpente sono pienamente indifferenti per il vero e proprio *genius loci*, soprattutto la simbolica non conosce nessuna differenza tra i due – nomi, quindi per essa essi sono solamente questo.

Il serpente appare anche quale protettore quando viene portato come un amuleto, [100] come ἀποτρόπαιον ο φυλακτήριον. Atena aveva posto nella saga dopo il suo figlio adottivo Erichthonio con un serpente avvoltolato nella cassa[101]; questo serpente era associato a lui; e, nello stesso tempo, come ricordo[102], come anche i bambini ateniesi portavano, per difesa da influssi dannosi, serpenti cesellati dall'oro sul collo (δέραια). Per coloro che aspiravano a nuocere, questo amuleto era come un gorgoneo, come questo nella sua forma vera ed originale era altrettanto usuale come capo di gorgone con chioma di serpenti[103], era d'uso altrettanto frequente, specialmente sulle porte ed appare certo che per mezzo di questa chioma di serpenti venisse attratto il serpente stesso anche nella sua simbolica e venisse posto in attività. Per conseguenza il serpente appartiene, secondo la sua natura, a quelle figure che da una parte procurano protezione e benedizione e dall'altra morte ed annientamento – e questo pensiero del dualismo contrapposto in una medesima apparizione sui trova debitamente riconosciuto non solamente nell'antichità classica, ma bensì, in tutta l'anitichità. Come quella Gorgona unisce la bellezza con l'orrido, come il sangue proveniente dalla sua vena di sinistra, sangue che conserva Asclepio, porta morte, sangue che invece dopo essere nuovamente fluito dalla vena di destra desta a sua volta alla vita, così la presentazione della benedizione si lega anche al serpente, come quella del deterioramento. Ugualmente alla lancia di Peleo che sola poteva curare la ferita che essa aveva fatto, così anche essa sola è in condizione di rendere inoffensivo il morso mortale che essa aveva prodotto - ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται – così essa non solamente viene venerata ma anche viene temuta ed aborrita[104], così essa è non solamente un demone buono[105], ma anche uno cattivo (κακοδαίμων). La Gorgona è la figura del raccapriccio sull'elmo e sullo scudo[106],

[98] Si veda la polemica di Zoega contro la simbolica dell'uovo nelle orge e nei misteri e la sua particolare spiegazione della stessa nelle sue dissertazioni, pubblicate dal Welcker, pg. 231. – Contra quella proprio troppo ideale spiritualizzazione di quell'uovo presso serpenti, si può ben far valere la circostanza che esso spesso si presenta molteplicemente in dipinti di Pompei nei dintorni di altri frutti che si vorranno spiegare, sebbene certamente non in modo speculativo, tuttavia certamente realisticamente come cibo dei serpenti; quindi gli antichi ancora non sapevano che i serpenti non si nutrono di cibo vegetale, invece essi li fanno nutrirsi di uova (Plin. X, 72. 92).

[99] I serpenti si presentano anche come *genii loci*, in connessione con Tyche, che non significa niente altro che parimenti il genio buono. Si veda Bachofen pg. 147. – In questo luogo deve anche essere pensato il cosiddetto uovo di serpente (*ovum anguinum*), che Plinio (*hist. nat*. XXIX, 3, 12) non solamente descrive, ma che ha visto egli stesso. Esso nasce quando serpenti si attorcigliano l'un l'altro e si uniscono in un artistico gomitolo per mezzo della bava e della schiuma che derivano da fauci e da corpi. Un tale uovo ha per effetto cose favolose, tra le altre esso aiuta il suo possessore a vincere processi! Plinio stesso, tuttavia, è così liberale da supporre là dietro inganno di sacerdoti e da non credere al vaneggiamento. – Noi pure, ugualmente a lui, non vogliamo trarre nessun profitto da ciò.

[100] Bötticher *Technik* II, 86. Plinio *hist. nat*. XXVIII molto estesamente.

[101] Apollod. III, 4, 6 (? III, 6, 4); secondo Euripide *Jon* 23 erano due.

[102] Ἐριχθονίου γε τοῦ πάλαι μιμήματα, Eur. *Jon* 1429. – si veda 25, νόμοσδ τις ἔστιν, ὄφεσιν ἐν χρυσηλάτοις | τρέφειν τέκνα.

[103] Secondo Ovid. *Metam*. IV, 795, la Gorgona conservava chioma di serpenti da Atena come pena per la profanazione del divino – anche qui, dunque nuovamente, come presso Laocoonte, il serpente punisce il sacrilegio contro il divino.

[104] Artemidor II, 342 Reiff.

[105] Come tale essa per esempio appare nel sogno allo smarrito Alessandro, al quale essa mostra la strada giusta.

[106] Pausan. X, 26, 3. Hesiod. *scut. Herc*. v. 144. Homer. IL. III, 32, IL. XXII, 93, IL. XI, 19. Qui possono venir annoverati anche i segni dei campi romani, i quali, anche se dapprima *inferiori aetate*, secondo Vegetius sono provveduti di serpenti. E' nota l'Aegis di Athena circondata da serpenti, come figura dello spaventare (in una quantità

essa simboleggia nella sua forma il guastarsi, quando essa per esempio accompagna un fatto spaventevole a presentazioni figurate[107], essa indica desolazione e devastazione[108]; essa rialza la comparsa raccapricciante, portatrice di rovina della stessa nelle chiome e nelle mani[109]; francamente, per vero essa non è presso i Greci ed i Romani, il male in senso morale[110], il principio del cattivo ed impuro, che si studia di rovesciare l'ordine divino del mondo per mezzo di menzogna e violenza: così il serpente presso gli Ebrei, così il suo prototipo, il persiano Ahriman[111]. In tutto l'oriente esso viene considerato come animale saggio ma anche astuto ed anche temuto a ragione dell'ultima proprietà. Oltracciò è notevole la circostanza che anche nell'antichità classica (prescindendo dall'idoneità come oracolo del serpente alla quale appare essere alla base una ragione più naturale) si trovano accenni, secondo i quali il serpente appare altrettanto ingegnoso come anche con una natura spirituale straordinaria. Io almeno non conosco nessun altra spiegazione per la circostanza che venga ritenuto un segno fortunato e venga spiegato dagli aruspici come una garanzia di altissima e dominantissima fama , quando una volta si vide Roscius (che poi divenne il celebre attore) avvolto da un serpente nel sonno. Egli divenne il primo nella sua arte la quale fu vista dal teatro romano ed io non riconosco nel serpente il *Genius loci*, ma un accenno alla passata ἐπιστήμη artistica[112].

Se si deve intraprendere una suddivisione della proprietà spirituale e se anche nella mitologia deve essere assegnato il suo ad ogni popolo, allora è difficile determinare quanto l'oriente abbia esercitato questo influsso sul filosofema orfico. Noi dobbiamo e possiamo non introdurci in questo; in quanto che, tuttavia, i dogmi orfici – quando anche la maggior parte di essi secondo prodotto di tempi più tardi, largamente distanti da quelli classici – sono pure nati in parte dall'istruzione greca, si può qui addurre che anche il serpente giochi un ruolo in ciò. Viene presentato il dio orfico Aeon come stretto in una spira da un serpente[113], parimenti Crono ed il serpente sono qui "simbolo del tempo che avvolge, comprende e cova tutto", quando non forse, intende lo Zoega, la spira di serpenti viene considerata come accenno alla corsa avvoltolata degli astri. E' disponibile anche un'altra figura, in cui la testa di serpente che giunge dalla fronte del dio Aeon alla gola di leone aperta dello stesso, indica espressivamente il tempo misurabile che si perde in quello non misurabile per quindi rigenerarsi nuovamente e ricominciare il suo rotolamento.

---

di presentazioni figurate); evidentemente ciò deve servire anche per accrecere il raccapriccio, quando (nel cosiddetto Pluto Borghese) il terribile mastino Cerbero appare ancora interamente circondato da un serpente.

[107] Essa si precipita su Polifemo, che Odisseo vuole precisamente accecare, su Ettore mentre viene trascinato. Gerhard *auserl. Vasenbild*. 199. Possono venir computati qui anche i serpenti che devonio strozzare il piccolo Ercole, come pure quelli che (Diog. Laert. VIII, 21) nel mondo sotterraneo circondano l'anima di Omero che pendeva da un albero, per pena dei suoi non morali racconti degli dei.

[108] Nel sogno di Annibale in Liv. XXI, 22 e alquanto differentemente in Cicero de *divin*. I, 24.

[109] Böttiger I, 224 ss *kl. Schriften*. Eschilo, che per primo le fa comparire con chioma di serpenti, le denomnina francamente δράκαιναι, altrimenti esse sono ὀφιοπλόκαμοι.

[110] Schelling *philos. Schriften* I, 456.

[111] Da lì anche Pherecyde da Siro derivò il suo dio-serpente Ὀφίων ovvero Ὀφιονεύς, parimenti un ostacolo all'ordine del mondo. Si veda anche Herder *gesamm. Werke* I, 3, 161ss.

[112] Con ciò può essere comparato il serpente che si trova su di una statua di Apollo del Vaticano – Braun, Vorsch. d. Kunstmyth. Tav. 44. – che presenta il dio con lira e pèlettro. Il serpente che ascolta ha in questoa connessione il significato di un animale astuto, intenditore d'arte. – Se ha ragione l'Herder, allora l'accordo tra Oriente e Grecia riguardo al serpente si estenderebbe ancora ad altri notevoli elementi di credenza – così, per esempio, alla potenza di ringiovanirsi, di darsi nuovamente la vista nella vecchiaia, sì, anche di guarire ammalati – però io temo che qui una volta il modo di vedere greco ha fatto il viaggio verso l'oriente e, una volta giunto lì, è stato, è stato ritenuto orientale. Liberamente può essere che in Egitto il serpente di Cneph fosse un tale simbolo, come quello di Esculapio in Grecia e come è identico con ambedue – anche nel tempo più recente, si veda Friedrich Maier, *zu Hom*. pg. 735 e, per il tempo più antico, si veda Böttiger *kl. Schriften* I, 99, che presenta uno scritto del giovane Buxtorf, *historia serpentis aenei* – il serpente di bronzo assunto da Mosè, il quale egli rizzò nel deserto e che deve essere stato parimenti uno spirito buono salutifero (Agathodämon).

[113] Zoega's *kl. Schriften v. Welcker*, Tav. V. Bauer Symbol. II, 1, 277. Secondo Artemidoro il serpent significa il tempo (anche presso i Greci) διὰ τὸ μῆκος καὶ διὰ τὸ ἀποδιδύσκεσθαι τὸ γῆρας καὶ πάλαι νεάζειν. Τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ τῷ χρόνῳ συμβέβηκε κατὰ τὰς τοῦ ἔτους ὥρας, γηρᾶν τε καὶ νεάζειν.

Anche il noto Phanes orfico (Ericapeus), il dio primordiale, è un dio serpente. Invece Ophion (diversamente presso Pherecide, si veda nota 111), presso gli orfici si denomina il cielo, in conseguenza di una certa rassomiglianza, che i metaforici trovarono tra il movimento del cielo e dei corpi celesti e le spire dei serpenti[114].

Ma cerchiamo di staccarci da questa "contorta" presentazione sincretistica per tornare nuovamente, dopo uno sguardo fugace al serpente di Mithra, ai tempi più antichi; poiché quello è ugualmente di origine persiana, così, tuttavia, esso ha preso piede a Roma come annesso al culto di Mithra. Esso giunse a Roma intorno al 70 a. C. – forse per mezzo di pirati. In ogni sacrificio di Mithra, dei quali vi è un gran numero di presentazioni figurate, esso si vede accanto al toro che viene immolato, mentre si svolge dalle spire per leccare il sangue di questo, mentre, di fronte ad esso, si vede l'animale più santo dei Persiani, il cane. Il serpente significa solamente l'animale di Ahriman.

Sinora ci siamo potuti convincere che il serpente ha ancora a che fare con altri concetti e simboli che non con quelli che cadono nell'attività di Esculapio. In effetti, una notizia denomina come dei ai quali è sacro il serpente Zeus Sabazios, Helios, Demeter e Core, Hecate, Asklepios e gli Eroi. Cosa che in primo luogo concerne Demeter, allora sappiamo che ad Eleusis un serpente formava l'ambiente che serviva ad esso, grossomodo come il serpente di Atena ad Atene[115], verosimilmente come un animale che abita la terra, in quanto che, anzi, i misteri eleusini avevano la loro prima origine ed uscita nei processi tellurici e legavano a questi tutta la loro simbolica. Demeter e Triptolemus viaggiano su di un carro trainato da draghi ed è facile riconoscere nuovamente il serpente eleusino, come supporre che il serpente sia, per questo, presentato come simbolo dell'agricoltura, poiché esso rovista la terra ugualmente che l'aratro del contadino[116]. Del resto è degno di nota in quale modo, secondo la favola, sia giunto ad Eleusis e come tutto il racconto varii secondo le relazioni che vi sono di esso[117]. Secondo un racconto il re Kychreus (Κυχρεύς) deve aver tirato su di un serpente, questo però deve aver danneggiato l'isola da cui esso deve essere stato cacciato da Eurylochus ed accolto da Demeter in Eleusis come servitore, mentre, secondo altri questa sorte concerne lo stesso re Kykreus, il quale fu denominato ὄφις a causa della sua crudeltà; nuovamente, invece, altri presentano che si è guadagnato un alto merito sull'isola per mezzo dell'uccisione di un drago. Certamente è in coesione con questo quando Kykreus appare ai Greci come serpente presso Salamina – evidentemente un buon segno. Qui non dobbiamo vedere nient'altro che il cosiddetto serpente degli eroi (meglio serpente dei mani) e, sempre qui a Salamina come ad Atene, Kykreus gode di un grande onore, allora in ogni modo la sua cacciata da Salamina διὰ τρόπων τρακύτητα è un più tardo mito eziologico che è stato originato dal non compreso venire avanti del serpente[118]. Viste le strette connessioni tra Atene (rispettivamente Salamina) ed Eleusis, non può sorprendere il trasferimento del serpente secondo il santuario in quel luogo.

Ma il serpente aveva il suo significato anche nei misteri bacchici, non solamente come contenuto della *cysta mystica* (come esso appare anche nel culto segreto eleusinico), ma appartiene anche al costume festivo delle baccanti, che con esso intraprendono molteplici evoluzioni[119]. Inoltre, alle Sabadie (un culto bacchico segreto) un "serpente d'oro" veniva posto in alto nel seno

---

[114] Zoega, l.l. pg. 244.

[115] Preller *gr. Myth*. I, 493.

[116] Come scrive il Pierrer *Universallexikon* voce Schlange. Il Rasche (*lex. univ. rei num*. sub v. *draco*) chiarisce da ciò i draghi davanti al carro di Ceres, che questi *e terra seu e medullis corporum tabe consumptorum nasci crederentur aut fertilis anni et salubris angurium portendere ex Aeliano X, 17*.

[117] Meineke *Anal. Alex*. 53.

[118] Sarebbe ben molto possibile che Kykreus il quale etimologicamente non significa niente altro che ὀφίων, poiché, già nell'antichità, la scrittura del nome appare aver oscillato (si veda Heyne *ad Apoll*. III, 12, 7) tra Κυχρεύς Κυγχρεύς e Κεγχρεύς. Ora però κεγχρίς (κέγχρος, κεγχρίτης, κεχρίνης) è una specie di serpente, Κεγχρεία (Κυκρεία), come si denomina Salamina, sarebbe, secondo ciò, l'"isola del serpente".

[119] *Alte fugato angues in sese gerunt* (Naevius) – *sese tortis serpentibus incingebant* (Catull. 64) – καταστίκτους δορὰς ὄφεσι κατεζώσατο λιχμῶσαν γένυν (Eurip. *Bacch*. 697), secondo Demosth. *de cor*. 260 esse li agitano sopra le teste, si veda Jacobs al luogo.

agli iniziati e, nuovamente, preso da sotto[120]. Noi tralasciamo, giustamente in quanto non iniziati, di ricercare[121] cosa mai ciò abbia in questa e similari occasioni per uno stato simbolico riguardo al serpente, poiché qui nessun risultato può avere pretesa di certezza. – Io non so mettere altrimenti in connessione e conciliare il serpente con la sopra presentata Hecate, che in virtù della natura chthonica di ambedue: le erbe incantatrici che nascono dal grembo della terra le quali servono altrettanto bene per cura quanto per guastare stanno sotto la protezione di Hecate, però appartengono all'ambito del serpente poiché esso può non solamente guarire, ma anche distruggere, tuttavia esso porta in sé il veleno più terribile. E come ogni incanto ha il suo punto di partenza in Hecate e giovani maschi e femmine venerano in esso il maestro dell'arte, così anche il serpente appartiene ai requisiti; a ciò rimandano, tra l'altro, anche i draghi che sono attaccati al carro di Medea ed altri del medesimo genere. Però potrebbe dare dell'occhio a prima vista che, nell'elenco che si trova in Artemidoro, Hermes non è nominato tra gli dei ai quali è sacro il serpente, allorchè certamente il bastone del serpente è un costante attributo del dio. Nondimeno, secondo la mia opinione, Artemidoro ha ragione. A dir vero io so bene che in quel bastone a serpente, come già significa il suo nome, si scorge usualmente una coppia di serpenti ed essa è riconosciuta come fattore necessario del bastone che, ulteriormente (ed in modo assolutamente conforme alla natura) secondo la simbolica di questo nodo di serpenti ci domanda e ci presenta un qualche risultato[122]. Così il Preller, il quale giunge al risultato liberamente non direttamente pieno di contenuto che "sta alla base un qualche fenomeno della natura del serpente che è stato appreso di nascosto". Veramente, in ciò il Preller ha ragione, il nodo deve essere il pensiero metaforico di base; ma ogni nodo deve essere interamente formato da serpenti? E se il bastone di Hermes è il "bastone dell'unione e della reazione mediatrice" e la simbolica di questa azione viene indicata per mezzo del doppio nodo, la cui parte inferiore è chiusa, mentre quella superiore sta solitamente aperta; il serpente è necessario per questo simbolica? La questione potrebbe sembrare molto oziosa se sempre e soprattutto venisse trovata questa forma del bastone di Hermes. Però questo non è il caso e, cosa che per me è decisiva, mancasse proprio la più antica forma dei serpenti; come tale il bastone si denomina ράβδος τριπέτηλος. Da questa noi dobbiamo pure uscire, questo è ciò che noi dovremo vedere, il serpente come un più tardo ingrediente che risultò non solamente dall'idea dell'intrecciamento, quanto da sé stesso e naturalmente, ma che bastò una visione artistica in più alto grado. La ben sonante spiegazione di Plinio (*hist. nat*. XXIX, 3. 12) *hic complexus anguium et concordia efferato rum causa videtur esse quare exterae gentes caduceum in pacis argumentis circumdata effigie anguium fecerint* – dovrà pure cadere via[123].

[120] Arnob. II, 21 (?); Clemens *protrept*. pg. 14 (16, 1- 2) ὁ διὰ κόλπου δράκων.

[121] Presentazione artistica di Bacco e di Ceres insieme alla *cista mystica* ed il serpente presso Millin *gall. myth*., BL XLV, III.

[122] Su questo si veda Böttiger *Amalth*. I, 104 ss. Preller in *Philolog*. I, 512 e *gr. Myth*. I, 260 ss.

[123] La spiegazione del Macrobius può essere presentata come "Curiosum" (*Saturn*. I, 19, 16), secondo la quale i serpenti riguardo a Caduceo indicano – il sole; secondo altri essi sono il segno della μῖξις di Rhea con Zeus, poiché ambedue si sono mutati in draghi! Secondo la nostra spiegazione non vi è necessità di stendere la mano verso l'Egitto, dove Hermes, poiché a lui verrebbe ascritta la scienza della botanica e della preparazione di erbe guaritrici, si dovrebbe presentare in forma di serpente ed anche - - ma i serpenti non sono proprio niente riguardo a Caduceus!

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Pierer's Universal Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart oder neuestes encyclopädische Worterbuch*, ed. Verlagsbuchhandlung H. A. Pierer, Altenburg

AA.VV., *Scholia vetera in Pindari carmina II*, a cura di A. B. Drachmann, ed. B. G: Teubner, Lipsia, 1910.

AA.VV., *Scholia graeca in Aristophanem*, a cura di Fr. Dübner, ed. Firmin Didot, Parigi, 1842.

AA.VV., *Suidae Lexikon*, a cura di Immanuel Bekker, ed. Georg Reimer, Berlino, 1854.

Achilles Tatius, *Achilles Tatius*, a cura di S. Gaselee, ed Harvard University Press, William Heinemann, Cambridge MA, London, 1947.

Aelianus, Claudius, *Historia animalium (Naturalis Historia*) a cura di Rudolf Hercher, ed. B. G. Teubner, Lipsia, 1864.

Apollodoro, *Apollodorus, The Library*, a cura di James George Frazer, Harvard University press, William Heinemann, Cambridge MA, Londra, 1921.

Apuleius, *The Golden Ass, being the Mertamorphoses of Lucius Apuleius*, a cura di Stephen Gaselle, ed. William Heinemann, G. P. Putman's Sons, London – New York, 1915.

Aristophane, *Le Commedie*, a cura di Benedetto Marzullo, ed. Newton & Compton, Roma, 2003.

Aristotele, *Aristoteles graece* a cura di Immanuel Bekker, ed. Academia Regia Borussica presso Georg Reimer, Berlino, 1831.

Artemidoro, *Artemidori Oneirocritica*, a cura di N. Rigaltii, I. I. Reiski, I. G. Hermann, ed. Siegfried Lebrecht Crusii, Lipsia, 1805.

Aulo Gellio, *Auli Gellii Noctes Atticae*, ed. Caroli Tauchnitz, Lipsia, 1835.

Bachofen, J. J., *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, ed. Bahnmaier's Buchhandlung, Basilea, 1859.

Bähr, J. Chr., *Die Musen des Herodotus von Halicarnassus*, ed. Krais & Hoffmann, Stuttgard, 1863.

Bötticher, Karl, *Die Tektonik der Hellenen Vol. II*, ed. Verlag von Ferdinand Riegel, Potsdam, 1852.

Boetticher, Carl, *Der Baumcultus der Hellenen*, ed. Weidmannsche Buchhandlung, Berlino, 1856.

Böttiger, C. A. *Ideen zur Kunst – Mythologie I*, ed. Arnoldischen Buchhandlung, Dresda e Lipsia, 1826.

Böttiger, C. A. *Opuscula et carmina latina collegit et edidit Iulius Silly*, ed. Libreria Aulica Waltheria, Dresda, 1837.

Böttiger, C. A., *Kleine Schriften archäologischen und antiquarischen I*, ed. Arnoldische Buchhandlung, Dresda e Lipsia, 1837.

Braun, D. Emil, *Vorschule der Kunstmythologie*, ed. Verlag von Justus Perthes, Gotha, 1854.

Brosses de, Charles, *Du culte des dieux fetiches*, 1760.

Buttmann, Philipp, *Mythologus oder gesammelten Abhandlungen über die Sagen der Altertums*, ed. Myliu'schen Buchhandlung, Berlino, 1828.

Charikles, *Bilder altgriechischen Sitte*, a cura di W. A. Becker e K. F. Hermann, ed. Friedrich Fleischer, Lipsia, 1854.

Conne Caylus, *Recueil d'Antiquites egyptiens, etrusques, grecques et romaines II*, Parigi, 1756.

Curtius, Ernst, *Peloponnesos* Vol. II, ed. Verlag von Iustus Perthes, Gotha, 1852.

Diogene Laertio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di M. Marcovich ed AA.VV. ed. Bompiani, Milano, 2006.

Duncker, Max, *Geschichte des Alterthums*, ed. Verlag von Dunder und Humblot, Berlino, 1863.

Enger, R. *Der Kommos in den Choephoren des Aeschylus*, in *Rheinisches Museum für Philologie XII*, ed. Verlag von Johann David Sauerländer, Francoforte, 1857.

Erodoto, *Le storie*, a cura di H. B. Rosen ed AA:VV. ed. UTET, Torino, 2006.

Esiodo, *Hesiod The Homeric Hymns and Homerica, Shield of Heracles*, a cura di Hugh G. Evelyn-White, ed Harvard University Press, William Heinemann, Cambridge MA, Londra, 1914.

Esiodo, *Teogonia*, a cura di AA.VV., ed. Oscar Mondadori, Milano, 2004.

Euripide, *Euripidis fabulae*, a cura di Gilbert Murray, ed. Clarendon Press, Oxford, 1913.

Eusebio di Cesarea, *Eusebii Caesariensis Opera* Vol. I, a cura di Gulielmus Dindorfius, ed. B. G. Teubner, Lipsia, 1867.

Friedländer, Ludwig, *De operibus anaglyphis in monumentis sepulcralibus graecis*, ed. Ern. Jul. Dalkowski, Königsberg, 1847.

Gail, J. F., *Recherches sur la nature du culte de Bacchus eb Grece et sur l'origine d*e *la diversité de ses rites*, ed. Gail Never, college royal et Treuttel et Wurtz, Parigi, 1821.

Hermann, Karl Friedrich, *Lehrbucch der gottesdienstilichen Alterthümer*, ed. akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr, Heidelberg, 1846.

Heyne, Chr. G., *Ad Apollodori atheniensis Bibliothecam notae*, ed. Ioh. Christ. Dieterich, Gottinga, 1783.

Q. Horatius Flaccus, *The works of Horace*, a cura di C. Smart, ed. Joseph Whetham, Philadelphia, 1836.

Jahn, Otto, *Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu München*, ed. lindaur'sche Buchhandlung, Monaco, 1854.

Jahn, Otto, *Archäologische Beitrage*, ed. Druck und Verlag von G. Reimer, Berlino, 1847.

Kuhn, Adalbert, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung XII*, ed. Ferd. Dümmelr's Verlagbuchhandlung, Berlino, 1863.

Küster, Erich, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, ed. Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1913.

Lenz, Harald Othmar, *Zoologie der alten Griechen und Römer*, ed. Beder'sche Buchhandlung, Gotha, 1856.

(Titus) Livius, *Ab urbe condita*, a cura di Robert Seymour Conway, Charles Flamstead Walters, ed. Oxford University Press, Oxford, 1929.

Lobeck, C. A., *Pathologiae Graeci Sermonis elementa*, ed. Frates Borntraeger, Königsberg, 1853.

Lucanus, M. Annaeus, *Pharsaliae libri X*, a cura di Carolus Hermannus Weise, ed. G. Bassus, Lipsia, 1835.

Luciano, *Alexander seu pseudomantis*, a cura di A. M. Harmon, ed. Harvard University Press, William Heinemann, Cambridge MA, London, 1925.

Lucretio, *De rerum natura*

Macrobius, Ambrosius Theodorus, *Opera Vol. II (Saturnalia)*, a cura di Ludovicus Ianus, ed. Godofredus Bassius, Quedlimburgi et Lipsiae, 1852.

Meineke, Augustus, *Analecta Alexandrina*, ed. Th. Chr. Fr. Enslini, Berlino, 1843.

Müller, Karl Otfried, *Prolegomena zu einer wissenschaftlicher Mythologie*, ed. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1825.

Niebuhr, B. G., *Römische Geschichte Vol. III*, ed. Georg Reimer, Berlino, 1832.

Omero, *Iliade Odissea*, a cura di D. B. Monro, Th. W. Allen ed AA.VV., ed. Newton & Compton, Roma, 1997.

Ovidio, *Metamorphoses*, a cura di Hugo Magnus, ed. Friedr. Andr. Perther, Gotha, 1892.

Paulus Diaconus, *Pauli Diaconi excerpta ex libris Pompei Festi de significatione verborum*, ed. Gustavo Hugoni.

Pausania, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, ed. B. G. Teubner, Lipsia, 1903.

Persius, *Juvenal and Persius*, a cura di G. G. Ramsay, ed. William Heinemann, G. P. Putnam's Son, London, New York, 1918.

Plinio il vecchio, *Naturalis historia*, a cura di Karl Friedrich Theodor Mayhoff, ed. B. G. Teubner, Lipsia, 1906.

Preller, L. *Römischer Mythologie*, ed. Weidmannsche Buchhandlung, Berlino, 1865.

Preller, L., *Griechische Mythologie Vol. I*, ed. Weidmannsche Buchhandlung, Lipsia, 1854.

Propertius, Sextus, *Propertius*, a cura di H. E. Butler, ed. William Heinemann, The Macmillan co., London, New York, 1912.

Quintus Horatius Flaccus, *Sermones* (Satire) in *Q. Horatii Flacci Opera Omnia*, a cura di Ioa. Christianus Iahn, ed. B. G. Teubner, Lipsia, 1824.

Rasche, Io. Christoph., *Lexikon universae rei numariae veterum et praecipue graecorum et romanorum*, ed. Libraria Gledatschia, Lipsia, circa 1793.

Ross, Ludwig, *Reisen und Reiserouten durch Griechenland Vol. I*, ed. G. Reimer, Berlino, 1841.

Schoemann, G. F., *Griechische Alterthümer II*, ed. Weidmannsche Buchhandlung, Berlino, 1873.

Schömann, Frid., *Dissertatio de diis minibus laribus et geniis*, ed. Frid. Guil. Kunige, Gryphiswaldia, 1840.

Schuch, Ch. Theophil., *Privatalterthümer oder wissenschaftliches, religiöses und häusiliches Leben der Römer*, ed. Druck und Verlag von Ch. Th. Groos, Karlsruhe, 1842.

Servius Honoratus (Maurus), *In Vergilii carmina commentaria*, a cura di Georgius Thilo ed Hermannus Hagen, ed. B. G. Teubner, Lipsia, 1881.

Silius Italicus (Caius), *Punicorum libri septemdecim*, a cura di N. E. Lemaire, Parigi, 1823.

Spalding, G. L., *Über die Zauberei durch Schlange*, in *Abhandlungen der historischen-philogischen Klasse der K. P. Akademie der Wissenschaften*, ed. der Realschulebuchhandlung, Berlino, 1815

Spannheim, Ezechiel, *De praestantia et usu nomismatum*, ed. Daniel Elsevirum, Amsterdam. 1771.

von Stackelberg, O. M., *Die Graeber der Hellenen*, ed. Verlag von G. Reimer, Berlino, 1837.

Svetonius, *Svetonius, The lifes of the Caesars*, a cura di J. C. Rolfe, ed. Harvard University Press, William Heinemann, Cambridge MA, London, 1979.

Tacitus, *Annales ab excessu divi Augusti*, a cura di Charles Dennis Fisher, Clarendon Press, Oxford, 1906.

Theophrastus, *Characters*, a cura di Hermann Diels, ed. Oxford University Press, Oxford, 1909.

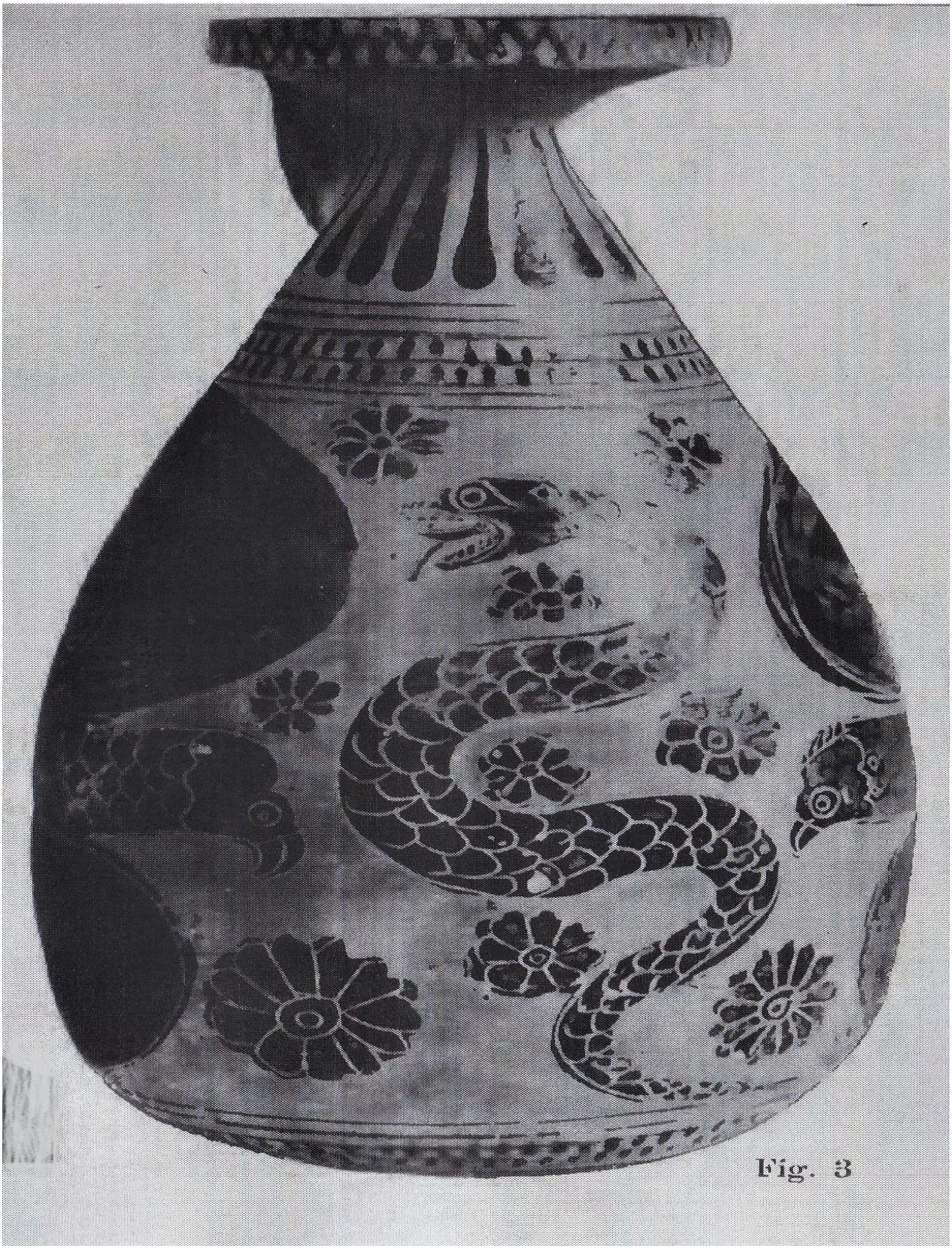
Valerius Maximus, *Factorum et Dictorum Memorabilium, Libri Novem*, a cura di Karl Friedrich Kempf, ed. B. G. Teubner, Lipsia, 1888.

Virgilio, *Aeneide*, a cura di Mario Scaffidi Abate, ed. Newton & Compton, Roma, 1994.

Virgilio, *Vergil, Bucolics, Aeneid and Georgics of Vergil*, a cura di J. B. Greenough, ed. Ginn e Co., Boston, 1900.

Welcker, J. C. *Griechische Götterlehre* I, ed. Verlag der Dieterischen Buchhandlung, Göttingen, 1857.

Winckelman, Johan, *Sämtliche Werke*, neunter Band, ed. Donauschingen, 1825.



Da E. Küster *Die Schlange*…..

Da Braun, D. E. *Vorschule der Kunstmythologie.* Tav. 69. (Candelabro Barberini, precedentemente in Vaticano, ora al British Museum)

Giovanni Costa
Trieste

HOME PAGE STORIA E SOCIETA'