1st PROOF

PRIÈRE DE CORRIGER
ET DE RENVOYER À:
C. DEROUX
LATOMUS
B.P 54
B-1170 BRUXELLES

Il bastone di Bruto e il sogno di Tarquinio

Mi limiterò in questo lavoro ad alcune rapide osservazioni, suggerendo un gioco di interconnessioni non ancora rilevate e dotate (mi pare) di un certo fondamento. Sono proposte che, a lunga scadenza, potrebbero rientrare nell'ambito di un progetto più ambizioso dato che verrebbero ad investire tematiche importanti e svariati aspetti dalla religione e della mitologia greco-latina. Comunque sia, si tratta di riconoscere al di là (al di sotto) del livello di evenemenzialità storica o aneddotica — alla base cioè della funzione racconto — un *tracciato significante* definibile come *morfo-logico*, che per l'appunto lega i significanti *dall'interno della loro stessa forma*, intesa quale momento cardine di ogni sistematizzazione paradigmatica (1); la forma in quanto logica delle forme — vale a dire in quanto logica delle relazioni tra le forme — è da siffatto punto di vista costitutiva della dimensione paradigmatica. Un significante tanto più è significante quanto più metaforica risulta la sua forma: quanto più la sua forma si evidenzia come tale, risaltando nel complesso quadro delle relazioni (dinamicamente concepite) di variabilità-contrasto rispetto alle altre forme possibili. Ed è così che, viceversa, si prospetta quella che chiamerei dinamica evenemenziale delle interconnessioni (paradigmatiche) tra le forme di un sistema; ovverossia un significante specie se altamente metaforico — nella misura progressiva della sua metaforicità — può risolversi secondo dinamismi evenemenziali che sono soltanto trasformazioni (narrative, discorsive) già presupposte nel sistema (paradigmatico) delle forme interconnesse. Ciò equivale a dire, fra le altre cose, che la metaforicità e il grado di metaforicità di un significante (in fin dei conti, per il fatto che un significante è significante) si commisurano non in rapporto al suo contenuto/ significato (e preteso tale) bensì nell'ambito del (dei) sistema (-i) di significanti interconnessi: la metaforicità (i gradi della metaforicità) consiste (-ono) insomma in determinati modi di interconnessione paradigmatica delle forme; è (sono) valutabile (-i) tramite processi di riduzione delle trasformazioni narrative (discorsive) ai corrispondenti livelli di coparadigma-

(1) Per il concetto di sistema nell'accezione qui impiegata (vale a dire come sistema paradigmatico) rinvio al mio lavoro dal titolo *Livelli di metasistema nei racconti di folklore* [in Linguistica e letteratura, 14, 1989].

1st PROOF

ticità morfo-logica fra i significanti (metaforici) in atto. La metaforicità (i gradi della metaforicità), alla stessa stregua delle dinamiche di evenemenzialità, rinvia(no) dunque ai dinamismi propri del paradigma ; essa è coestensiva al livello della narrazione e delle sue «trasformazioni». Ma è la logica delle forme potremmo infine dire la paradigmatica delle forme — che, ovviamente, genera le trasformazioni, narrative e metaforiche ; la metafora sarà, in prima istanza, il meccanismo della morfo-logica (paradigmatico) ; le sue potenzialità di proiezione come avvenimento e narrazione — come «trasformazioni» del racconto — sono forse il sintomo che proprio tramite la metafora (a differenza di quel che si verificherebbe con la metonimia) si realizzano (tendono a realizzarsi narrativamente) i momenti di maggior dinamismo (i momenti più spiccatamente metamorfici) di un sistema morfo-logico, in particolare di un sistema di trasversalità paradigmatiche (2).

Per quanto concerne le problematiche affrontate in questa sede, ritengo che sia possibile rintracciare un percorso sotterraneo tuttavia «semplice» di isotopie simboliche in grado di raccordare attorno ad un medesimo nucleo significante (di significanti) avvenimenti della narrazione — meglio, della fabulazione -- antica relativi alla caduta della monarchia romana ~~dei Tarquini~~. I tratti simbolici all'origine degli «avvenimenti» sui quali intendiamo soffermarci si avvicinano l'un l'altro, sì da costituirsi quali elementi di una stessa costellazione ; addirittura sembrerebbero condensarsi in un rapporto di unità/variazione morfologica e significante. Saremmo allora di fronte ad una identità che si articola in forme (in significanti) differenti ; a loro volta, è ovvio che queste (-i) ultime (-i) finiscono col sottolineare il livello di sostanziale invarianza della variazioni discorsive ed evenemenziali : l'invarianza paradigmatica delle variazioni narrative.

L'invarianza paradigmatica rinvia cioè al concetto di sistema (3), mentre le variazioni narrative (così come le abbiamo intese sopra) presuppongono

(2) Grosso modo, intendo per paradigmi trasversali quei paradigmi (sistemi paradigmatici) che coordinano «obliquamente» — secondo relazioni definibili di verticalità (paradigmaticità) obliqua — elementi appartenenti a sfere semantiche differenti e/o «lontane» : elementi la cui connessione non è automaticamente data (dalla *langue*-cultura), necessaria o ~~frantomeni~~ probabile. Mi pare ovvio, peraltro, che la trasversalità è un'idea tendenziale : si realizza secondo uno spettro molto ampio, praticamente indefinito, di possibilità. Si prospettano perciò molteplici e persino indefiniti gradi della trasversalità ; ciò che è lo stesso, occorre concepire la trasversalità ~~sempre~~ come trasversalità relativa.

Si tratta di una prospettiva che necessita di ulteriori approfondimenti : ad es., si potrebbe considerare il discorso — in specie il discorso simbolico — come un (o il) determinatore di trasversalità paradigmatiche. E la narrazione, in specie la narrazione simbolico-immaginaria, concluderebbe in (sarebbe riassumibile secondo) un macro-sistema di trasversalità paradigmatiche più o meno «forti», più o meno metaforiche-connotative.

(3) Cfr. n. 1.

la variabilità delle forme significanti del sistema : presuppongono alla fin fine la logica nonché la dinamica, in una parola la morfo-logica, interne (-a) al sistema.

L'effetto sarà pur sempre di ritrascrivere la dimensione propriamente sintagmatica del racconto-avvenimento tramite sistemi (verticali) di coparadigmaticità di significanti-guida di volta in volta attivi al livello della narrazione. Talora sono forme significanti dalla parentela difficile (diciamo), a priori inattesa (4), che risultano interrelate nell'ambito di un sistema paradigmatico per tale via costituito («riconosciuto»). Ne consegue, in generale, che il racconto o taluni momenti del racconto (mi riferisco soprattutto al racconto mitico e folklorico, più ampliamente simbolico-immaginario) siano interpretabili come espansioni sul piano sintagmatico dei nessi sistemici di coparadigmaticità, in quanto nessi di equipollenza/variazione (nonché di «trasformazione»).

Il tipo di racconto evenemenziale cui ci riferiamo nel presente lavoro (racconto storico o piuttosto storico-aneddotico) manifesterà insomma la sua derivazione pressoché diretta dalle strutturazioni «profonde» della cultura : strutturazioni morfo-logiche (e «ideo-logiche») in quanto prodotto dei sistemi di relazioni significanti — in particolare simboliche o comunque di portata fortemente metaforica — nonché dei loro dinamismi interni.

Veniamo ora ai «fatti», ricordando che la prospettiva di analisi qui adottata sarà unilaterale e in un certo senso monovalente. Il primo episodio riguarda il viaggio di Bruto a Delfi ; il futuro liberatore di Roma accompagnava i due figli di Tarquinio, Tito e Arrunte, inviati dal padre a consultare l'oracolo di Apollo. Com'è noto, Bruto fingendosi sciocco non destava alcun sospetto, a differenza del fratello che assieme agli altri eminenti cittadini era stato eliminato dal tiranno Tarquinio. Leggiamo da Tito Livio (I, 56, 7-9) :

> *[...] Titus et Arruns profecti ; comes iis additus L. Iunius Brutus, Tarquinia, sorore regis, natus, iuuenis longe alius ingenio quam cuius simulationem induerat. Is cum primores ciuitatis, in quibus fratrem suum, ab auunculo interfectum audisset, neque in animo suo quicquam regi timendum neque in fortuna concupiscendum relinquere statuit contemptuque tutus esse ubi in iure parum praesidii esset. Ergo ex industria factus ad imitationem stultitiae, cum se suaque praedae esse regi sineret, Bruti quoque haud abnuit cognomen, ut sub eius obtentu cognominis liberator ille populi Romani animus latens opperiretur tempora sua. Is tum ab Tarquiniis ductus Delphos, ludibrium uerius quam comes, aureum baculum inclusum corneo cauato ad id baculo tulisse donum Apollini dicitur, per ambages effigiem ingenii sui (5).*

(4) Sono appunto quelle che abbiamo chiamato trasversalità paradigmatiche (cf. più in alto n. 2).

(5) Cfr. H. W. Parke e D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1966, vol. I. p. 266-267.

La nostra attenzione andrà al bastone di corniolo, oro quale dono specificamente adatto al dio Apollo e alla sua conformazione mitico-religiosa. Abbiamo avuto occasione di sottolineare in un lavoro precedente (6) come il bastone d'oro offerto da Bruto venga a corrispondere al bastone d'oro che Apollo stesso aveva impiegato quando in Tessaglia pascolava i buoi di re Admeto. Il bastone d'oro era stato poi donato da Apollo ad Hermes, che diventa araldo degli dei e dio psicopompo per eccellenza ; il caduceo di Hermes nient'altro é, infatti, che il bastone d'oro di Apollo. E, con il bastone, Hermes aveva ricevuto anche la prerogativa del vaticinio. Questo bastone è dunque dotato di valenze vaticinatorie e araldiche, o — più ancora — infernali. Basterà al proposito ricordare che, secondo una testimonianza antica trasmessaci da Esichio, la dea dei morti e della stregoneria, Ecate, sarebbe figlia di Admeto (*Lex.*, s.v. *Admetou kore*).

Ma se il bastone in quanto bastone d'oro è rapportabile ad Apollo nella sua veste di divinità connessa con la sfera ctonia e infernale, nonché nella sua veste di divinità che detiene il vaticinio, con tutta probabilità anche il corniolo — il bastone di corniolo quale involucro esterno che nasconde e contiene il bastone d'oro — ci riporta simbolicamente a questo medesimo dio. Si raccontava ad es. che in Troade nel boschetto di Apollo sul monte Ida v'erano piante di corniolo, che i Greci tagliarono per costruire il cavallo di legno col quale espugnarono Troia ; per mezzo il sacrifici essi dovettero rappacificare il dio adirato, cui fu attribuito l'epiteto di *Karneios*, dal nome della pianta del corniolo (*kraneia*) (7). Alcmane parlava di un tal *Karneos*, della Troade appunto (8) ; mentre, secondo una tradizione di qui è testimone la poetessa Prassilla, un certo *Karneios*, figlio di Zeus e di Europa, sarebbe stato allevato da Latona è Apollo : e di Apollo questo *Karneios* sarebbe stato l'*eromenos* (9).

(6) *Tra «identità» e «alterità» : sintassi della successione al potere nella Roma arcaica* in *Studi Urbinati* 60, 1987 (in part. l'appendice, dal titolo *Il dono di Bruto ad Apollo delfico*)

(7) Paus. III. 13. 5 : ... *λέγεται δὲ καὶ ἄλλος ἐπ'αὐτῷ λόγος, ἐν τῇ Ἴδῃ τῇ Τρωικῇ κρανείας ἐν Ἀπόλλωνος ἄλσει πεφυκυίας τοὺς Ἕλληνας ἐκτεμεῖν ἐς τοῦ Ἵππου τοῦ δουρείου τὴν ποίησιν · μαθόντες δὲ ὀργῆς σφισιν ἔχειν τὸν θεόν, θυσίαις ἱλάσκονται καὶ Ἀπόλλωνα ὀνομάζουσι Κάρνειον ἀπὸ τῶν κρανειῶν, ὑπερθέντες τὸ ῥῶ κατὰ δὴ ἀρχαῖον*. Anche Schol. Theocr.n *Idyll.* V. 83. Si veda E. Pais, *Storia di Roma*, vol. II, Roma, 1926, p. 170 ; recentemente A. Mastrocinque in *Athenaeum* 62, 1984, in part. p. 221-2 (per la citazione completa cfr. più in basso) : si consulti inoltre M. C. P. Schmidt in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, vol. IV/2, Stuttgart, 1901, s.v. *Cornus*.

(8) Schol. Theocr., *Idyll.* V. 83.

(9) Paus. III 13. 5 : *Πραξίλλῃ μὲν δὴ πεποιημένα ἐστὶν ὡς Εὐρώπης εἴη καὶ Διὸς ὁ Κάρνειος καὶ αὐτὸν ἀνεθρέψατο Ἀπόλλων καὶ Λητώ*. In Schol. Theocr., *Idyll.* V, 83 si legge : *Πράξιλλα μὲν ἀπὸ Καρνείου φησὶν οἰνοχόσθαι τοῦ Διὸς καὶ Εὐρώπης υἱοῦ, ὃς ἦν ἐρώμενος τοῦ Ἀπόλλωνι*. Se, come probabile, questo *Karneios* è collegabile con la pianta del corniolo, il racconto rientrerebbe nello schema più generale delle piante

Sia un tal personaggio *Karnos* che l'Apollo denominato *Karnios* sarebbero per parte loro connessi con la facoltà del vaticinio; anzi, di *Karnos* si dice che era qualcuno *mantikotatos* : gli si riferiva cioè la facoltà del vaticinio al suo (ad un) grado massimo (10).

Ancora. Per quanto concerne il valore ctonio (ed infernale) del bastone di corniolo/oro donato da Bruto ad Apollo delfico, questo aspetto parrebbe trovare una conferma nel fatto che piante di corniolo compaiono nel boschetto sacro di Ecate (così in Ps.-Orph., *Arg.* 915) : cosa che ci porta di nuovo a riconoscere la dimensione ctonia ed infernale come propria, almeno in origine (un'origine logico-mitica e morfo-logica), dello stesso Apollo : dell'Apollo correlato al corniolo, ma non solo in quanto correlato al corniolo (11).

Del resto, valore vaticinatorio e dimensione ctonia appaiono non di rado strettamente associati. È quel che spiega il nesso che il bastone di corniolo/oro intrattiene con l'oracolo di Apollo nonché con la risposta stessa dell'oracolo ai consultanti romani, secondo cui avrebbe ottenuto il potere chi per primo avesse baciato la madre, con ciò intendendo la terra come madre

late da Apollo. E c'è forse da considerare, al proposito, che gli amori di Zeus ed Europa hanno luogo, a Creta, sotto una pianta di platano : il platano, a sua volta, è associato anche con Apollo. Del resto, *Karneia* (o qualcosa del genere) è una festa di Zeus oltre che di (in alternativa ad) Apollo : ... *ἑορτή ἐστι Διὸς Καρνεῖα ὀνομαζομένη* (Schol. Theocr., *Idyll.* V. 83). Riguardo alla festa dorica di Apollo *Karneios* si veda più in basso. Siffatte tradizioni e siffatta terminologia — concernente Apollo o/e Zeus — stanno in certo senso *apo koinou* fra il campo semantico del «corniolo» e del «gregge-ariete» (si veda più in basso). Cfr Prehn, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, vol. X/2. München. 1919. s.v. *Karneia* ; Adler in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, vol. X/2. s.v. *Karneios* ; ancora Adler in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, vol. X/2. s.v. *Karnos*.

(10) Schol. Theocr., *Idyll.* V. 83. Anche per questo *Karnos*, e per l'epiteto *Karnios*, valgono ovviamente le medesime considerazioni che andiamo facendo per il termine *Karneios* : riferimento al campo semantico del «corniolo», da un lato, e a quello del «gregge-ariete», dall'altro lato (per il secondo aspetto cfr. più in basso).

(11) Si osservi fra l'altro che nel boschetto sacro di Ecate compaiono, assieme a piante di corniolo, platani (al proposito cfr. più in alto n. 9) e allori : ... *οἳ ἐνὶ πολλαὶ / δίρυαι τήνδε κρήνιαι ἴδ' εὐμήκεις πλατάνιστοι* (Ps.-Orph., *Arg.* 914-5). Si tratta in sostanza di tre tipi di alberi che possono comunque far riferimento alla sfera mitico-simbolica di Apollo : possono cioè trovare nella dimensione propria di Apollo la costante in grado di raccordarli, sullo sfondo di una comune significazione (o connotazione, se si preferisce) ctonia ed infernale. Una qualche conferma — per quanto indiretta — è rintracciabile nella tradizione secondo cui Ecate sarebbe appunto figlia del re Admeto : e, in connessione con questa, nella tradizione secondo cui Apollo avrebbe pascolato i buoi di re Admeto per mezzo del bastone d'oro che diverrà poi il caduceo di Hermes psicopompo. Anche da questa complessa articolazione di «motivi» mitico-narrativi e simbolico-religiosi risultano con una certa evidenza le prerogative ctonie dello stesso Apollo, di cui (come si sa) Hermes rappresenta da tale punto di vista un sostituto o parziale sostituto : ad es., Hermes riceverà da Apollo — e proprio il bastone d'oro — capacità divinatorie.

comune di tutti i mortali (si sa che il bastone è generalmente simbolo di potere-e-guida, sul gregge come sui popoli) (12).

L'epiteto di *Karneios*, attribuito ad Apollo, sembrerebbe spostarci anche verso un altro tipo morfo-simbolico di categorie associative, forse equipollenti e parallele (complementari) a quelle sopra delineate. Siffatto appellativo collegherebbe il dio Apollo [illegible] campo semantico rappresentato dal gruppo significante «gregge-ariete-agnello», in quanto dotato di pertinenza simbolica e mitico-religiosa. Segnaliamo in primo luogo che nel lessico di Esichio si dice esplicitamente (s. v. *kar*) : ... *πρόβατον*.

Hesych. *Lex.*, s.v. *kara* : ... *Ἴωνες τὰ πρόβατα.*
Hesych. *Lex.*, s.v. *karnos* : ... *βόσκημα, πρόβατον* —
Hesych. *Lex.*, s.v. *karnostasion* : *στάβλος, ὅπου τὸ κάρνον ἵσταται.*

Di un *Karneios* soprannominato «della casa», ed onorato a Sparta, dà notizia Pausania nella sua *Descrizione della Grecia* (III, 13, 3) :

Ὁ δὲ Κάρνειος, ὃν Οἰκέταν ἐπονομάζουσι, τιμὰς εἶχεν ἐν Σπάρτῃ καὶ πρὶν Ἡρακλείδας κατελθεῖν. ἵδρυτο δὲ ἐν οἰκίᾳ Κριοῦ τοῦ Θεοκλέους, ἀνδρὸς μάντεως· τούτου δὲ τοῦ Κριοῦ γεμιζούσῃ τῇ θυγατρὶ ὕδωρ συντυχόντες κατάσκοποι τῶν Δωριέων αὐτῇ τε ἐφοίκοντο ἐς λόγους καὶ παρὰ τὸν Κριὸν ἐλθόντες διδάσκονται τὴν ἅλωσιν τῆς Σπάρτης.

Subito dopo Pausania ci parla dell'Apollo *Kárneios*, posto qui in rapporto con l'acarnese *Karnos*, anch'egli dotato di facoltà vaticinatoria. Ecco il testo (III, 13, 4) :

Κάρνειον δὲ Ἀπόλλωνα Δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι καθέστηκεν ἀπὸ Κάρνου γένος ἐξ Ἀκαρνανίας μαντευομένου δὲ ἐξ Ἀπόλλωνος· τοῦτον γὰρ τὸν Κάρνον ἀποκτείναντος Ἱππότου τοῦ Φύλαντος ἐνέπεσεν ἐς τὸ στρατόπεδον τοῖς Δωριεῦσι μήνιμα Ἀπόλλωνος, καὶ Ἱππότης τε ἔφυγεν ἐπὶ τῷ φόνῳ καὶ Δωριεῦσιν ἀπὸ τούτου τὸν Ἀκαρνᾶνα μάντιν καθέστηκεν ἱλάσκεσθαι (13).

D'altronde abbiamo appena visto (Paus. III, 13, 3) che il *Karneios Oiketas* onorato a Sparta aveva la sua sede nella casa di un veggente dal nome dell'ariete, *Krios* figlio di Teocle (14).

(12) Al riguardo si vedano le altre considerazioni svolte nel mio *Tra «identità» ed «alterità»* .... cit. Circa il motivo del rapporto con la madre (inteso come tratto morfologico-significante generale) raccordato con quello della conquista del potere, oltre alla ben nota saga di Edipo si ricorda di solito Svet. *Vita di Cesare* 7 : ma il discorso sarebbe da approfondire. Comunque sia, nel passo di Suetonio, il rapporto con la madre in quanto madre-terra (rapporto realizzato nei termini «forti» dello stupro) è presagio onirico di conquista del potere universale (*arbitrium terrarumorbis*).

(13) Cfr ancora Schol. Theocr., *Idyll.* , 83. Si veda il commento di J. G. Frazer, London, 1898, ai passi citati di Pausania, con la bibliografia ivi riportata.

(14) Cfr. Scherling in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, vol. XI, 2, Stuttgart 1922, s.v. *Krios*.

Lungo siffatta linea risulta con sufficiente evidenza che l'Apollo *Karneios* in qualche modo associabile all'ariete : Apollo, alla stessa stregua di Hermes (ancora una volta), qualificabile come divinità dell'ariete ; si può in entrambi i casi parlare di una sorta di *Widdergott*. Nulla di strano, quindi, che la statua di Apollo *Karneios* possa talora comparire assieme a quella di Hermes crioforo (ed assieme, probabilmente, a quella di Core-Persefone) (15). Leggiamo dal solito Pausania (IV, 33, 4) :

> *Διαβάντι δὲ τούτους πεδίον ἐστὶν ὀνομαζόμενον Στενυκληρικόν· εἶναι δὲ ἥρωα Στενύκληρον λέγουσι. Τοῦ πεδίου δέ ἐστιν ἀπαντικρὺ καλουμένη τὸ ἀρχαῖον Οἰχαλία, τὸ δὲ ἐφεξῆς Καρνάσιον ἄλσος, κυπαρίσσων μάλιστα πλῆρες. Θεῶν δὲ ἀγάλματα Ἀπόλλωνός ἐστι Καρνείου <καὶ Ἄρτεμις> καὶ Ἑρμῆς φέρων κριόν. Ἡ δὲ Ἀγνὴ Κόρης τῆς Δήμητρός ἐστιν ἐπίκλησις· ὕδωρ δὲ ἀνίεσιν ἐκ πηγῆς παρ' αὐτὸ τὸ ἄγαλμα* (16).

Sul piano delle rappresentazioni figurative possiamo anche ricordare un piccolo bronzo del Museo di Berlino, appartenente alla collezione Koller, che costituita di oggetti provenienti dalla Sicilia e dall'Italia meridionale : il piccolo bronzo rappresenta un Apollo Criophoros, o Nomios, o Carneios (17).

Si sono inoltre ritrovate monete di Delfi, risalenti a prima del 421 e al periodo 421-357 a.C., con una o due teste di montone (18).

Riassumendo, un certo piano di equivalenza simbolico-significante si stabilisce fra il bastone d'oro e di corniolo da un lato, fra il corniolo e l'ariete dall'altro lato. Una volta dato questo livello di lettura, sarà forse possibile avanzare un'ipotesi relativa ad un sogno di Tarquinio il Superbo : sogno che potremmo

(15) Cfr. il commento di FRAZER, *op. cit.*, al passo di Pausania riportato qui di seguito.

(16) Rileviamo per inciso che a Gythion l'Apollo *Karneios* compare in associazione con Zeus Ammone, il dio egiziano dalla testa e/o dalle corna di montone (PAUS. III, 221, 8 : cfr ad es. A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, New York, 1964, vol. I, p. 351-352) : di questo dio si raccontava che avesse assunto l'aspetto di montone per sfuggire all'inseguimento del mostruoso e terribile Tifone (Ov., *Met.* V, 327) : si diceva inoltre che si fosse nascosto dietro la testa di un montone e che si fosse avvolto nella pelle dell'animale allo scopo di potersi mostrare al figlio Eracle (HER. II, 42). È opportuno ricordare a questo punto che in Grecia proprio a Zeus era attribuita — in alternanza rispetto allo stesso Apollo — la festa dorica denominata *Karnea* o *Karneia* ; e che, secondo una data tradizione, *Karneios* sarebbe stato figlio di Zeus e di Europa, allevato ed amato dallo stesso Apollo (Schol., THEOCR., *Idyll.* V, 83 : PAUS. III, 13, 5). I rapporti di combinazione/alternanza intercorrenti fra Zeus e Apollo presentano caratteri sistematico-strutturali di una certa costanza e coerenza : un aspetto che sembra trovare altri momenti di conferma nell'ambito della mitologia e della religione antiche.

(17) Cfr. A. VRYRIES, *Les figures criophores dans l'art grec, l'art gréco-romain et l'art chrétien*, Paris, 1884, p. 5-6, n. 5.

(18) Cfr. M. W. DE WISSER, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden, 1903, p. 205, n. 5.

1st PROOF

della sua caduta. Un frammento del *Brutus* di Accio, conservatoci da Cicerone (*De diu.* I, 22, 44), ci presenta lo stesso re Tarquinio che si esprime in questi termini :

Quoniam quieti corpus nocturno impetu
dedi sopore placans artus languidos,
uisust in somnis pastor ad me appellere
pecus lanigerum eximia pulchritudine ;
duos consanguineos arietes inde eligi
praeclarioremque alterum immolare me ;
deinde eius germanum cornibus conitier,
in me arietare, eoque ictu me ad casum dari ;
exin prostratum terra, grauiter saucium,
resupinum in caelo contueri maximum ac
mirificum facinus : dextrorsum orbem flammeum
radiatum solis liquier cursu nouo.

Ed ecco la risposta che gli interpreti di sogni diedero al tiranno di Roma (dal *Brutus* di Accio, in Cic. *De diu.* I, 22, 45) :

Rex, quae in uita usurpant homines, cogitant, curant, uident,
quaeque agunt uigilantes agitantque, ea si cui in somno accidunt
minus mirandum est ; di rem tantam haud temere improuiso offerunt.
Proin uide ne quem te esse hebetem deputes aeque ac pecus
is sapientia munitum pectus egregie gerat
teque regno expellat ; nam id quod de sole ostentumst tibi
populo commutationem rerum portendit fore
perpropinquam. Haec bene uerruncent populo. Nam quod ad dexteram
cepit cursum ab laeua signum praepotens, pulcherrume
iuguratum est rem Romanam publicam summam fore (19).

Il sogno annuncerebbe appunto a Tarquinio il Superbo la cacciata dal regno romano ad opera dell'ariete che lo getta a terra. L'ariete in questione simboleggia ovviamente il liberatore Bruto, mentre l'ariete praeclarior che Tarquinio sogna di immolare indica con tutta probabilità il fratello di Bruto, ucciso da Tarquinio assieme ai principali cittadini di Roma. Abbiamo detto che Bruto si era salvato fingendo di essere un povero sciocco : da quella parte in effetti i Tarquini non intravidero alcuna insidia alla loro tirannide. Così, anche il simbolo onirico dell'ariete poteva essere interpretato quale significante della (apparente) stupidità del liberatore di Roma : ...*me quem tu esse hebetem deputes aeque ac pecus* (20) *is sapientia munitum pectus egregie gerat teque*

(19) Cfr O. Ribbeck, *Trag. Rom. fragm.*, vol. I, Leipzig 1875², p. 283-285, fr. I-II ; E. H. Warmington, *Remains of Old Latin*, Cambridge Mass-London, 1936, p. 560-563, v. 17-38 ; A. Klotz, *Trag. fragm.*, München, 1953, pp. 365-367, fr. I-II ; E. Diehl, *Poet. Rom. vet. reliquiae*, Berlin, 1967⁶, p. 87-88, fr. 212.

(20) Per la verità gli arieti sono due, *consanguinei* e *germani* e quello *praeclarior*, immolato da Tarquinio, starebbe ad indicare il fratello di Bruto, che assieme ai più eminenti cittadini di Roma fu eliminato da re Tarquinio (mentre per l'appunto

regno expellat etc. Alla stessa maniera, del bastone di corniolo/ oro che Bruto porta in dono ad Apollo si legge in Livio (I 56, 9): ... *aureum baculum inclusum corneo cauato ad id baculo* (21) *tulisse donum Apollini dicitur, per embages effigiem ingenii sui.*

Vorrei tuttavia prescindere da questo livello puramente formalistico ed estetico di lettura, che, da parte di Livio/di Accio e delle loro fonti, denota una incomprensione storica delle connessioni simbolico-religiose «profonde» nonché delle conseguenti proiezioni immaginarie (fabulistiche ed aneddotiche, oniriche etc.) (22). Ma il problema — ed è forse la cosa più probabile — potrebbe non investire tanto l'ordine diacronico, della «dimenticanza» storico-diacronica per così dire, quanto piuttosto il piano delle strutture culturologiche: quello, ricorrendo ad un'espressione comune, dell'inconscio collettivo. A mio avviso, occorre cioè recuperare la dimensione più propriamente «contenutistica», quella che chiamerei della morfo-logica dei «contenuti» (dei significanti) in quanto forma sistemica nonché orientamento sistemico-e-paradigmatico dei «contenuti» medesimi. Una concezione sistemica delle forme dei contenuti, delle loro potenzialità di organizzazione prima «verticale» (principio della selezione) e poi sintagmatico-orizzontale (principio della implicazione necessaria, della combinabilità privilegiata, delle alternanze possibili), vale a dire la concezione di una logica (metasistematica) degli orientamenti paradigmatici delle forme significanti, permetterà di intravedere volta a volta le strutture di isotopia simbolica che sono alla base — soprattutto — dei racconti più direttamente rilevanti dalla sfera dei «contenuti» mitico-religiosi: dalla sfera dei «contenuti» per eccellenza metaforici ed eventualmente metapsicologici dell'immaginario di una cultura (di uno stato di cultura). Nel caso specifico la ricostruzione metasistematica di taluni momenti del paradigna simbolico-religioso relativo al dio Apollo in quanto divinità ctonia e oracolare (divinità

Bruto si salvò fingendosi stolto). A voler essere consequenziali, l'ariete in quanto possibile significante della stoltezza (forma metaforica o allegorica della stoltezza), se si adatta a Bruto o meglio alla sua finzione, non può ovviamente adattarsi al fratello stesso di Bruto, che doveva invece suscitare timori nei Tarquini. Nell'orientamento delle contestualità qui poste in atto, il valore «stoltezza» implicato dal morfema «ariete» funziona dunque parzialmente: va riferito, è chiaro, al solo Bruto. Al contrario, il morfema «ariete» in quanto significa il capo (capo del gregge e guida del popolo) può riferirsi tanto al fratello di Bruto quanto — anzi soprattutto — a Bruto medesimo: stanti (secondo lui il sistema normale delle attese), verrebbero a coesistere e persino a combinarsi assieme Bruto appare stolto (come un ariete?) ed è un capo (come un ariete). Peraltro, è di sé evidente che siffatti contrasti sono tipici della fiaba e dei racconti di folklore in generale. Per questi versi di Accio si consulti il sempre valido commento di A. S. Pease al *De divinatione* (Urbana, 1920, *ad loc.*)

(21) Per un trucco del genere si vedano le *Narrationes* dello storico Conone (*F. G. H.* 26, fr. 1, 38).

(22) È probabile, appunto, che risultassero inconsci o comunque non si ricordassero i valori simbolico-religiosi dell'ariete.

del bastone d'oro e del corniolo per un verso, dell'ariete per un altro verso) consentirà appunto di ipotizzare un livello di isotopia simbolica profonda — secondo un rapporto di alternanza e/o di combinabilità dei significanti in atto — fra il racconto aneddotico Bruto portatore del bastone di corniolo/oro (da un lato) ed il sogno, avuto da Tarquinio nell'imminenza della sua caduta, di Bruto sotto forma di ariete che lo getta a terra (dall'altro lato). In altre parole, sia il bastone di corniolo (/oro) che l'apparire onirico dell'ariete — entrambi raccordati attorno alla figura di Bruto e alla cacciata dei Tarquini dal potere romano, entrambi riferentisi cioè ad una medesima e specifica situazione storico-ideologica — verrebbero a collocarsi nell'ambito di uno stesso paradigma di equipollenza nonché di variabilità simbolico-significante.

Se il bastone d'oro e il bastone di corniolo (o il corniolo senz'altro) sono connessi con Apollo, d'altra parte l'epiteto di *Karneios* riferito allo stesso Apollo, nonché i racconti relativi, sembrano collegare il significante «corniolo» con il significante «ariete» nel quadro di un identico sistema che chiamerei di trasversalità paradigmatica fra i significanti in gioco (23). In sostanza, la relazioni di co-paradigmaticità fra i significanti «ariete» e «corniolo» (sotto il comune segno di Apollo *Karneios*) suggerisce appunto un rapporto di equipollenza simbolica e religiosa fra il racconto di Bruto donatore del bastone di corniolo/oro e il racconto di Bruto che come ariete appare in sogno a Tarquinio il Superbo. Ritengo cioè che la connessione di «corniolo» e «ariete», attorno alla figura di Apollo, faccia da sostrato grammaticale «profondo» ai due racconti: quello del dono del bastone e quello dell'apparizione come ariete.

Nel sogno del tiranno di Roma, anche il sole che muta prodigiosamente il suo corso, in rapporto di immediata successione con la vicenda dell'ariete (dei due arieti), potrebbe in effetti confermare il contesto apollineo della simbologia dell'ariete nel sogno in questione (24).

(23) Cfr più in alto n. 1-2.

(24) Interessante, al riguardo, il lavoro di W. Fauth, *Der Traum des Tarquinius. Spuren einer etruskisch-mediterranen Widder-Sonnensymbolik bei Accius (fr. 212 D.)* in *Latomus* 35, 1976, p. 469 sgg. Lo studioso tedesco richiama una serie di casi in cui il simbolo dell'ariete oppure il sole rinviano ad una medesima idea, quella appunto della regalità: i due elementi verrebbero cioè a configurarsi come varianti simbolico-religiose, «forme» non di rado strettamente associate e convergenti. Eloquente, del resto, tutto il quadro comparativo che Fauth delinea nell'articolo in questione. E certamente, il motivo dell'ariete e del nuovo corso del sole nei versi acciani (da un lato) e la complessa simbologia solare dell'ariete dal vello d'oro della mitologia greca (dall'altro lato) sembrano riconducibili ad un medesimo contesto culturologico e morfologico/significante. Sebbene per taluni versi un po' troppo generalizzanti o non adeguatamente focalizzate ad una situazione specifica, da tenere presenti in rapporto alla nostra stessa proposta queste conclusioni di Fauth: «Der König ist Hüter und Eigner einer Glücksherde, deren Inbegriff das von den Göttern geschenkte «goldene Lamm» darstellt. Demgemäss erscheint Hermes Kriophoros, der Überbringer dieses

Abbiamo precedentemente constatato che nell'epiteto *Karneios*, riferito appunto ad Apollo, si condensano — diciamo così — i campi semantici del «corniolo» e del «gregge-ariete» (25), ciascuno di essi sintagmaticamente estes

segengewährenden Tieres und Schützer der Schafherden, nicht von ungefähr als Freund und Förderer thrakischer und achäischer Fürsten, die zum Zeichen ihres Viehreichtums das Szepter, den ehemaligen Hirtenstab führen. Das goldene Szepter der Δυναῖς aus dem Geschlecht der Tantaliden zeigt demnach ursprünglich das gleiche an wie die vergoldeten Widderköpfe in der Ornamentik skythischer Fürstenkurgane, wo der iranische Einfluss nicht zu übersehen ist. Eine legendenhaft verdunkelte Erinnerung an den regalen Hirtenstab mag innerhalb der Sage um den Sturz des Tarquinius der innen goldene, aussen aus einem Baumgewächs gefertigte Stock (*baculum aureum inclusum corneo*) bewahren, den der zur Übernahme der Macht ausersehene Brutus dem solaren Sehergott Apollon als Geschenk überbringt...» (p. 501). Subito dopo: «Die Rolle, die der Widder [...] im Zusammenhang mit der Machtbegabung, der Machterneuerung oder dem Machtsverlust (Tod und Entthronung) des Königs spielt, muss unter dem Gesichtspunkt der Relevanz des Symbolkonnexes Sonne-Gold für das *regnum* betrachtet worden» (p. 502: riferimenti a Kerényi e a P. Walcot). Le nostre considerazioni su quella che abbiamo chiamato la coparadigmaticità simbolica di corniolo e ariete nei racconti relativi a Bruto verrebbero ad inscriversi in un contesto religioso e culturologico di questo genere. Diversi spunti interessanti offre anche il lavoro di A. MASTROCINQUE, *La cacciata di Tarquinio il Superbo. Tradizione romana e letteratura greca* in *Athenaeum*, 61, 1983, p. 457 sgg. (prima parte): 62, 1984, p. 210 sgg. (seconda parte). Talora, però, le ricostruzioni proposte sembrano un po' forzate, orientrano in schemi tipologici che prescindono dalle specifiche «forme dei contenuti» di volta in volta in atto.

(25) In prospettiva narratologica potremmo dire che Apollo funziona, nel racconto della caduta dei Tarquini, alla stregua di un adiuvante (superiore) dell' «eroe» Bruto, che giunge così alla conquista del potere. Da parte sua Bruto è colui che, di contro ai figli di Tarquinio (a loro volta in funzione di non-eroi, situati d'altronde dalla parte «antagonistica»), sa conquistarsi l'adiuvante ponendosi — diciamo — sulla sua stessa lunghezza d'onda tramite il dono adeguato (bastone di corniolo/oro) e la conseguente comprensione della risposta oracolare. Del resto, Bruto compare nel sogno di Tarquinio sotto l'aspetto di un ariete, altro simbolo di Apollo per l'appunto. Colgo l'occasione per sottolineare come Apollo (o «elementi significanti» che rientrano nella sua sfera) intervenga (-no) anche altre volte nei racconti di fondazione del potere romano: e, sullo sfondo, il rapporto con la dimensione infernale e ctonia. Nel sesto libro dell'*Eneide*, è la Sibilla infatti, sacerdotessa di Apollo, che apre all'eroe troiano la via degli Inferi e la accompagna lungo il viaggio in cui vedrà i suoi stessi futuri eroi della grandezza romana: Enea acquisterà in tal modo coscienza della propria missione, per converso ricevendone in un certo senso l'investitura. Ancora: mi pare probabile che il ramo d'oro coincida bensì con il caduceo di Hermes psicopompo ma in quanto bastone d'oro con cui Apollo aveva pascolato i buoi di Admeto sulle rive dell'Anfriso: è questa la circostanza — con tutte le sue valenze connotative — che il testo virgiliano sembra specificatamente richiamare (si consideri l'espressione *Amphrysia vates*, indicante appunto la Sibilla). Al proposito mi permetto di rinviare ad un mio lavoro dal titolo *Strutture religiose dell'antichità: un contributo al Ramo d'oro (Verg. Aen. VI 136 ss.)* in *Miscellanea fra linguistica e letteratura*, a cura di A. LOPRIENO, Perugia, 1988.

1st PROOF

come racconti in funzione eziologica nonché metapsicologicamente trasposti come personaggi del mito (delle rispettive narrazioni mitiche); d'altronde, non mi pare affatto escluso che i due suddetti campi semantici siano collegabili dal punto di vista etimologico (26). Allora, l'unità (la «ri-unificazione»), stabilita sul piano simbolico religioso e rituale dall'Apollo *Karneios*, si farebbe assai più intima e integrale. Un analogo discorso varrebbe, di conseguenza, per la nostra proposta di connettere paradigmaticamente il racconto aneddotico di Bruto donatore del bastone di corniolo (/oro) ad Apollo delfico e del suo apparire sotto forma di ariete nel sogno di Tarquinio. (27)

Alberto BORGHINI.

(26) A ciò basterà qui aver semplicemente accennato. È un argomento sul quale intenderei tornare più estesamente in altra sede.

(27) Per talune fra le problematiche qui accennate rinvio all'indagine di M. Bettini, Bruto lo stolto, negli Atti delle XIV Giornate Filologiche Genovesi, "Il protagonismo nella storiografia classica", Genova 1987 (che per il rapporto "montone/vegetazione" opportunamente aggiunge Antem. II 12).
Le direzioni in cui si muove questo breve e lacunoso saggio sono ulteriormente discusse e sviluppate in un mio libro di prossima pubblicazione.