

POLIS

ΠΟΛΙΣ Studi interdisciplinari sul mondo antico

Università degli Studi *Mediterranea* di Reggio Calabria
Dipartimento di Scienze Storiche Giuridiche ed Economiche
Scuola di Alta Formazione in Architettura e Archeologia della Città Classica



POLIS – Studi interdisciplinari sul mondo antico

I 2003/1

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

POLIS
ΠΟΛΙΣ Studi interdisciplinari sul mondo antico

© Copyright 2003 «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER
Via Cassiodoro 19 - I 00193 Roma

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione
di testi e illustrazioni senza il permesso scritto dell'Editore.

ISBN 88 8265 280 7



Erma proveniente da "Grotta Caruso", Locri (Reggio Calabria) - (Da F. COSTABILE et al., *I ninfei di Locri Epizefiri*, Soveria Mannelli 1992, p. 119, fig. 321)

EUTHYMOS DI LOCRI: UNO STUDIO SULL'EROIZZAZIONE NEL PERIODO CLASSICO*

di Bruno Currie

Introduzione.

Euthymos fu un personaggio realmente esistito, vincitore olimpico di Locri Epizefiri nella prima metà del V secolo a.C. Varie fonti gli attribuiscono straordinarie imprese: fu oggetto di culto quando era ancora in vita; combattè e vinse l'«Eroe di Temesa», un *daimon* che secondo il rituale deflorava ogni anno una vergine nella città italiana di Temesa; scomparve in un fiume locale anziché morire (iconografia proveniente da Locri lo rappresenta come divinità fluviale oggetto di culto un secolo dopo la sua morte). Partendo da un approccio che integri la leggenda di Euthymos e l'iconografia del suo culto, questo saggio ne propone una nuova interpretazione. Si sostiene che Euthymos sia stato oggetto di culto già durante la sua vita come conseguenza della vittoria sull'Eroe e che ne abbia assunto, in forma modificata, il culto. Varie considerazioni, che comprendono il ruolo delle divinità fluviali come destinatarie della verginità delle spose in riti prematrimoniali, puntano a un'identificazione dell'Eroe con una divinità fluviale. In quest'ottica si propone che la lotta tra Euthymos e l'Eroe sia stata concepita come deliberata emulazione della lotta sostenuta da Eracle contro Acheloo. Il caso di Euthymos di Locri, in virtù di tutte le sue peculiarità, attira la nostra attenzione su alcuni importanti aspetti dell'eroizzazione di personaggi storici nel periodo classico. Prima di tutto, la più antica attestazione del culto di un personaggio vivente in Grecia deve essere collocata verso la metà del V secolo. In secondo luogo, i personaggi eroizzati nel periodo classico non sempre erano passivi nel processo della loro eroizzazione, ma potevano esserne attivamente i promotori. Infine, un modello comune nell'eroizzazione di personaggi contemporanei nel periodo classico era quello di inserirli in culti già esistenti.

* Una versione precedente di questo saggio è stata presentata all'Università di Reading nel mese di febbraio 2001; ringrazio tutti coloro che hanno partecipato alla discussione. Desidero inoltre ringraziare il dott. Armand D'Angour, il prof. Robert Parker, il prof. Peter Parsons e il dott. Nicholas Richardson per le preziose osservazioni critiche sulla versione scritta, e gli anonimi referees de The Journal of Hellenic Studies per gli utili commenti. La responsabilità delle tesi sostenute rimane naturalmente mia. Sono molto grato al prof. Felice Costabile, per avermi gentilmente concesso la riproduzione della fotografia, e sono anche veramente grato alla dott.ssa Monica Berti, per aver curato la traduzione italiana di questo saggio, che è stato precedentemente pubblicato in lingua inglese in JHS, 122, 2002, 24-44. Ringrazio infine l'editore per il permesso di riprodurre il saggio in questa sede.

Euthymos di Locri.

La presentazione migliore di Euthymos è costituita dal suo *curriculum vitae*:

1. Euthymos era figlio di Astykles e cittadino di Locri Epizefiri¹.
2. Vinse la corona olimpica nel pugilato tre volte, rispettivamente nel 484, nel 476 e nel 472 a.C., e fu sconfitto una volta da Theogenes (Theagenes) di Taso nel 480 a.C.²
3. Si esibì in varie dimostrazioni di forza³.
4. Localmente era considerato figlio della divinità fluviale Kaikinos⁴.
5. Combattè contro l'«Eroe» di Temesa, al quale nei tempi antichi gli abitanti della città portavano ogni anno la loro fanciulla più bella «in moglie»; Euthymos sconfisse l'eroe e sposò la fanciulla⁵.
6. Le sue statue a Locri e a Olimpia furono colpite da un fulmine nello stesso giorno⁶.
7. Visse sino a tarda età⁷.
8. Apollo Pizio ordinò che fossero compiuti sacrifici in suo onore quando era ancora in vita e dopo la sua morte⁸.
9. Anziché morire, scomparve nel fiume Kaikinos⁹.
10. A metà del IV secolo a.C. al più tardi, era oggetto di culto a Locri come divinità fluviale coinvolta in riti prematrimoniali¹⁰.

Questi episodi sono conservati in varie fonti. Non si sa se queste ultime abbiano mai compreso una versione unificata e in quale stadio i differenti episodi abbiano preso forma¹¹. A quanto pare non tutti gli episodi mostrano lo stesso grado di realtà: si è tentati di considerare i punti 1 e 2 come storici e i punti 3-9 come leggendari, ma questa dicotomia può distorcere la prospettiva del V secolo a.C. L'aspetto più importante per questo saggio non è tanto quello di considerare se gli eventi ricordati siano reali, quanto quello di verificare se (e in quale senso) possano essere stati considerati reali¹².

Euthymos è un personaggio importante della storia della religione greca. Egli fa infatti parte di un gruppetto di atleti del V secolo a.C. che ricevettero un culto¹³ e, oltre a ciò, è il primo individuo greco di epoca storica di cui un autore antico abbia sostenuto che fu oggetto di culto quando era ancora in vita (sebbene gli studiosi moderni attribuiscono generalmente questo onore a Lisandro alcuni decenni dopo). Caso eccezionale per un personaggio storico di V secolo eroizzato, sono conservate testimonianze archeologiche e letterarie relative al suo culto. Inoltre, le nostre fonti ascrivono a Euthymos tanto una leggenda quanto un culto ed è soprattutto per il primo aspetto che Euthymos attira l'attenzione: la leggenda descrive un rito straordinario che veniva compiuto a Temesa in epoca arcaica, variamente interpretato come sacrificio umano o prostituzione religiosa, ma in entrambi i casi di grande interesse per lo storico della religione greca. Sotto vari punti di vista allora, Euthymos merita attenzione. Questo saggio ha due obiettivi strettamente interconnessi. Primo, porre luce sulle peculiarità del culto e della leggenda di Euthymos. Secondo, inserire questi dati nel nostro quadro generale dell'eroizzazione di personaggi storici nel V secolo a.C., un settore che ha stranamente ricevuto poca attenzione¹⁴. Euthymos servirà allora qui come caso di studio dell'eroizzazione del periodo classico, un ruolo per il quale l'abbondanza delle testimonianze di diversa natura lo rende particolarmente adatto.

¹ Paus., VI, 6, 4; CEG, I, 399.

² Paus., VI, 6, 5-6. L'iscrizione sulla base della sua statua a Olimpia è conservata (CEG, I, 399) e il suo nome può essere integrato nella lista dei vincitori di Ossirinco (POxy 222, col. I, 12, 25). Coloro che ottenevano tre vittorie olimpiche conseguivano uno *status* speciale: Plin., NH, XXXIV, 16.

³ Ael., VH, VIII, 18.

⁴ Paus., VI, 6, 4.

⁵ Call., fr. 98 Pf. e *Diog.*, IV, 6-17; Strabo, VI, 1, 5; Paus., VI, 6, 7-11; Ael., VH, VIII, 18; *Suda*, s.v. Εὐθύμος.

⁶ Plin., NH, VII, 152 = Call., fr. 99 Pf.

⁷ Paus., VI, 6, 10.

⁸ Call., fr. 99 Pf.

⁹ Ael., VH, VIII, 18. Cfr. Paus., VI, 6, 10.

¹⁰ F. COSTABILE et al., *I ninfei di Locri Epizefiri*, Soveria Mannelli 1992, 195-238. SEG, XLII, 906.

¹¹ L'ipotesi di una versione unificata è sostenuta, tra gli altri, da A. MELE, *L'eroe di Temesa tra Ausoni e Greci*, in E. LEPORE-A. MELE, *Pratiche rituali e culti eroici in Magna Grecia*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981)*, Pisa-Roma 1983, 860, 863.

¹² Cfr. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Ma. 1972, 120, 136 s. sui problemi relativi alla distinzione tra 'fatto' e 'finzione' nelle biografie di personaggi come Pitagora. Di seguito si illustrerà come la lotta con l'Eroe possa essere stata 'reale' secondo la prospettiva contemporanea.

¹³ Vd., per esempio, J. FONTENROSE, *The Hero as Athlete*, CSCA, 1, 1968, 73-104; F. BOHRINGER, *Cultes d'athlètes en Grèce classique: propos politiques, discours mythiques*, REA, 81, 1979, 5-18; L. KURKE, *The Economy of kudos*, in C. DOUGHERTY-L. KURKE (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, 131-163.

¹⁴ Cfr. D. BOEHRINGER, *Zur Heroisierung historischer Persönlichkeiten bei den Griechen*, in M. FLASCHAR-H.-J. GEHRKE-E. HEINRICH (eds.), *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, Monaco 1996, 37. Alcune osservazioni pertinenti si possono anche trovare in A. Connolly, *Was Sophocles Heroised as Dexion?*, JHS, 118, 1998, 1-21.

Alcune tendenze della dottrina.

¹⁵ Per una rassegna bibliografica, vd. L. LEHNUS, *Nuova bibliografia Callimachea 1489-1998*, Ginevra 2000, 90-92. Vd. anche COSTABILE (n. 10), 195-238; P. MÜLLER, *Sybaris II*, LIMC, VII, I, 1994, 824 s. Una raccolta della bibliografia fino al 1991 si trova in M. VISINTIN, *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992, 41-58.

¹⁶ E. MAAB, *Der Kampf um Temesa*, JDAI, 22, 1907, 18-53; G. DE SANCTIS, *L'Eroe di Temesa*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 45, 1909-1910, 164-172; G. GIANNELLI, *Culti e Miti della Magna Grecia*, Firenze 1924, 261-271.

¹⁷ E. PAIS, *The Legend of Euthymos of Locri*, in *Ancient Italy*, Chicago-London 1908, 39-51 [= *La leggenda di Eutimo di Locri e del Heroon di Temesa*, in *Ricerche di storia e di geografia dell'Italia antica*, Torino 1908, 43-56 = *Italia antica. Ricerche di storia e geografia storica*, II, Bologna 1922, 79-91]; E. CIACERI, *Storia della Magna Grecia*, I, Roma 1928², 258-266; A. PERONACI, *Metaponto. Atti del XIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1974, 269-274.

¹⁸ S. EITREM, *Sybaris*, in *RE*, V, A, (1932), 1003, 41-44: «Wenn nicht schon ein anderer Euthymos den schwarzen temesäischen Dämon besiegt hätte, wäre es fast unbegreiflich, daß der Faustkämpfer ihn verdrängt hätte».

¹⁹ Cfr. VISINTIN (n. 15), 10, 30.

²⁰ BOHRINGER (n. 13), 15: «Ces cultes oblitèrent des périodes de faiblesse et de division des cités, sauvant la face de la communauté en récupérant un représentant illustre mais contestable», 18: «Le culte d'athlètes en Grèce classique efface [...] faiblesses, divisions, crises passées [...]». Per Bohringer è cruciale il fatto che tali culti fossero postumi. Egli dunque (*ibid.*, 15) non è propenso ad accettare l'affermazione di Plinio secondo la quale vennero compiuti sacrifici in onore di Euthymos quando questi era ancora vivo.

²¹ BOHRINGER (n. 13), 11, 15. Per il conflitto tra Locri e Reggio, cfr. *schol. Pind.*, *Pyth.*, II, 36c; 38; *Pyth.*, I, 99a [= Epicharm., 96 *PCG*]; *Just.*, XXI, 3, 2.

²² Cfr. COSTABILE (n. 10), 213 s.

²³ BOHRINGER (n. 13), 18: «Le culte d'athlètes en Grèce classique [...] affirme et raffermir l'unité du groupe [...]».

²⁴ BOHRINGER (n. 14) riduce il fenomeno dell'eroizzazione a una funzione puramente politica della città-stato, 37: «[In archaischer und klassischer Zeit] heroisierten die Griechen historische Personen [...] in Rollen, die eine politische Relevanz für die Gemeinschaft besaßen», 47: «[...] Heroenkulte dienen dem individuellen Identifikationsgefühl einer Gemeinschaft und waren Ausdruck ihrer Solidarität». (D. BOHRINGER (n. 14) non deve essere confuso con F. BOHRINGER (n. 13)!). E. KEARNS, *The Heroes of Attica*, London 1989, 5 s. differisce da Bohringer nel presupporre che il culto dell'eroe avesse una dimensione intrinsecamente religiosa, ma enfatizza anche la prospettiva di coloro che compivano il culto dell'eroe, piuttosto che quella di coloro che erano eroizzati: «The worship of former human beings can have two aspects: an essentially objective cultus in which they are approached like the gods, and a more subjective concentration on the fate of the dead, when the present state of the heroes is of interest as a possible reflexion of the worshipper's own future state [...] By and large, the hero was viewed objectively in the classical period [...] The important thing was the relation of the hero to the worshipper». Il punto di vista 'oggettivo' di Kearns è condiviso da W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge Ma. 1985, 190: «Ritual and belief are concerned almost exclusively with the death of others; one's own death remains in the dark».

La dottrina relativa a Euthymos è troppo ampia per poter essere passata interamente in rassegna e solo alcune tematiche possono essere citate in quanto rilevanti per ciò che segue¹⁵.

Molti studiosi (soprattutto nella prima metà del XX secolo) hanno focalizzato la loro attenzione sulla storia della vittoria di Euthymos sull'Eroe, ritenendo che essa conservi dettagli della storia della Magna Grecia rifratta attraverso una lente mitologica. Si è quindi sostenuto che la leggenda rifletta la conquista delle popolazioni indigene da parte dei coloni greci¹⁶, oppure che rifletta l'avvicinarsi al potere dei coloni greci stessi: la conquista di Temesa da parte di Locri, o le conquiste successive di Temesa da parte di Sibari e poi di Locri oppure da parte di Metaponto e poi di Sibari¹⁷. La diversità stessa di tali interpretazioni dimostra come il dato storico non sia sufficiente a confermarle o a smentirle. Tali approcci sono dunque insoddisfacenti e paradossalmente tendono a marginalizzare Euthymos, che è il protagonista della leggenda. La questione del rapporto tra la leggenda e la 'storia' è comunque importante e in questo saggio sarà posta in maniera differente.

Nel 1932 Samson Eitrem ha segnalato un problema centrale per la tematica di questo saggio: come è possibile che Euthymos, atleta storico di V secolo, comparisse in una leggenda in cui egli sconfigge un 'eroe', cioè una figura che si riteneva essere vissuta nell'età eroica e che fu successivamente destinataria di un culto a Temesa. Eitrem ha ipotizzato un omonimo Euthymos mitico con il quale l'Euthymos storico sarebbe stato confuso¹⁸. Sebbene la soluzione di Eitrem ponga un postulato senza alcuna giustificazione, il problema che egli segnala è comunque autentico¹⁹ e la questione di come i piani del mito e della storia contemporanea abbiano potuto interagire nel caso di Euthymos è un aspetto centrale per questo articolo.

Nel 1979 François Bohringer ha considerato Euthymos nell'ambito di uno studio sull'eroizzazione degli atleti in V secolo. Secondo Bohringer, le città greche nel V secolo a.C. non eroizzavano gli atleti come riconoscimento delle loro prestazioni atletiche, ma in vista dei propri interessi politici. Un vincitore olimpico era nello stesso tempo una celebrità internazionale e una figura politicamente marginale nella propria città e la glorificazione di tale figura mediante un culto postumo permetteva alla città di 'cancellare' episodi poco gloriosi della propria storia recente²⁰. Bohringer collega l'eroizzazione di Euthymos da parte di Locri con i conflitti territoriali della città nel corso del V secolo, soprattutto con Reggio²¹. La proposta di connettere il culto di Euthymos con l'espansionismo locrese di V secolo è attraente²². Bohringer però ha anche avanzato la tesi più generale secondo la quale l'eroizzazione degli atleti servisse agli interessi della città, non a quelli dell'atleta stesso²³ e questo riflette un'ipotesi importante e ampiamente sostenuta relativa all'eroizzazione delle figure storiche in generale, e cioè il fatto che la prospettiva del personaggio eroizzato fosse subordinata a quella della città che effettuava l'eroizzazione²⁴. Sebbene il ruolo della comunità e le circostanze politiche costituissero fattori indubbiamente importanti, in que-

sto saggio si sosterrà che anche la prospettiva del personaggio eroizzato debba spesso essere presa in considerazione.

Gli archeologi Paolo Arias e Felice Costabile nel 1941 e nel 1991 hanno scritto importanti contributi per la comprensione del culto di Euthymos dal punto di vista iconografico²⁵. In questo studio saranno tratte ulteriori implicazioni da queste testimonianze iconografiche, nella convinzione che ci sia un legame più stretto di quanto è stato riconosciuto tra il culto di Euthymos, così com'è riflesso nell'iconografia, e la lotta di Euthymos con l'Eroe, nella forma in cui è attestata nella leggenda²⁶.

Sino ad ora, la trattazione più estesa della leggenda di Euthymos è costituita dalla monografia di Monica Visintin del 1992, sebbene sia un lavoro ancora selettivo. La Visintin smentisce l'intenzione di scoprire i *realia* dei culti compiuti per l'Eroe di Temesa o per Euthymos e si concentra invece sulla leggenda²⁷. Il suo obiettivo principale è l'Eroe di Temesa più che Euthymos. L'Eroe è per la Visintin uno di quei 'morti inquieti', un *revenant*²⁸. La Visintin interpreta il rito compiuto per l'Eroe a Temesa come un rito di sacrificio umano²⁹. In questo saggio si proporrà un legame tra la leggenda dell'Eroe e il culto di Euthymos più stretto di quanto la Visintin ammetta. Nell'interpretazione del culto e della leggenda un ruolo centrale sarà dato alle testimonianze iconografiche del culto di Euthymos, che la Visintin di fatto ignora³⁰, e sarà messa in discussione l'opinione secondo la quale l'identità fondamentale dell'Eroe sia quella di un *revenant* e il rito compiuto in suo onore sia una forma di sacrificio umano³¹, mentre si sosterrà che il rito dovrebbe essere piuttosto confrontato con i così detti riti della 'prostituzione sacra'³².

Le testimonianze.

Le testimonianze relative al culto e alla leggenda di Euthymos sono di tre tipi: 1. racconti letterari; 2. la descrizione letteraria di un dipinto perduto; 3. iconografia proveniente da Locri Epizefiri.

1. Le testimonianze letterarie relative alla leggenda di Euthymos sono sparse in vari autori³³ e non è chiaro se tutto faccia capo ad un'unica fonte, e nel caso quale essa fosse. È possibile che in definitiva tutto dipenda dalla tradizione orale locale³⁴, ma l'ipotesi di un'unica fonte scritta non può essere esclusa e in questo caso deve essere preso in considerazione soprattutto Timeo³⁵. La versione letteraria più completa di quelle conservate della leggenda di Euthymos e dell'Eroe di Temesa è fornita da Pausania, e può essere riassunta nel modo seguente. Ritornando da Troia Odisseo fece scalo a Temesa, dove un membro del suo equipaggio si ubriacò, aggredì una fanciulla del luogo e fu lapidato a morte dai locali. Odisseo non badò alla sua morte e salpò³⁶. Ciò nonostante, lo spirito dell'uomo morto devastò la comunità degli abitanti di Temesa finché essi non furono sul punto di lasciare l'Italia. L'oracolo delfico ordinò loro di rimanere, ma di placare «l'eroe»³⁷ concedendogli un *τέμενος*,

²⁵ P.E. ARIAS, *Cinquanta anni di ricerche archeologiche sulla Calabria (1937-1987)*, Rovito 1988, 121-130 [= *Euthymos, Siculorum Gymnasium*, I, II, 1941, 77-85] e 197-210 [= *Euthymos di Locri*, ASNP, 17, I, 1987, 1-8]. COSTABILE (n. 10), 195-238.

²⁶ Cfr. ARIAS (n. 25), 200: «La storia [sc. la lotta di Euthymos con l'Eroe] non interessa il nostro discorso».

²⁷ VISINTIN (n. 15), 39.

²⁸ VISINTIN (n. 15), 55, 68, 71, 75, 105.

²⁹ VISINTIN (n. 15), 79-80, 131-133, 148-153 interpreta il 'matrimonio' della vergine di Temesa con l'Eroe come un 'matrimonio con la Morte', cioè un sacrificio umano più che una deflorazione rituale.

³⁰ Unico riferimento: VISINTIN (n. 15), 27 n. 37.

³¹ Da notare che le fonti relative al rituale evitano in maniera evidente termini che significano 'sacrificio', com'è stato sottolineato da J. PÓRTULAS, Emerita, 63, I, 1995, 168 s. e da G. CORDIANO, *La saga dell'eroe di Temesa*, QUCC, 60, 1998, 180 nella loro analisi del lavoro della VISINTIN (n. 15). Questo aspetto è stato riconosciuto dalla Visintin stessa (n. 15), 53, 132, 143.

³² Cfr. CORDIANO (n. 31) 180-182.

³³ Call., *fr.* 98-99 Pf.; Strabo, VI, 1, 5; Paus., VI, 6, 4-11; Ael., *VH*, VIII, 18; *Suda*, s.v. Εὐθύμος.

³⁴ Da notare la fraseologia di Paus., VI, 6, 4: «da gente del luogo dice (φασιν)»; 10: «ho udito (ἤκουσα) quanto segue» e «ho sentito dire (ἤκουσα) da un uomo che navigava per scopi commerciali»; 11: «su quanto detto ho sentito dire (ἤκουσα)». Tutto questo riguarda le storie relative alla nascita divina di Euthymos o alla sua morte/scomparsa. L'uso (per due volte) di ἤκουσα in VI, 6, 10 significa che la fonte relativa alla leggenda della lotta con l'Eroe (VI, 6, 7-10) era come queste orale, o piuttosto che a differenza di queste era scritta? Sul procedimento adottato da Pausania nel raccogliere le informazioni e sul suo concetto di sentito dire (ἀκοή), vd. P. VEYNE, *Did the Greeks Believe in their Myths?*, Chicago 1988, 3, 76, 132 s. nn. 13 s., 148 n. 159. Sull'uso delle fonti orali da parte di Pausania, vd. C. HABICHT, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles 1998 (2 ed.), 144 s. Per la possibilità che Callimaco abbia utilizzato fonti orali, vd. P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, II, 1072 n. 343. E. ROHDE, *Der griechische Roman*, Berlin 1876, 99 e n. 3 avanza l'ipotesi che Callimaco possa aver viaggiato per il mondo greco collezionando leggende locali.

³⁵ VISINTIN (n. 15), 17, 43 ritiene che Pausania dipenda da Callimaco. Le fonti scritte di

Pausania comprendevano poeti e storici locali: HABICHT (n. 34), 142 s. (ma vd. 96: «It is rare that [le fonti di Pausania] can be securely identified»). Callimaco da parte sua utilizzava storici locali (per esempio Xenodemos di Ceo, *fr.* 75, 54 Pf.; Leandr(i)os di Mileto, *fr.* 88; 92, 2 Pf.; Agias e Derkylos, *schol.* Flor. 35-36 sul *fr.* 7), e sembra che abbia avuto una fonte per Locri Epizefiri (cfr. *fr.* 98-99, 84-85, 615, 635, 669 Pf.; Reggio: *fr.* 618 Pf.). Timeo amava i «prodigi» (cfr. Polyb., XII, 24, 5), ed era utilizzato da Callimaco: FRASER (n. 34), I, 764-767, part. 766 e II, 1072 n. 353 (dove sono espressi dubbi se Callimaco dipendesse da Timeo per le informazioni relative a Euthymos). La storia delle cicale presso l'Halex era narrata da Timeo (*FGH Hist* 566 F 43 = Antig., *Hist. mir.*, I; Strabo, VI, 1, 9; cfr. Paus., VI, 6, 4). Pais (n. 17), 50 e n. 1 suggeriva che la leggenda fosse stata inventata da un «poeta della scuola di Stesicoro o di Xenocrito di Locri»; è seguito da A.M. BIRASCHI, ΚΑΛΥΚΑ ΠΗΤΗ *in Paus.VI 6,11? A proposito del dipinto di Temesa*, PP, 51, 1996, 442-456, part. 443 s.

³⁶ Per il compagno non seppellito, cfr. i casi di Elpenore (*Od.*, XI, 51-83) e di Palinuro (*Virg.*, *Aen.*, VI, 337-383).

³⁷ Questo è il primo punto nella narrazione di Pausania dove egli è detto ἦρος; cioè, una volta che Delfi ebbe approvato il suo culto.

costruendogli un *vōs* e portandogli ogni anno la vergine più bella di Temesa «in moglie». Da allora in poi gli abitanti di Temesa non ebbero più a patire nulla da parte dell'eroe. In seguito (e ora la leggenda si sposta dall'età eroica all'epoca storica, verso la metà del V secolo a.C.) Euthymos giunse a Temesa nel giorno stesso in cui una vergine veniva portata all'eroe. Euthymos desiderò entrare nel tempio dell'eroe e vedere la fanciulla, e in questo modo ne ebbe compassione e se ne innamorò. Lei gli promise di sposarlo se l'avesse salvata, ed Euthymos si mise in attesa dell'eroe, lo sconfisse in combattimento e lo cacciò dal paese. Euthymos sposò la vergine e gli abitanti di Temesa furono liberati dal loro tributo. «L'Eroe di Temesa» divenne proverbiale³⁸.

2. Distinto dalle fonti letterarie è un dipinto noto solo da Pausania³⁹. La descrizione di Pausania, che conclude il suo racconto su Euthymos e sull'eroe riassunto sopra, è la seguente: «Le cose che ho riportato sopra le ho udite, mentre so quanto segue avendo scoperto per caso un dipinto. Si trattava della riproduzione di un dipinto antico. Vi compariva un giovane Sybaris, un fiume Kalabros e una fonte Lyka⁴⁰ e, inoltre, Hera e la città di Temesa. Tra loro vi era lo spirito che Euthymos cacciò, nerissimo di colore e spaventoso nell'aspetto. Indossava una pelle di lupo. L'iscrizione sul dipinto gli attribuiva il nome di Alybas»⁴¹. La lettura del testo di Pausania in vari punti non è sicura e inoltre non è chiara per quanto riguarda l'interpretazione del dipinto. Ciò che è evidente è che la pittura si accosta in maniera problematica alla leggenda così come Pausania l'ha narrata⁴². Primo, Euthymos non figura nel dipinto: quando Pausania dice «lo spirito che Euthymos cacciò» (ὄντινα ἐξέβαλεν ὁ Εὐθύμος), non sta descrivendo qualcosa che compare nel dipinto (nel caso ci saremmo aspettati l'imperfetto ἐξέβαλλεν e non l'aoristo ἐξέβαλεν), ma sta semplicemente identificando, come nota dell'autore, il *daimon* del dipinto con il *daimon* della leggenda che ha appena narrato. Secondo, non compare nessuna fanciulla nel dipinto. Terzo, il ruolo del «giovane Sybaris» non è chiaro. Sta combattendo con il *daimon* (il ruolo di Euthymos nella leggenda)? Viene offerto al *daimon* (il ruolo della fanciulla nella leggenda)?⁴³ O è la personificazione del fiume Sybaris (confronta il «fiume Kalabros» e la «fonte Lyka» nel dipinto)?⁴⁴ La scelta tra queste alternative è ulteriormente complicata dal fatto che il nome «Sybaris» è assegnato da Nicandro nel IV libro dei suoi *Heteroeumena* (*Metamorfosi*) a un *daimon* che è per molti versi analogo all'Eroe di Temesa⁴⁵. Allora, sebbene il dipinto ha sicuramente una qualche relazione con la leggenda o con il rituale sottostante, è però chiaro che non illustra la leggenda così come noi l'abbiamo (Temesa e lo spirito malevolo sono gli unici elementi comuni alla leggenda e al dipinto). Dall'altra, questa mancanza di aderenza sembra garantire la fedeltà della descrizione fatta da Pausania del dipinto. Il motivo di Pausania nel descriverlo è presumibilmente quello di mostrare la 'realtà' che il *daimon* di Temesa aveva per la gente del luogo indipendentemente dalla leggenda⁴⁶. La datazione del dipinto non può essere determinata dalla designazione che Pausania ne dà come di un *γραφῆς μίμημα ἀρχαίας*: o «una pittura in vecchio stile» o «una copia di un dipinto antico»⁴⁷. È possibile che il dipinto fosse in relazione con il culto e con la leggenda di Temesa prima che Euthymos fosse loro associato.

3. Allo stato attuale delle conoscenze, l'iconografia conservata pertinente al culto di Euthymos consiste di cinque erme fittili⁴⁸, trovate (tranne una) in un santuario delle Ninfe, ora noto come Grotta Caruso, a Locri Epizefiri⁴⁹ e datate nella seconda metà del IV secolo a.C.⁵⁰. Esse mostrano un toro con la testa di un uomo giovane con corna su un piedistallo. L'uomo-toro è identificato con Euthymos da un'iscrizione sul piedistallo che reca scritto (con varianti non significative) Εὐθύμου ἱερά⁵¹. La forma dell'aggettivo sembra femminile, non neutra plurale⁵². Ciò, unito al fatto

³⁸ *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, I, 342 = Ael., *VH*, VIII, 18; Strabo, VI, 1, 5; Eusthat., *ad Od.*, I, 185.

³⁹ Dove vide il dipinto Pausania? MELE (n. 11), 866 e MÜLLER (n. 15), 825 pensano a Olimpia.

⁴⁰ O «Lykas» (vd. L. GERNET, *Dolon The Wolf*, in *The Anthropology of Ancient Greece*, Baltimore-London 1981, 138 n. 81); o «Kalyka» (vd. BIRASCHI (n. 35)).

⁴¹ Per una discussione, vd. EITREM (n. 18), 1003, 33-37; MÜLLER (n. 15), 825; MELE (n. 11), 863-867, 881-886; VISINTIN (n. 15), 14 s., 59-73.

⁴² Cf. MELE (n. 11), 863 s.

⁴³ Da paragonare il fatto che secondo il IV libro degli *Heteroeumena* di Nicandro [= Antonin. Lib., VIII, 2] la vittima offerta dagli abitanti di Delfi a Lamia/Sybaris era «uno dei fanciulli dei cittadini», ἕνα κοῦρον τῶν πολιτῶν.

⁴⁴ Analogamente, un'iconografia attestata del fiume Akragas lo rappresentava come «ragazzo nel fiore dell'età» (παῖδι ὀρατῶν): Ael., *IH*, II, 33.

⁴⁵ Antonin. Lib., VIII. MELE (n. 11), 868-873.

⁴⁶ Questo non implica che Pausania stesso credesse a ciò che riportava. Cf. VEYNE (n. 34), 11, 95-102.

⁴⁷ MÜLLER (n. 15), 825: «Kopie eines älteren Gemäldes (wenn γραφῆς μίμημα ἀρχαίας nicht ein bloßes Stilurteil ist)».

⁴⁸ Vd. COSTABILE (n. 10), 195-238, dopo ARIAS (n. 25). Vd. la figura [= ARIAS (n. 25), 122 fig. 1, 204 fig. = COSTABILE (n. 10), 199 fig. 321].

⁴⁹ Una delle erme proviene dalla *apoteikia* locrese di Medma: COSTABILE (n. 10), 231.

⁵⁰ COSTABILE (n. 10), 228. La forma delle lettere trova paralleli a Locri nel IV-III secolo a.C.: COSTABILE (n. 10), 207.

⁵¹ H.P. ISLER, *Achelous*, Bern 1970, 34 e 195 n. 103 ritiene che l'iscrizione fosse Εὐθύμου[ος] (sc. ἀνέθηκε) o Εὐθύμου[ου] (sc. ἀνάθημα), cioè una dedica ad Acheloo da parte di un Euthymos del IV secolo a.C. diverso dal nostro vincitore olimpico. L'uomo-toro deve tuttavia essere considerato come la personificazione, nella forma di una divinità fluviale, dell'Euthymos vincitore olimpico di V secolo. Vd. COSTABILE (n. 10), 209.

⁵² [ἱερή] è stato letto su una delle erme e questo fatto dovrebbe escludere un neutro plurale («riti di Euthymos»). In ogni caso, la forma ionica è sorprendente e una conferma della lettura sarebbe gradita.

che il toro sta su un piedistallo, porta a ipotizzare che sia raffigurata una statua; il sostantivo sottinteso a *ιερά* può allora essere *εικῶν*⁵³. Le erme sembrano dunque rappresentare una statua vera, forse in bronzo, che si trovava da qualche parte nella regione e che si dichiarava «sacra a Euthymos». Alla sinistra dell'uomo-toro su una delle erme compare un altare con un bacino; a terra sulla destra vi è un piccolo coltello. Le erme permettono di trarre alcune conseguenze riguardo ai *realia* del culto di Euthymos. Nella regione doveva esservi un santuario di Euthymos che ospitava una sua statua nella forma di uomo-toro e un altare dove egli riceveva offerte sacrificali⁵⁴. Sacrifici in onore di Euthymos sono corroborati da una delle nostre testimonianze letterarie: Callimaco (parafrasato da Plinio) menzionava il fatto che venivano compiuti sacrifici in onore di Euthymos sia quando era ancora in vita, sia dopo la morte.

Il significato della rappresentazione di Euthymos come uomo-toro è chiara: l'iconografia è tipica delle divinità fluviali, specialmente di Acheloo⁵⁵. Anche questo dettaglio ha un termine di correlazione nella leggenda: si diceva che Euthymos non fosse morto ma fosse «scomparso» nelle acque del Kaikinos, suggerendo una metamorfosi fluviale⁵⁶.

Le erme suggeriscono una dimensione ulteriore del culto di Euthymos. Esse provengono da un santuario delle ninfe a Locri: dipinte in cima alle erme vi sono le teste di tre ninfe. L'associazione con le ninfe suggerisce che l'Euthymos eroizzato possa aver avuto un ruolo in riti prematrimoniali. Due altre erme fittili, leggermente anteriori quanto alla datazione e provenienti dal medesimo santuario delle ninfe, mostrano Acheloo come toro con il volto di un uomo maturo, con le corna e la barba, presso un *louterion*⁵⁷. Qui ci troviamo ancor più chiaramente in un contesto di riti prematrimoniali⁵⁸. Un ruolo di Euthymos in riti prematrimoniali ha un altro termine di correlazione nella leggenda, dal momento che Euthymos sposa la fanciulla di Temesa che ha salvato⁵⁹.

L'Eroe di Temesa: una divinità fluviale?

Tornando all'Eroe, è importante notare il fatto che egli ci viene presentato nella leggenda non come una figura del mito bensì come oggetto di un culto reale. A quanto pare questo culto fu praticato dall'età eroica fino al periodo storico, prima di essere abolito grazie all'intervento di Euthymos verso la metà del V secolo a.C. I *realia* di questo culto possono essere riassunti nel modo seguente.

(a) L'Eroe aveva un santuario (*τέμενος*, *ἡρώιον*, *ιερόν* [...] *ἄβατον* [...] *τοῖς πολλοῖς*) a Temesa, che conteneva un edificio per il culto (*ναός*)⁶⁰. Recentemente, scavi condotti nella zona di Temesa hanno portato alla luce un tempio tardo-arcaico, per il quale è stata proposta l'identificazione con il santuario dell'Eroe⁶¹.

(b) Nella frase di Pausania «la più bella fanciulla» (*παρθένων καλλίστην*, VI, 6, 8) sembra essere implicito un concorso di bellezza tra le fanciulle in età da marito (confronta *κόρη ἐπιγαμὸν* nella *Diegesis* a Callimaco *Aetia* IV, 9) che aveva luogo ogni anno a Temesa.

(c) I genitori della fanciulla giudicata «la più bella» la portavano al santuario dell'Eroe, dove era stato preparato un giaciglio (nell'edificio per il culto, *ναός*), e la riportavano indietro il mattino seguente come donna e non più come fanciulla⁶².

Oltre a ciò, dalla testimonianza delle erme di Locri possono essere ricavati i seguenti *realia* relativi al culto di Euthymos.

⁵³ COSTABILE (n. 10), 208.

⁵⁴ La localizzazione di questo santuario di Euthymos è dubbia. Sotto si proporrà l'ipotesi che possa essere identificato con il santuario dell'Eroe a Temesa.

⁵⁵ Sull'iconografia delle divinità fluviali, cfr. Ael., *VH*, II, 33; C. WEIB, *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit. Ikonographie und Bedeutung*, Würzburg 1984; EAD., *Fluvii*, LIMC, IV, I (1988), 139-148.

⁵⁶ Ael., *VH*, VIII, 18; cfr. Paus., VI, 6, 10 (citato sopra). Egli era anche figlio del fiume Kaikinos: Paus., VI, 6, 4.

⁵⁷ COSTABILE (n. 10), 223, figg. 349 s.

⁵⁸ COSTABILE (n. 10), 224-226, part. 224. Cfr. un vaso a figure rosse proveniente da Nola, che mostra Acheloo nelle fattezze di un toro con volto di un uomo barbuto con corna e un *louterion*, in un contesto senza alcun dubbio nuziale: COSTABILE (n. 10), fig. 352. Per Acheloo e le ninfe in Attica, vd. H.P. ISLER, *Acheloo*, LIMC, I, II, fig. 180; COSTABILE (n. 10), 223, figg. 17, 351; J. VON PROTTL-L. ZIEHEN, *Leges Gracorum sacrae et titulis collectae*, Leipzig 1896-1906, II, 44.

⁵⁹ Paus., VI, 6, 10.

⁶⁰ Paus., VI, 6, 8; Strabo, VI, 1, 5; Ael., *VH*, VIII, 18.

⁶¹ G.F. LA TORRE, *Il sacello tardo-arcaico di Campora S. Giovanni (CS): relazione preliminare*, in *XXXV Convegno di studi sulla Magna Grecia - Taranto 1995*, Taranto 1996, 703-722, con la pianta a p. 686; vd. inoltre Id., in *XXXVI Convegno di studi sulla Magna Grecia - Taranto 1996*, Taranto 1997, 366-372, con tav. IX, 1. Ringrazio il Prof. Richard Buxton per avermi segnalato questi due contributi.

⁶² Paus., VI, 6, 8; *Digg. Call. Aet.*, IV, 8-12.

⁶³ Cfr. MÜLLER (n. 15), 824: «Ein Deflorationsritus oder ein Relikt davon»; CORDIANO (n. 31), 180 s., 182.

⁶⁴ I manoscritti di Paus., VI, 6, 11 recano ἦρα, cioè ἦρα, che è accettato da Maaß, Eitrem, Mele, Müller. La maggior parte degli editori di Pausania ha invece seguito Clavier nel leggere ἦρωτον: cfr. Strabo, VI, 1, 5: «vicino a Temesa c'è un tempio dell'eroe (ἦρωτον)». Per il ruolo di Hera nel rituale d'iniziazione, cfr. C. CALAME, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, Lanham 1997, 113-123.

⁶⁵ Alcae. 130a, 32-35 PLF; Theophr. *apud* Athen., XIII, 609c-610a. J. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford 1994, 70; CALAME (n. 64), 122 s., 199, 262.

⁶⁶ Paus., VI, 6, 10: «l'eroe affondò in mare e scomparve (ἀφανίζεται)». Confronta Euthymos: Ael., *VH*, VIII, 18: «dicono che Euthymos scese nel fiume Kaikinos e scomparve (ἀφανισθήναι)».

⁶⁷ Il fiume Kalabros e la sorgente Lyka. «Il giovane Sybaris» può essere una personificazione del fiume Sybaris: nota che nel libro IV degli *Heteroemena* di Nicandro (= Antonin. Lib. VIII, 7) «Sybaris» (che è un *daemon* paragonabile all'Eroe di Temesa) è identificato dalla gente del luogo con una sorgente vicino a Krisa: «da quella roccia [dove Sybaris morì] compare una sorgente e la gente del luogo la chiama Sybaris».

⁶⁸ LA TORRE (n. 61, 1997), 368: «nelle immediate vicinanze della foce dell'Oliviva».

⁶⁹ FONTENROSE (n. 13), 81: «Euthymos, *heros* of Locri, complements Heros of Temesa and takes on identical traits. At some point the Temesians [...] identified their ancient *hero-daimon* with Euthymos: he became the Heros of Temesa». Cfr. BOHRINGER (n. 13), 16.

⁷⁰ Cfr. F. GRAF, *The Locrian Maidens*, in R.G.A. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000 [= *Die lokrischen Mädchen, Studi Storico-Religiosi*, 2, 1978, 61-79], 264 e nn. 85-86; B. MACLACHLAN, *Sacred Prostitution and Aphrodite, Studies in Religion*, 21, 1992, 146-155.

⁷¹ Il termine non permette di distinguere tra un rapporto sessuale straordinario compiuto come atto religioso senza alcuna degradazione da parte delle fanciulle libere figlie di cittadini (n.b. Clearchus, *fr.* 43 Wehrli τῶν ἐταρισμῶ τὰς ἑαυτῶν κορας ἀφοσιούντων, «quelle comunità che rendevano le loro fanciulle ritualmente pure facendole prostituire») e la condizione servile delle prostitute permanenti nei templi che erano «sacre» (ἱεραί, ἱερόδουλοι) alla dea.

⁷² Hdt., I, 199, 1-5. Erodoto non specifica che le donne erano vergini pronte per il matrimonio. Questo è comunque stabilito da Giustino per Cipro, alla quale Erodoto paragona la pratica di Babilonia. Cfr. MACLACHLAN (n. 70), 149. Cfr. il caso della Lydia: Hdt., I, 93.

⁷³ *De Syria dea*, VI. Cfr. H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, Syria, 49, 1972, 99: «Un rite d'origine initiatique, que ces femmes accomplissaient au cours de la fête une fois dans leur vie»; B. SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden 1977, 40 s.

⁷⁴ Hdt., I, 199, 5; Clearch., *fr.* 43 Wehrli; Just., XVIII, 5, 4; Lactant., *Divin. inst.*, I, 17, 10.

⁷⁵ Clearch., *fr.* 43 Wehrli. Cfr. la controversa promessa(e) del 478-476 a.C. e degli anni Cinquanta del IV secolo a.C.: Just., XXI, 3, 2-8. Vd. GRAF (n. 70), 263 s.; MACLACHLAN (n. 70), 161 s., part. n. 51; CORDIANO (n. 31), 181.

(a*) Euthymos aveva una statua di culto che lo raffigurava come toro con il volto di un uomo giovane, sul cui piedistallo era scritto Εὐθύμου ἱερά.

(b*) Vicino alla statua vi era un altare a forma di bacino e, a quanto pare, un *naiskos*; il coltello che compare in una delle erme probabilmente indica atti rituali (sacrifici animali? offerte di capelli?) che venivano compiuti in quel luogo.

(c*) Questo culto di Euthymos aveva luogo nel contesto di riti prematrimoniali.

I *realia* dei culti dell'Eroe e di Euthymos permettono un confronto sotto due significativi aspetti.

Primo, sia l'Eroe che Euthymos erano coinvolti in riti prematrimoniali. La connessione di Euthymos con i riti prematrimoniali è già stata segnalata (vd. *supra*). Per quanto riguarda l'Eroe, la pratica di portare una fanciulla ogni anno per essere ritualmente deflorata ha l'aspetto di un rito prematrimoniale⁶³. Il fatto che probabilmente Hera comparisse nel dipinto suggerisce ancor di più un rito prematrimoniale: Hera (*teleia*) era la dea del matrimonio⁶⁴. Inoltre, i concorsi di bellezza rientravano spesso nei rituali prematrimoniali⁶⁵.

Secondo, sia Euthymos che l'Eroe mostrano un'evidente relazione con i fiumi. Per Euthymos questa associazione è ovvia: c'è la statua tauomorfa e le tradizioni secondo le quali egli era figlio del fiume Kaikinos e scomparve in questo stesso fiume. L'associazione dell'Eroe con i fiumi è meno ovvia, ma suggestiva. Dopo essere stato cacciato da Euthymos, egli scomparve in mare – un episodio che invita a un confronto con la scomparsa di Euthymos nel fiume Kaikinos⁶⁶. Nel dipinto inoltre, egli compare accanto a delle figure acquatiche: almeno un fiume e una sorgente⁶⁷. Infine, il tempio recentemente scavato a Campora S. Giovanni e ipoteticamente identificato con il santuario dell'Eroe è situato nelle immediate vicinanze di un fiume⁶⁸.

Queste caratteristiche comuni a Euthymos e all'Eroe suggeriscono una stretta corrispondenza tra i loro culti. Nella leggenda Euthymos soppianta l'Eroe sposando la vergine che quest'ultimo doveva deflorare e questo fatto pone il problema se Euthymos abbia sostituito l'Eroe anche nel culto⁶⁹. Se è così, le caratteristiche fluviali di Euthymos, così come sono raffigurate sulle erme di Grotta Caruso, potrebbero essere spiegate in quanto ereditate dall'Eroe. L'ipotesi che l'Eroe fosse una divinità fluviale necessita allora di un'ulteriore verifica.

Il coinvolgimento di una divinità fluviale nel rituale della deflorazione delle fanciulle richiede dapprima un commento. In certe occasioni nella Grecia antica e nel Vicino Oriente sentiamo parlare del sacrificio della verginità delle fanciulle come rito prematrimoniale (*protéleia*) compiuto in onore di una divinità femminile: Afrodite o una sua consimile⁷⁰. Nelle discussioni moderne questa pratica è spesso inserita sotto la (insoddisfacente) denominazione di «prostituzione sacra»⁷¹. Erodoto attesta la pratica per Babilonia⁷². Luciano l'attesta per Biblo di Siria⁷³. Nel mondo greco abbiamo notizie certe di questa pratica per Cipro⁷⁴. Ancor più significativamente per la nostra ricerca, questa pratica è attestata (in connessione con il culto di Afrodite) a Locri Epizefiri nella prima metà del V secolo a.C.⁷⁵. Un rito di *protéleia* più diffuso

rispetto al sacrificio della verginità di una fanciulla è il sacrificio dei capelli, che potevano essere offerti a varie divinità⁷⁶. Il sacrificio dei capelli poteva essere considerato 'equivale'nte' al sacrificio della verginità di una fanciulla e infatti entrambi si configurano come alternative in occasione di una festa in onore di Adonis a Biblo⁷⁷.

Quale ruolo avevano in questo caso le divinità fluviali? Le divinità fluviali potevano certamente ricevere sacrifici di capelli da parte di giovani (κοῦροι) ed erano considerate come κουροτρόφοι, responsabili del passaggio sicuro dall'adolescenza all'età adulta⁷⁸. Ma così come le offerte di capelli, le divinità fluviali potevano ricevere anche il sacrificio della verginità delle fanciulle in età da marito. Questo fatto è descritto molto bene in un'epistola risalente forse al I o al II secolo d.C. ma tramandata tra le opere di 'Eschine'⁷⁹. L'epistola descrive un rituale prematrimoniale collettivo cui si sottoponevano le fanciulle di Troia che si bagnavano nel fiume Scamandro e pronunciavano la formula rituale λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν ('prendi, Scamandro, la mia verginità')⁸⁰. L'epistola sembra poi presupporre un rituale simile a Magnesia in Asia Minore presso il fiume Meandro⁸¹. Il bagno collettivo prematrimoniale in un fiume locale, come descrive l'epistola, deve essere stato un evento ampiamente diffuso nella Grecia arcaica. Probabilmente costituiva un momento importante per la comunità. L'epistola lo descrive come una pratica cui potevano assistere, a una certa distanza, folle di gente del luogo e di turisti⁸². Può trattarsi dello stesso tipo di occasione cui fanno riferimento i frammenti di Alceo e di Alcmane: il fatto che potesse costituire una tematica per questi poeti suggerisce sia l'antichità del rituale sia la sua importanza sociale⁸³. Molti miti arcaici parlano di donne chieste in moglie e fecondate da divinità fluviali, ed è stato ipotizzato che essi riflettano un rituale del tipo descritto dall'epistola⁸⁴. Ci sono inoltre numerosi riferimenti all'uso dell'acqua di fiume nei rituali prematrimoniali arcaici, poiché si riteneva che essa avesse poteri procreativi⁸⁵. È anche importante notare il fatto che spesso nomi di persona designavano un individuo come 'dono di' un fiume: Asopodoros, Ismenodoros, Kaystroodoros, Kephisodoros, Potamodoros, Strymodoros⁸⁶. Nomi di fiumi potevano anche essere assunti come nomi propri di persona senza alcun mutamento⁸⁷.

Nel tipo di rituale che ci interessa la responsabilità di privare una fanciulla nubile della sua verginità è affidata a una divinità fluviale. In questo modo il trauma e la colpa tipicamente connesse al primo rapporto della sposa potevano essere eluse⁸⁸. Il rituale deve aver suggerito a un'immaginazione vivida la possibilità che la divinità fluviale letteralmente prendesse la verginità della fanciulla. Un esempio mitico è quello di Tirò

⁷⁶ Cfr. W. BURKERT, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles 1983, 63 n. 20.

⁷⁷ Luc., *De Syria dea*, VI. Per offerte di capelli come 'equivalenti' della prostituzione religiosa, vd. J.G. FRAZER, *Adonis Attis Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, London 1927 (3 ed.), I, 38; cfr. K. DOWDEN, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London 1989, 3 (su Paus., I, 43, 4).

⁷⁸ Offerte di capelli a fiumi: II, XXIII, 141-151; Paus., I, 37, 3; VIII, 41, 3; VIII, 20, 3. S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915, 364-367. Fiumi come κουροτρόφοι: Hes., *Th.*, 346-348; Aesch., *Cho.*, 6. DOWDEN (n. 77), 123; WEIB (n. 55, 1988), 139 s.

⁷⁹ [Aeschin.], *Ep.*, X. Sul carattere novellistico di questa epistola, cfr. C. STÖCKER, *Der 10. Aischines-Brief. Eine Kimon-Novelle*, Mnemosyne, 33, 1980, 307-312. Nonostante il suo carattere novellistico, l'epistola può comunque basarsi su pratiche reali: così V. MARTIN-G. DE BUDÉ, *Aeschines*, Paris 1952, II, 134-136: «L'auteur paraît bien au courant des choses d'Ilion. Il n'est pas douteux en effet que les rites qui sont à la base de l'épisode ne soient authentiquement».

⁸⁰ [Aeschin.], *Ep.*, X, 2-3: «Arrivò il giorno in cui molte persone cercavano di realizzare un matrimonio per le proprie figlie che avevano la giusta età e così le donne si riunirono. È usanza nella regione di Troia che le fanciulle che devono sposarsi vadano allo Scamandro, e che dopo esservisi lavate pronuncino quanto segue come formula rituale (τὸ ἔπος τοῦτο ὄσπερ ἱερὸν τι ἐπιλέγειν): 'Prendi, Scamandro, la mia verginità'».

⁸¹ [Aeschin.], *Ep.*, X, 8.

⁸² [Aeschin.], *Ep.*, X, 4.

⁸³ Cfr. Alcae., 45 PLF (Ebro, Tracia): «Hebrus, you flow, the most beautiful of rivers, past Aenus into the turbid sea, surging through the land of Thrace [...] and many maidens visit you (to bathe?) their (lovely) thighs with tender hands; they are enchanted (as they handle?) your marvellous water (θήλιοις ὕδασι) like unguent [...]» (traduz. Campbell). Alcman., 4a, 14-17 Campbell (Loeb) «and when they [feminine] had prayed to

the fair-flowing river that they achieve lovely wedlock and experience those things that are (dearest) to women and men and find a lawful marriage-bed» (traduz. Campbell). Per un rituale simile, cfr. forse [Hdt.], *I 'it. Hom. γ'* (T.W. ALLEN, *Homeri Opera*, V, *Hymni, Cycclus*, Oxford 1912, 194, 27-31: «Kretheis went out with the other women for a festival (πρὸς ἑορτήν τινα) to the river called Meles when she was already with child and gave birth to Homer [...] and she gave the child the name Melesigenes, taking this appellation from the river»); cfr. Aristot., *fr.* 76 Rose.

⁸⁴ L.R. FARNELL, *Cults of the Greek States*, Oxford 1909, V, 423: «The many early myths concerning heroines and princesses being made pregnant by river-gods suggest that the ritual [sc. girls' sacrifice of their virginity to river gods] was once prevalent in primitive Greece; for such myths could arise naturally from such a custom». Cfr. O. WASER, *Flußgötter*, RE, VI, 2778, 66-67: «Nicht selten sind F(lüsse) in Sagen erotischen Inhaltes verflochten». Per questi racconti erotici, cfr. Spercheios e Polidoro (II, XVI, 174-178); Enipeo e Tirò (Od., XI, 235-257); Alfeo e Artemide (Telesilla 717 PMG; Paus., VI, 22, 9); Alfeo e Arctusa (Paus., V, 7, 2-3); Selmnio e Argyra (Paus., VII, 23, 1); Acheloo e Deianira: Soph., *Tr.*, 6-17, etc.

⁸⁵ Thuc., II, 15, 5: «Ancora oggi è costume sin dai tempi antichi (ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου) usare l'acqua [sc. dalla sorgente ateniese Kallirhoe/ Enneakrounos] prima di un matrimonio e per altri riti»; Eur., *Phoen.*, 347 s. con scoli; Eusthat., *ad Il.*, XXIII, 141; *Suda*, Harpocr., Phot., s.v. λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν; Poll., III, 43; Artemid., II, 38. R. GINOUVÉS, *Balanentikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, 267 s.; 421 s.; R. PARKER, *Theophrastus and the History of Greek Religion*, in S. HORNBLOWER - E. MATTHEWS (eds.), *Greek Personal Names. Their Value as Evidence = Proceedings of the British Academy*, 105, Oxford 2000, 60 n. 26.

⁸⁶ Vd. PARKER (n. 85), 59 s.; cfr. WASER (n. 84), 2778, 61-65: Cfr. [Hdt.], *Vit. Hom. γ'* (ALLEN (n. 83), V, 194, 27-31): Omero era chiamato Melesigenes («nato dal fiume Meles»); era anche considerato come «figlio di Meles»: [Alcae.], *AP*, VII, 5, 3 ὁ Μέλπος. Nel mito: Eteocle/Eteoclo un figlio del fiume Kephisos: Paus., IX, 34, 9; cfr. Hes., *fr.* 71 M-W; Phoroneus figlio del fiume Inachos: Paus., II, 15, 5; Andreus figlio del fiume Peneios: Paus., IX, 34, 6.

⁸⁷ L. PRELLER - C. ROBERT, *Griechische Mythologie*, Berlin 1894-1926 (4 ed.), I, 546 s. n. 4.

⁸⁸ Sul trauma e sulla colpa della deflorazione, cfr. BURKERT (n. 76), 62 s.

nell'*Odissea* (dove comunque alla fine Posidone interviene al posto del fiume Enipeo): «[Tirò] si innamorò del fiume divino Enipeo, che è il più bel fiume che scorre nella regione; così lei frequentava le belle correnti di Enipeo. Ma il dio che sostiene e scuote la terra prese l'aspetto di quello e si stese con lei alla foce del fiume vorticoso [...] Egli le sciolse la cintura di vergine e sonno le infuse»⁸⁹. In questo caso viene immaginato un rapporto reale (fisico): il frutto dell'unione sono Pelia e Neleo. L'epistola pseudo-eschineica presenta due abusi della credenza secondo la quale le divinità fluviali potevano deflorare vergini che a quanto pare provenivano dalla vita reale. Primo, il poco scrupoloso Cimone, un non ben accolto collega dello scrittore, si presentava come il dio Scamandro coprendosi con giunchi e deflorava una fanciulla del luogo, che nella sua ingenuità credeva che la divinità fluviale avesse realmente preso la sua verginità (quest'astuzia di Cimone ha effettivamente un parallelo nel mito)⁹⁰. Secondo, quando viene sorpreso Cimone adduce un precedente storico della sua azione: il padre di un Attalo di Magnesia, un atleta, sosteneva che Attalo non fosse suo figlio, ma figlio del fiume Meandro, spiegando in questo modo la forza straordinaria di Attalo.

Il rito della deflorazione prematrimoniale compiuto in epoca arcaica a Temesa poteva dunque aver senso sulla base dell'ipotesi che il suo destinatario fosse una divinità fluviale. Inoltre si immaginava che la fanciulla di Temesa perdesse la sua verginità nel rituale: secondo la *Diegesis* callimachea i genitori della fanciulla la riportavano indietro, il giorno dopo quello in cui la ragazza era stata visitata dall'Eroe, «come donna, non più come vergine»⁹¹. È suggestivo il fatto che la fecondazione di una donna da parte di una divinità fluviale sia attestata altrove nella leggenda di Euthymos: si diceva che Euthymos fosse il figlio del fiume Kaikinos. Sembra che il diritto di deflorare le fanciulle fosse un'attività con la quale le divinità fluviali avevano particolarmente a che fare⁹².

Sulla base dell'ipotesi che il destinatario del rito della deflorazione prematrimoniale a Temesa fosse una divinità fluviale, il rito non può essere stato di tipo collettivo, come quello descritto per Troia nell'epistola pseudo-eschineica e come suggerito dai frammenti di Alceo e di Alcmane. Piuttosto, ogni anno si sottoponeva al rito di Temesa la fanciulla «più bella» della città⁹³. Il rito di Temesa era dunque probabilmente riservato alle fanciulle delle famiglie aristocratiche che «erano considerate rappresentanti dell'intero gruppo della loro età»⁹⁴.

Il rito di Temesa aveva come centro un santuario: Pausania lo chiama τέμενος e ναός, Strabone ἡρώιον ἀγριελαιῶν συνηρέφης, Eliano ἱερόν [...] ἄβατον [...] τοῖς πολλοῖς⁹⁵. Tali *realia* si accordano con l'ipotesi che il destinatario del rito fosse una divinità fluviale. Spercheio ha un τέμενος βομῶς τε θυήεις nell'*Iliade* ed Erimanto aveva un ναός e un ἄγαλμα a Psophis in Arcadia presso le rive del suo fiume⁹⁶.

L'ipotesi che il rito di Temesa fosse compiuto per una divinità fluviale è comunque più difficile da riconciliare con certi aspetti della presentazione dell'Eroe. Nella versione che Pausania fornisce della leggenda, l'Eroe è un membro dell'equipaggio di Odisseo e nella tradizione che Strabone segue egli ha nome «Polites»⁹⁷. Dunque l'Eroe che figura nella leggenda è pienamente umano, non una divinità originariamente fluviale. Le divinità fluviali non solo potevano avere un'iconografia umana nell'arte, ma potevano anche ottenere leggende personali. In varie tradizioni relative ad Acheloo, la divinità fluviale *par excellence* inizia la vita come un essere umano che alla morte si trasforma per metamorfosi nel fiume che reca il suo nome⁹⁸. Nel trattato pseudo-plutarco *Sui fiumi*, sono catalogati venticinque fiumi con un breve riassunto della loro mitologia: in ciascun caso il fiume subisce un mutamento del nome (ci possono essere tre mutamenti del nome per ogni singolo fiume) corri-

⁸⁹ *Od.*, XI, 235-257, part. 238-245.

⁹⁰ [Aeschin.], *Ep.*, X, 4-6. Il parallelo mitico: il gigante Pelore si innamorò di Polidoro e attese che si bagnasse nello Spercheio; egli allora ebbe un rapporto con lei spacciandosi per il fiume Spercheio; il bambino nato dall'unione era Menestio: *schol. Il.*, XVI, 176b Erbse.

⁹¹ *Dieg.*, IV, 11-12.

⁹² Cfr. J.G. FRAZER, *Lectures on the Early History of the Kingship*, London 1905, 179-181, part. 179: «The deity who is [...] provided with a human bride is often a water-spirit».

⁹³ Paus., VI, 6, 8.

⁹⁴ Cfr. GRAF (n. 70), 261 s. Il fatto che la fanciulla di Temesa coinvolta nel rituale fosse di origini aristocratiche è stato sostenuto da MELE (n. 11), 874.

⁹⁵ Paus., VI, 6, 8; Strabo, VI, 1, 5; Ael., *VH.*, VIII, 18.

⁹⁶ *Il.*, XXIII, 148. Paus., VIII, 24, 12. Cfr. FARNELL (n. 84), V, 424a.

⁹⁷ Strabo, VI, 1, 5. Nell'*Odissea*, Polites è solo menzionato in X, 224-25 come «il più caro e il più gentile dei miei compagni».

⁹⁸ Cephal. (prima metà del II secolo a.C.), *FGrHist* 93 F 7 = Malalas, *Chron.*, VI, 20, pp. 164-5 Dindorf. Tzetzes su Lyc., *Alex.*, 671; Serv. su Virg., *Geo.*, I, 8. [Plut.], *De fluviiis*, 22, 1.

spondente a differenti persone, ciascuno con una tragedia personale, che si immergono nel fiume e vengono identificati con esso⁹⁹. Questa caratteristica della mitologia significa che c'è una sovrapposizione cruciale tra gli eroi e i fiumi¹⁰⁰. In base a ciò, è possibile supporre che la figura che riceveva l'offerta della verginità delle fanciulle a Temesa fosse una divinità fluviale la cui identità fu elaborata nella leggenda: la leggenda gli ascriveva un'incarnazione umana precedente alla metamorfosi in fiume e al culto come divinità fluviale (nella forma di ricevere l'offerta annuale della verginità di una fanciulla). L'identità umana dell'Eroe verrebbe dunque a sovrapporsi alla sua identità di divinità fluviale. Questa supposizione sembra potersi conciliare con la fluidità della sua identità umana: egli è variamente chiamato «Polites», «Alybas», e, più spesso, solo ἄνθρωπος, δαίμων ο ἥρωσ. Il trattato pseudo-plutarco *Sui fiumi* mostra che tale sovrainposizione di una identità su un'altra è tipica delle divinità fluviali: l'Alfeo, per esempio, era stato una volta Stymphalos e prima Nyktimos¹⁰¹. Mentre non abbiamo esplicita notizia di una metamorfosi fluviale per il caso dell'Eroe-Polites-Alybas, è significativo che una metamorfosi fluviale sia attestata all'interno del medesimo complesso mitico per Euthymos e che l'Eroe-Alybas abbia una stretta associazione con l'acqua (vd. *supra*)¹⁰². È interessante notare che il fiume che scorre vicino al santuario di Campora S. Giovanni, che in via d'ipotesi è stato identificato con il santuario dell'Eroe, reca il nome moderno Oliva, che probabilmente deriva da Alybas¹⁰³.

Un altro dettaglio che sembra creare problemi nella leggenda e nel dipinto è il collegamento dell'Eroe con il morto¹⁰⁴. Nella versione di Pausania, quando viene lapidato dalla popolazione di Temesa e lasciato insepoltito da Odisseo, l'Eroe diventa uno dei morti senza pace, adirato: un *revenant*. Il nome del demone ἄλιβας nel dipinto richiama il sostantivo ἀλιβας, 'morto, cadavere'¹⁰⁵. Inoltre il colore nero del demone nel dipinto ben si addice allo spirito di un morto¹⁰⁶. Un legame con il morto sembra dunque garantito: per la Visintin questo fatto costituisce l'essenza dell'Eroe. Ma il legame con il morto può non essere primario. La concezione dell'Eroe come βιαιοθάνατος - cioè adirato nell'oltretomba per la sua morte violenta (Strabo, VI, 1, 5 δολοφονηθέντα [...] γενέσθαι βαρύμηνην, «(dicono che) fu ucciso e divenne profondamente adirato») - permette alla leggenda eziologica di presentare il rito annuale della deflorazione come espiazione di un antico crimine. Questo è un modello tipico dei miti eziologici¹⁰⁷. La pelle di lupo indossata dal demone nel dipinto può anche indicare non un sacrificio umano richiesto da uno spirito della morte (*pave* Visintin), ma riti di giovani¹⁰⁸.

Può dunque essere possibile che la caratterizzazione dell'Eroe nella leggenda come umano e come βιαιοθάνατος derivi da un'originaria identità con una divinità fluviale coinvolta in riti prematrimoniali. Il processo di formazione del mito, che si è allacciato a una divinità fluviale che ogni anno riceveva l'offerta della verginità di una fanciulla, sarà stato soggetto a due tendenze mitologiche: primo, la tendenza a fornire i fiumi di una preistoria umana; secondo, la tendenza dei miti eziologici relativi a riti di giovani di spiegare questi come l'espiazione di un antico crimine. Un compagno di Odisseo anonimo (o con un nome comunque non importante) sarebbe una scelta naturale come una delle preincarnazioni umane del fiume, dal momento che era tipico che i miti eziologici risalissero all'età eroica, e una tradizione già poneva Odisseo sulle coste dell'Italia¹⁰⁹. La storia della morte violenta di quel marinaio per mano degli abitanti di Temesa dell'Età del Bronzo servi a motivare una μῆνις che durava da tempo, così che il rito prematrimoniale poteva essere presentato come l'espiazione necessaria di un'antica colpa. In risposta alla domanda perché

⁹⁹ [Plut.], *De fluvii*, (ed. G.N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, VII, Leipzig 1896, 282-328). Ulteriori esempi: AKIS (Ov., *Met.*, XIII, 878-897); MARSYAS (Ov., *Met.*, VI, 391-400; Paus., X, 30, 9; [Plut.], *De fluvii*, X, 1); ADONIS (Luc., *De Syria dea*, VIII); PELOR e SPERCHIOS (*sebol.* II, XVI, 176a Erbse); ALPHEIOS (Paus., V, 7, 2); SELEMNOS (Paus., VII, 23, 2); SANGAS (Hermog., *FGHist* 795 F 1). Ci sono anche numerosi esempi romani: vd. L. PRELLER, *Römische Mythologie*, Berlin 1881-1883 (3 ed.), I, 95; II, 141-144. Confronta la metamorfosi delle persone in mare: Αἰγέυς ~ Αἰγαιοῦ πόντος (Hygin., *Fab.*, 43, 2, etc.); Ἴλλη ~ Ἰαλλήσποντος (Hygin., *Fab.*, 3, 2, etc.). Vd. J. TOUTAIN, *Le Culte des Fleuves, sa forme primitive et ses principaux rites chez les peuples de l'antiquité classique*, in *L'Ethnographie*, n.s., 13/14, 1926, 1-7; A. HERMANN, *Ertrinken*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI, 1966, 396; Weiß (n. 55, 1984), 68; P.M.C. FORBES IRVING, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990, 299-307, part. 302-305.

¹⁰⁰ J. LARSON, *Greek Heroine Cults*, Madison-London 1995, 19: «Sometimes the existence of nature spirits was rationalized, so that a spring or river nymph was later understood as a mortal who became a spring. These stories of transformation are analogous to heroization stories and use the same themes and motifs»; 20: «The concepts of heroization or deification and metamorphosis into a natural feature are indeed parallel».

¹⁰¹ [Plut.], *De fluvii*, XIX, 1.

¹⁰² La metamorfosi in fiume poteva seguire a una morte per lapidazione: confronta Acis, Ov., *Met.*, XIII, 879-897 (questo amante di Galatea è schiacciato dalla cima di una montagna che un Polifemo geloso gli getta addosso, ma è trasformato per metamorfosi in una divinità fluviale).

¹⁰³ LA TORRE (n. 61, 1997), 368.

¹⁰⁴ VISINTIN (n. 15), 68, 71, 75 (l'Eroe fa parte di un gruppo di 'morti che ritornano'), 105.

¹⁰⁵ *L.S.J.*, s.v.

¹⁰⁶ VISINTIN (n. 15), 68, 71, 75, 105. Cfr. Thanatos: Eur., *Alc.*, 843 s.; Eurynomos nella *Nekia* di Polignoto: Paus., X, 28, 7. Cfr. E. ROHDE, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London 1925, 250 n. 25.

¹⁰⁷ Clearchus (*fr.* 43 a Wehrli) definisce i riti di deflorazione παλαιᾶς τιμῆς ὕβρεως [...] ὑπόμνημα καὶ τιμωρία, «ricordo ed espiazione di un'antica offesa». Vd. inoltre GRAF (n. 70), 263 n. 77; CALAME (n. 64), 94 s., 99, 101, 117, 121.

¹⁰⁸ Per la pelle di lupo e per riti di giovani, vd. J. BREMMER, *Romulus, Remus and the Foundation of Rome*, in J. BREMMER - N. HORSFALL, *Roman Myth and Mythography*, London 1987, 43 con n. 73. Diversamente VISINTIN (n. 15), 109-129.

¹⁰⁹ Per Odisseo in Italia, vd. I. MALKIN, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley-London 1998, 178-209; E.D. PHILLIPS, *Odysseus in Italy*, JHS, 73, 1953, 53-67. Odisseo fondò un tempio di Atena nel Bruzio: Solinus II, 8.

gli abitanti di Temesa dell'Età del Bronzo abbiano lapidato il marinaio, il processo di formazione del mito avrà naturalmente supposto che egli avesse precedentemente recato loro qualche offesa, e quale offesa sarebbe stata più naturale da ascrivere alla preincarnazione umana del fiume, che nel rituale riceveva l'offerta della verginità delle fanciulle, che quella di tentare di violentare una fanciulla del luogo?

L'ipotesi che l'Eroe di Temesa sia una divinità fluviale sembra poter spiegare vari aspetti del rito e della leggenda a Temesa e rende inoltre possibile una nuova interpretazione del culto e della leggenda di Euthymos.

Euthymos ed Eracle.

Sulla base dell'ipotesi che l'Eroe di Temesa fosse una divinità fluviale, vi è un mito che sembra presentare forti echi nella leggenda della lotta tra Euthymos e l'Eroe per la mano della fanciulla di Temesa, e cioè la contesa tra Eracle e Acheloo per la mano di Deianira. Nelle *Trachinie* di Sofocle, che è la prima trattazione letteraria di questo mito, Deianira descrive il suo terrore di fronte alle proposte della divinità fluviale: «Avevo un fiume come corteggiatore, Acheloo, che chiese a mio padre la mia mano in tre modi, giungendo dapprima con aspetto di toro, poi con le spire cangianti di un serpente, poi uomo con testa di toro; e dalla folta barba scorrevano rivoli di acqua fresca. Davanti a un tale pretendente, io pregavo sempre di morire, prima di dovermi accostare al suo letto»¹¹⁰.

Questo stato d'animo – un'apprensione impotente di fronte alle brame della divinità fluviale – è esattamente quella evocata nella *Diegesis* callimachea, nella narrazione di Pausania e nel dipinto per la vittima dell'Eroe di Temesa. (Non sempre l'unione con una divinità fluviale era traumatica per la fanciulla, e infatti Tirò la desiderava). La versione di Sofocle prosegue naturalmente con l'arrivo di Eracle appena in tempo per sconfiggere la divinità fluviale, salvare e sposare la fanciulla: «All'ultimo momento e con mia gioia giunse il glorioso figlio di Zeus e di Alcmena, che lottò con lui e mi liberò»¹¹¹. Questo finale – liberazione e matrimonio con l'eroico liberatore – è di nuovo esattamente quello che troviamo a Temesa¹¹².

Sembra improbabile che le *Trachinie* abbiano influenzato direttamente la leggenda di Euthymos o *vice versa*, ma è comunque possibile che una forma pre-sofoclea (non necessariamente letteraria) del mito di Eracle-Acheloo abbia influenzato gli eventi a Temesa. Il mito di Eracle-Acheloo era popolare nel V secolo: a parte le *Trachinie* di Sofocle, era narrato in un ditirambo di Pindaro¹¹³. Ancor più significativamente comunque, la lotta tra Eracle e Acheloo è rappresentata su due *arnulae* provenienti da Locri Epizefiri e datate circa al 500 e al 480-460 a.C.¹¹⁴. È dunque difficile pensare in che modo lo scontro tra Euthymos e l'Eroe, supposto che quest'ultimo fosse una divinità fluviale, possa essere stato concepito a Locri nel V secolo a.C. senza il modello di Eracle e di Acheloo in mente.

La lotta di un eroe con un mostro è un tema comune¹¹⁵ e la lotta di un eroe con una divinità fluviale ne rappresenta una variante¹¹⁶. Un esempio tratto dalla tradizione ebraica è la lotta soprannaturale di Giacobbe presso il fiume Jabboq; gli studiosi del Vecchio Testamento sono d'accordo nell'identificare l'avversario di Giacobbe con uno spirito fluviale¹¹⁷. Come la battaglia tra Giacobbe e lo spirito fluviale, la battaglia tra Euthymos e l'Eroe ha luogo di notte¹¹⁸. Un altro famoso esempio greco è la lotta di Achille con lo Scamandro nell'*Iliade*¹¹⁹. Un eroe può in alternativa combattere con una divinità del mare, come fa Menelao con Proteo o Peleo con Teti. Combattere con una divinità marina è un tipico atto eroico (*Heldental*) e l'individuo

¹¹⁰ Soph., *Trach.*, 9-17; cfr. 507-525.

¹¹¹ Soph., *Trach.*, 18-21.

¹¹² Cfr. Paus., VI, 6, 9: «la fanciulla giurò di sposarlo [Euthymos] se l'avesse salvata».

¹¹³ Pind., *Dith.*, 2 = fr. 249 a Maehler. Cfr. anche Archil., 286-7 IEG.

¹¹⁴ WEIB (n. 55, 1984), 68 e n. 398; COSTABILE (n. 10), 221-226; ISLER (n. 58), I.1 nrr. 224-225; M. BARRA BAGNASCO (ed.), *Locri Epizefiri*, III, *Cultura materiale e vita quotidiana*, Firenze 1989, 134-137 e Tav. XXVIII.

¹¹⁵ Cfr. J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Angeles 1959, *passim*; VISINTIN (n. 15), 13.

¹¹⁶ Cfr. M.L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry*, Oxford 1997, 482 s.

¹¹⁷ *Genesis*, 32, 22-32. Vd. S. NIDITCH, *Ancient Israelite Religion*, New York-Oxford 1997, 42 s.; C. WESTERMANN, *Genesis 12-36. A Commentary* (traduz. J.J. Scullion S.J.), London-Minneapolis 1985, 512-521. Ringrazio il Dott. Richard Rutherford per avermi segnalato questo parallelo.

¹¹⁸ *Suda*, s.v. Εὐθύμος; «Egli [Euthymos] sconfisse il *daimon* che giunse da lui di notte (νύκτωρ)»; *Dieg. Call.*, *Aet.*, IV, 10-11: «all'Alba» (ἔωθε[ν]). Spiriti che partono di notte: cfr. Plaut., *Amphitr.*, 532-533; SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 1, 153-169. Cfr. S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, Indiana 1932-1936, III, 94, F 420, 3, 4, 2 («water-spirits must be in water before dawn»).

¹¹⁹ *Il.*, XXI, 211-382.

(che invariabilmente prevale) di cui si narra tale azione ottiene dallo scontro delle credenziali eroiche. Attribuire un mito di questo genere a Euthymos era un mezzo per conferirgli credenziali eroiche e i personaggi storici non erano meno disponibili di quelli mitici a questo tipo di trattamento¹²⁰. Inoltre, dato che la divinità fluviale di Temesa era identificata nella leggenda con lo spirito di un βουιοθάνατος trasformato per metamorfosi, l'impresa di Euthymos evoca un altro motivo agiografico, e cioè l'espulsione di uno spirito malevolo da una fonte d'acqua¹²¹.

Nel caso di Euthymos, questo 'mito prestigio' consiste più particolarmente nell'emulazione di Eracle e questa è una conclusione importante alla quale saremmo potuti giungere anche senza identificare l'Eroe con una divinità fluviale. Poiché, se l'Eroe è identificato con uno 'spirito della morte', avremmo potuto pensare alla lotta di Eracle con Thanatos per salvare la vita di Alceste¹²². Tuttavia il mito di Acheloo sembra più pertinente sotto vari aspetti. Primo, la vittima dell'Eroe non è una donna sposata, ma una vergine in età da matrimonio. Secondo, la donna non è in procinto di perdere la vita per mano dell'Eroe, ma solo la sua verginità. Terzo, sopra si è sostenuto che certi aspetti della caratterizzazione dell'Eroe si adattano meglio all'identificazione di quest'ultimo con una divinità fluviale piuttosto che con uno spirito della morte. In questo modo quando combatte l'Eroe, Euthymos emula Eracle che combatte contro Acheloo. In questo caso, nonostante le indubbie peculiarità della situazione di Temesa, Euthymos si conforma a un modello generale dell'eroizzazione di personaggi storici. Eracle spesso costituiva un modello per i vincitori olimpici negli sport che prevedevano un combattimento come il pugilato, la lotta libera e il pancrazio¹²³. Il lottatore Milone di Crotona venne a battaglia con i Sibariti abbigliato come Eracle con la pelle di leone e la clava¹²⁴. Il pancraziaste Poulydamas di Scotussa lottò a mani nude con un leone sul Monte Olimpo emulando (Pausania ce lo dice) la lotta tra Eracle e il leone di Nemea¹²⁵. Il pancraziaste Timanthes di Kleonai si immolò su una pira quando non poté più tendere l'arco: la sua autoimmolazione richiama la morte di Eracle sull'Eta e l'arco è un altro attributo di Eracle¹²⁶. Theogenes di Taso sosteneva che Eracle fosse suo padre¹²⁷. Le fatiche di Eracle erano inoltre rappresentate sulle metope del tempio di Zeus a Olimpia, e le imprese di Eracle – e l'apoteosi – spesso figurano come *exemplum* per il *laudandus* nelle odi di Pindaro¹²⁸. Il modello della vita di Eracle, che include le fatiche (ἄθλα, πόνοι, κάματοι – tutti termini che richiamano l'allenamento o la competizione atletica) seguite dall'apoteosi e dal culto, costituivano dunque un paradigma per i migliori atleti. Ma non solo per essi, poiché numerose figure storiche nel corso dell'antichità hanno assunto Eracle come modello in cerca dell'immortalità o di un culto¹²⁹.

Emulare Eracle era un modo per esprimere – durante la propria vita – l'aspirazione allo *status* di eroe o di divinità e agli onori culturali corrispondenti. Questa tendenza è già stata notata per personaggi di epoca storica da poco eroizzati, destinati a essere trattati dopo la morte alla stessa stregua degli eroi ufficiali¹³⁰. Ciò che deve essere qui enfatizzato è il fatto che l'emulazione degli eroi (e in particolare di Eracle) da parte dei personaggi dell'epoca storica costituisce un tentativo *durante la vita di quelle persone e di propria iniziativa* di essere considerati sullo stesso piano degli eroi ufficiali. I personaggi storici che emulavano gli eroi erano parte attiva nel processo della loro eroizzazione. Questo porta a una revisione dell'opinione comune sull'eroizzazione (vd. n. 24) che considera questo fenomeno come un fatto che riguarda esclusivamente la comunità, ritenendo che quest'ultima compia l'eroizzazione solo per i propri interessi e che prenda questo provvedimento solo dopo che l'individuo eroizzato è morto. Abbiamo ora ragione di insistere sul punto di vista 'sogettivo'

¹²⁰ Cfr. VISINTIN (n. 15), 38 n. 63.

¹²¹ Il neoplatonico Porfirio sosteneva di aver espulso uno spirito da un luogo di balneazione: Eunap., *Vita Soph.*, IV, 1, 12: «[Porfirio] dice anche che inseguì qualche essere soprannaturale (δαίμόνιον τινα φύσιν) da un luogo di balneazione e lo espulse; la gente del luogo lo chiamò Kausathas». Cfr. THOMPSON (n. 118), II, 398 D 2176, 3, 3, 2: «saint purifies spring by driving out demon»; cfr. II, 428-429 E 278, E 285: «ghosts haunt a spring or well».

¹²² Eur., *Alc.*, 840-849, 1025-1032. Così FONTENROSE (n. 13), 81; GERNET (n. 40), 132; VISINTIN (n. 15), 105.

¹²³ Cfr. U. SINN (ed.), *Sport in der Antike. Wettkampf, Spiel und Erziehung im Altertum*, Würzburg 1996, 88 s.

¹²⁴ Diod., XII, 9, 6.

¹²⁵ Paus., VI, 5, 5. Per i leoni in Macedonia nel periodo storico, cfr. Hdt., VII, 125; Aristot., *Hist. anim.*, 579b, 5-8.

¹²⁶ Paus., VI, 8, 4.

¹²⁷ Paus., VI, 11, 2.

¹²⁸ Part. Pind., *Nem.*, I, 60-72; *Isth.*, IV, 55-60; *Ol.*, III, 36.

¹²⁹ Questo è un tema ampio, di cui solo alcuni esempi possono essere indicati. Nicostrato, IV secolo a.C. (Diod., XVI, 44, 3; Athen., VII, 289b); Alexandros, IV secolo a.C. (Arr., *Anab.*, IV, 10, 7; V, 26, 5; Plut., *Reg. et imp. apophtheg.*, XXVII = *Mor.*, 181 d; cfr. le monete: M.J. PRICE, *The Coinage in the Name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus*, I-II, Zurich-London 1991, 33); Sostratos/Agathion, II secolo d.C. (Luc., *Dem.*, I; Philostr., *Vita Soph.*, 552); Augustus, I secolo a.C.-I secolo d.C. (Hor., *Epist.*, II, 1, 5-17; Virg., *Aen.*, VI, 791-807; cfr. Cic., *De natura deorum*, II, 62). Nota specialmente i Cinici: Antistene, V-IV secolo a.C. (Diog. Laert., VI, 2); Diogenes, IV secolo a.C. (Diog. Laert., VI, 71); Peregrinus, II secolo d.C. (Luc., *De morte Peregrini*, 4-5, 21, 24, 29, 33). In generale, Cic., *De Offic.*, III, 25. Per gli studi moderni, vd. W.K. GUTHRIE, *The Greeks and Their Gods*, London 1950, 239-241; L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921, 154; BURKERT (n. 24), 211.

¹³⁰ F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokeia*, Rome 1985, 130; D.D. HUGHES, *Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some Developments in the Hellenistic and Roman Periods*, in R. HÄGG (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*, Stockholm 1999, 173. Cfr. PEEK, *GV*, 768, 10: ἴσος ἦρωσι «uguale agli eroi»; Theocrt., XVI, 80 (relativo a Ierone II vivente) προτέροις ἴσος ἦρώεσσι «uguale agli eroi». L'uso di ἴσος in V secolo a.C. non era solo limitato agli eroi dell'epica (pace N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris 1993 (2 ed.), 63 e R.C.T. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996, 136 s. e n. 56). Poteva anche essere impiegato per personaggi storici eroizzati. Cfr. Pind., *Pyth.*, V 95; fr. 133, 5 Maehler; oracolo (del V secolo a.C.?) *apud* Paus., VI, 9, 8; cfr. la lamina

d'oro orfica B1.11 Zuntz 'con gli altri [n.b.] eroi'. L'espressione τῷ θεῖνι ὡς ἦρωι θύειν e le sue varianti, spesso applicate a personaggi storici (per es. Brasida, Thuc., V, 11, 1), è generalmente intesa come «sacrificare a qualcuno *come se fosse un eroe*» – implicando che di fatto non lo era. Non c'è comunque alcuna ragione per non intenderlo nel senso di «sacrificare a qualcuno *come un eroe*» – implicando che almeno coloro che compivano il sacrificio lo ritenessero tale.

¹³¹ Diversamente KEARNS (n. 24), 6.

¹³² Lisandro fu il primo greco a ricevere un culto come *divinità* quando era ancora in vita a Samo nel 404-3 a.C., secondo Duride, *FGrHist* 76 F 71 (= Plut., *Lys.*, XVIII, 2-4); cfr. F 26. Vd. C. HABICHT, *Gottmenschen und griechische Städte*, Munich 1970 (2 ed.), 244 s., 271. Vd. J.K. DAVIES, *Democracy and Classical Greece*, London 1993 (2 ed.), 167 s. per una sistemazione del significato del culto di Lisandro.

¹³³ Un culto di Agnone come *eroe* durante la sua vita ad Anfipoli nel periodo 437-422 a.C. è implicato in Thuc., V, 11, 1. Vd. I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, 230; S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, II, Oxford 1996, 454 s.

¹³⁴ Vd. specialmente Dione nella metà del IV secolo a.C.: Diod., XVI, 20, 6. Cfr. anche Diod., XX, 102, 3; Demochares *FGrHist* 75 F 1. In generale vd. HABICHT (n. 132), 203 s.; E. BADIEN, *Alexander the Great Between Two Thrones and Heaven: Variations on an Old Theme*, in A. SMALL (ed.), *Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity* = JRA Suppl. 17, Ann Arbor 1996, 14 s.; HORNBLOWER (n. 133), 454. Per ἦρωες detto di persone viventi, cfr. HUGHES (n. 130), 172 n. 32.

¹³⁵ Paus., VI, 6, 9; cfr. *Suda*, s.v. Εὐθύμος: ἐνεσκευάσαστο ὡς πολεμήσον τῷ δαίμονι. Per la traduzione «armato», cfr. W.H.S. JONES, *Pausanias. Description of Greece*, Cambridge Mass.-London 1933, III, 41; MELE (n. 11), 873; COSTABILE (n. 10), 214 s.

¹³⁶ Dunque Euthymos «si preparò», secondo P. LEVI, *Pausanias. Guide to Greece*, London 1971, II, 303.

¹³⁷ Aristoph., *Acharn.*, 384; *Ran.*, 523; Plato, *Crito*, 53d, 6-7.

¹³⁸ VISINTIN (n. 15), 144, che segue Delcourt; la giustificazione che viene adottata a sostegno di questa ipotesi è il caso di Euribate che prese le ghirlande sacrificali di Alcioneo nel racconto di Nicandro in Anton. Lib., VIII, 6.

¹³⁹ Aristoph., *Ran.*, 522-523: οὐ τί που σπουδὴν ποιεῖ, | ὅτι σε παίζων Ἡρακλέα ἑνεσκεύασα; «sicuramente non stai prendendo sul serio il fatto che io per scherzo ti ho travestito da Eracle?».

¹⁴⁰ In generale sul vestirsi come una divinità, vd. W.R. CONNOR, *Tribes, Festivals, and Processions; Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece*, in BUXTON (ed.) (n. 68), part. 64 s. (= JHS, 107, 1987).

¹⁴¹ Questo è l'approccio della VISINTIN (n. 15), 39, *et alibi*.

¹⁴² Strabo, VI, 1, 5: «Quando i Locresi occidentali presero la città (Λοκρῶν δὲ τῶν Ἐπιζεφυρίων ἐλόντων τὴν πόλιν)». Confronta la formulazione casuale di Pausania: VI, 6, 9: «[Euthymos] giunse a Temesa, e a quanto pare a quel tempo la pratica era compiuta per il *daimon* (ἀφίκετο γὰρ ἐς τὴν Τεμέσαν καὶ πᾶς τῆνκαῦτα τῷ ἔθωσ ἐποιεῖτο τῷ δαίμονι)». Temesa era sotto il controllo di Locri dalla metà del V secolo a.C. (precedentemente era sotto l'influenza di Crotone); vd. G. MADDOLI (ed.), *Temesa e il suo territorio. Atti del Colloquio di Perugia e Trevi*, Taranto 1982, 93-101 (A. STAZIO), 103-118 (N. PARISE); cfr. T.J. DUNBABIN, *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B.C.*, Oxford 1948, 367. LA TORRE (n. 61, 1997), 370 sostiene una data più antica, 480-470 a.C.

così come su quello 'oggettivo'¹³¹ e in questo caso Euthymos occupa una posizione unica. Non solo la sua aspirazione allo *status* eroico fu espressa durante la sua vita, ma fu accolta, se dobbiamo credere a Callimaco citato da Plinio, mediante un decreto che sanciva un suo culto quando era ancora in vita. In quel caso Euthymos avrà anticipato Lisandro¹³² e non dobbiamo rifuggire da questa conclusione: per un certo periodo infatti gli studiosi hanno ammesso che Hagnon sia stato un predecessore di Lisandro e non c'è alcuna ragione per cui Euthymos non debba averlo anticipato¹³³. Tuttavia, il fatto che il culto di Euthymos gli sia stato tributato quando egli era ancora in vita non comporta che esso fosse di carattere divino piuttosto che eroico, poiché, a quanto pare, i personaggi viventi potevano ricevere sia un culto eroico che un culto divino¹³⁴.

Il riconoscimento della lotta tra Euthymos e l'Eroe come emulazione di Eracle permette un'ulteriore riflessione sugli eventi che ebbero luogo a Temesa. La frase di Pausania Εὐθύμος ἐνεσκευασμένος ἔμεινε τὴν ἔφοδον τοῦ δαίμονος è stata interpretata nel senso di «Euthymos aspettò l'arrivo dell'Eroe *in armis*»¹³⁵. Tuttavia ἐνεσκευάζειν non deve necessariamente significare nulla di più preciso che «preparare, allestire»¹³⁶. Può significare «mascherare, travestire» se stesso o qualcun'altro¹³⁷ e questo è il motivo per cui qualche volta si è supposto che Euthymos si fosse travestito per assumere le sembianze della vergine che doveva essere deflorata!¹³⁸ Nelle *Rane* di Aristofane tuttavia, il verbo è impiegato in riferimento a Dioniso che traveste Xanthias da Eracle¹³⁹ e potremmo dunque pensare che Euthymos indossasse l'abito caratteristico di Eracle, come fece Milone quando venne a battaglia con i Sibariti; l'esempio di Milone era abbastanza vicino nel tempo e nello spazio da servire come modello specifico per il caso di Euthymos¹⁴⁰.

L'emulazione di Eracle è attestata per vari atleti del V secolo a.C. e per molti personaggi importanti nel corso dell'antichità. È molto plausibile collocare Euthymos, che è un personaggio dell'epoca storica ancora vivente, sul piano della leggenda e del culto. L'emulazione di Eracle fornirebbe una soluzione al problema segnalato da Eitrem (vd. *supra* n. 18), di come l'Euthymos storico potesse figurare in una leggenda che coinvolge un eroe del passato mitico e protagonista di un culto antico.

A questo punto sorge un'altra questione importante. Come dobbiamo concepire questo scontro di Euthymos, un personaggio vivente del V secolo a.C., con un eroe-demone inserito da lungo tempo nel mito e nel culto? Da un lato questo problema può essere affrontato solo su un livello narratologico, e cioè come un personaggio storico possa essere integrato in una racconto di tipo mitico¹⁴¹. Dall'altra possiamo tentare di andare oltre l'aspetto narrativo e indagare quali eventi reali (se ci sono stati) giacciono dietro. Strabone associa l'arrivo di Euthymos a Temesa con un evento storico: la presa di Temesa da parte dei Locresi verso la metà del V secolo a.C.¹⁴². La leggenda della lotta di Euthymos con l'Eroe corrisponde a eventi della vita reale,

e se è così in quale senso Euthymos e i suoi contemporanei considerarono questi fatti come ‘reali’? In questo caso si è immaginato un approccio alla storicità della leggenda differente rispetto a quello di Pais e di Maaß da un lato o di Bohringer dall’altro (vd. *supra*) ed è stato suggerito un modello proposto da W.R. Connor. Quest’ultimo ha considerato vari casi nella Grecia arcaica in cui personaggi di epoca storica si sono serviti di rituali esistenti per fare delle dichiarazioni politiche in pubblico: per esempio, il rientro di Pisistrato ad Atene su un carro negli anni Cinquanta del VI secolo a.C. con Phye accanto travestita da Atena¹⁴³. Il modello di Connor spiega come tali eventi possono di fatto essersi verificati senza che coloro che erano coinvolti fossero ingannati o vi credessero ingenuamente: piuttosto essi partecipavano con lo spirito di spettatori complici a uno spettacolo. Sulla base di questo modello, la lotta di Euthymos con l’Eroe potrebbe essere considerata come un ‘dramma collettivo’ coscientemente organizzato, un’articolazione ‘istrionica’ della pretesa di Euthymos di raggiungere uno *status* eroico che era sentito sia dal protagonista sia dal pubblico come ‘spettacolo’¹⁴⁴. Senza costringerci a pensare che gli abitanti di Temesa abbiano letteralmente creduto che Euthymos avesse sconfitto l’Eroe in combattimento, questo modello spiega il modo in cui gli eventi della leggenda ‘possono di fatto essersi verificati’.

Può tuttavia esserci un caso per attribuire agli abitanti di Temesa il fatto che essi abbiano letteralmente creduto a questo evento. Nel periodo tardo arcaico e classico circolavano varie storie di lotte tra personaggi storici ed eroi. Nell’Atene del V secolo, un certo Epizelos, veterano di Maratona, narrava come un eroe – un uomo di grandi dimensioni abbigliato da oplita, la cui barba copriva con la sua ombra tutto il suo scudo – gli si era posto di fronte in battaglia e aveva ucciso l’uomo che stava accanto a lui¹⁴⁵. Un altro esempio ci interessa particolarmente per la sua localizzazione: la battaglia della Sagra tra Crotone e Locri Epizefiri nella seconda metà del VI secolo a.C. In quel caso, il comandante crotoniate, Leonymos o Autoleon, fu gravemente ferito dall’eroe locrese Aias (e sarebbe stato da lui guarito)¹⁴⁶. La ‘realtà’ che queste lotte avevano per il pubblico del V secolo è indicata dalle loro conseguenze fisiche: uccidere, accecare e ferire. Come dovremmo infatti ricordare, quella era una cultura in cui era ampiamente e ragionevolmente diffusa la credenza nelle epifanie eroiche e divine¹⁴⁷. A questo proposito, è interessante notare che la divinità fluviale Acheloo era particolarmente dedicata alle epifanie¹⁴⁸. L’astuzia di Cimone descritta nell’epistola pseudo-eschineica e la presunta generazione di Attalo da parte del fiume Meandro sembrano attestare una propensione a credere alle epifanie delle divinità fluviali (almeno da parte di certi strati della popolazione). Se era possibile immaginare che l’Eroe potesse letteralmente deflorare una vergine (che lasciava il santuario come «una donna, non più come una vergine»), si poteva anche immaginare che Euthymos fosse letteralmente in grado di combattere contro l’Eroe. Sotto questo punto di vista, Euthymos si sarà misurato con l’Eroe con lo stesso spirito con cui Leonymos si misurò con Aias, ma con un risultato significativamente migliore. La lotta di Euthymos con l’Eroe non sarà allora né una semplice narrazione fittizia (come ritiene la Visintin) né un ‘dramma comune’ storico (sul modello di Connor), ma un evento che la maggior parte della popolazione di Temesa poté ritenere realmente accaduto. (Ciò che Euthymos stesso sapeva o credeva fosse accaduto e ciò che di fatto accadde sono due questioni separate e in questo contesto meno cruciali).

Se gli abitanti di Temesa considerarono la vittoria di Euthymos sull’Eroe come un ‘dramma comune’ o come l’esito di una lotta reale e fisica, la sconfitta dell’Eroe deve aver preannunciato la fine del tributo cui erano sottoposti gli abitanti di Temesa

¹⁴³ CONNOR (n. 140).

¹⁴⁴ Cfr. CONNOR (n. 140), 64: «The populace joins in a shared drama, not foolishly, duped by some manipulator, but playfully, participating in a cultural pattern they all share», cfr. 67: «The citizens are not naive bumpkins [...], but participants in a theatricality whose rules and roles they understand and enjoy».

¹⁴⁵ Hdt., VI, 117, 3. Cfr. U. KRON, *Patriotic Heroes*, in HÄGG (ed.) (n. 130), 65 e n. 12.

¹⁴⁶ Paus., III, 19, 12; Conon, *FGrHist* 26 F 1, XVIII.

¹⁴⁷ Vd, per esempio, Hes., *Theog.*, 22-34; Pind., *Pyth.*, VIII, 58-60; Hdt., VI, 105, 1. Epifanie divine ed eroiche erano comuni specialmente in guerra: vd. (a parte Epizelos e Leonymos) Hdt., VIII, 38-39, 1; Plut., *Thes.*, XXXV, 5; Paus., I, 4, 4; 32, 5; W.K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III, Berkeley-Los Angeles-London 1979, 11-46; T. HARRISON, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford 2000, 82-92. In generale, cfr. Max. Tyr., IX, 7.

¹⁴⁸ R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, London 1986, 118 s.

e del culto dell'Eroe. Il rituale prematrimoniale compiuto per l'Eroe sarà stato ragionevolmente trasferito a Euthymos che, in virtù della sua felice emulazione di Eracle, si era mostrato degno oggetto di culto. Questa teoria può spiegare come Euthymos abbia ricevuto un culto quando era ancora in vita e il motivo per cui nel culto egli sia stato concepito come una divinità fluviale coinvolta in riti prematrimoniali (come dimostrano le erme del tardo IV secolo a.C. provenienti da Grotta Caruso). La correttezza di questo traferimento culturale sarà stata confermata dall'oracolo delfico, con l'aggiunta dell'auspicio della saetta di Zeus¹⁴⁹. L'ipotesi di un trasferimento culturale può sembrare strana accanto all'insistenza posta dalla leggenda sul fatto che Euthymos «pose fine al tributo» richiesto dall'Eroe¹⁵⁰, ma tutto ciò non avrebbe motivo di essere posto in dubbio se al tempo del suo trasferimento a Euthymos il sacrificio fu commutato in una forma meno drastica di *προτέλεια*, come per esempio il sacrificio dei capelli o un sacrificio animale, piuttosto che il sacrificio della verginità di una fanciulla. Entrambi i casi si adatterebbero al coltello rappresentato in una delle erme di Grotta Caruso. Si può anche ipotizzare che a quell'epoca il rito fosse cessato per diventare semplicemente di tipo aristocratico: le testimonianze provenienti da Grotta Caruso suggeriscono che il culto di Euthymos attirava un'ampia base della popolazione locrese verso la fine del IV secolo a.C.¹⁵¹. In ogni modo, ritenere che gli abitanti di Temesa avessero letteralmente bisogno di essere 'liberati' da un tributo imposto dall'Eroe significa intendere il linguaggio eziologico in modo troppo letterale¹⁵². Il mito eziologico presenta il rito di iniziazione come un obbligo imposto dall'esterno là dove era in realtà dettato dai bisogni della comunità. La funzione reale della lotta di Euthymos contro l'Eroe era quella di rivestire Euthymos di uno *status* sovraumano e in realtà non si trattava di un espediente per sbarazzarsi di un essere soprannaturale malevolo.

L'ipotesi secondo la quale un culto compiuto per l'Eroe sia stato trasferito a Euthymos in forma modificata ci conduce a un'altra importante caratteristica dell'eroizzazione dei personaggi di epoca storica. I trasferimenti di un culto erano abbastanza frequenti nei periodi arcaico e classico. Essi potevano coinvolgere due figure mitiche, due personaggi storici eroizzati, o una divinità e un personaggio storico recentemente deificato. All'inizio del VI secolo a.C. il tiranno di Sicione Clistene aveva trasferito il culto di Adrasto a Melanippo e a Dioniso¹⁵³. Nel 422 a.C. gli abitanti di Anfipoli trasferirono il culto del loro *κρίστης* ateniese Hagnon al loro *σωτήρ* spartano Brasida¹⁵⁴. Nel 404-403 a.C. gli abitanti di Samo trasferirono la festa che essi celebravano in onore di Hera a Lisandro, chiamandola 'Lysandreia' al posto di Heraia¹⁵⁵. Alla fine del IV secolo a.C. si dice che gli Ateniesi abbiano similmente rinominato le loro feste Dionisie con il nome di 'Demetria' in onore di Demetrio Poliorcete¹⁵⁶. Gli ultimi due esempi mostrano come tali trasferimenti possano essere serviti per esprimere l'equivalenza tra personaggi storici recentemente eroizzati (o deificati) e figure ufficiali del culto. Si può ipotizzare uno scenario simile anche per Euthymos e per l'Eroe. Si può pensare che il santuario dell'Eroe divenne il santuario di Euthymos, e che questo fosse il sito della statua tauomorfa e dell'altare che compare sulle erme di Grotta Caruso: è altrimenti difficile immaginare che cosa possa essere avvenuto di questo complesso sacro dopo l'espulsione dell'Eroe. In questo caso, il centro del culto di Euthymos sarà stato nelle vicinanze di Temesa, ma questo non avrà precluso il fatto che egli ricevesse un culto anche a Locri¹⁵⁷.

Sulla base di questa ipotesi, il motivo principale del culto di Euthymos fu l'emulazione di Eracle e sarebbe piuttosto ironico il fatto che nel culto stesso Euthymos, avendo sostituito l'Eroe, fosse modellato sull'avversario di Eracle, assumendo nella

¹⁴⁹ Call., *fr.* 99 Pf. = Plin., *NH*, VII, 152.

¹⁵⁰ *Diog. Call., Aet.*, IV, 12-13; *Ael.*, *VH*, VIII, 18; Strabo, VI, 1, 5; cfr. Paus., VI, 6, 10.

¹⁵¹ COSTABILE (n. 10), 228.

¹⁵² *Pace* BURKERT (n. 24), 207: «There are [...] heroes whose wrath is implacable and who wreak havoc until some way is found of getting rid of them. Such was the case in Temesa [...]».

¹⁵³ *Hdt.*, V, 67, 1-5.

¹⁵⁴ *Thuc.*, V, 11, 1.

¹⁵⁵ *Vd. sopra.*

¹⁵⁶ *Plut., Dem.*, XII, 2: τὰ Διονύσια μετωνόμασαν Δημήτρια. Ma *vd. PARKER* (n. 130), 259 n. 13; *J.D. MIKALSSON, Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, 93.

¹⁵⁷ Per personaggi storici eroizzati che ricevevano un culto in più di una località, *vd. F. PFISTER, Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen 1909-1912, 230-238. Per ipotesi sulla localizzazione dell'*heroon* di Euthymos, *vd. ROHDE* (n. 106), 154 n. 116; COSTABILE (n. 10), 227 s.

sua iconografia caratteristiche fluviali tipiche di Acheloo¹⁵⁸. L'opposizione tra Euthymos e l'Eroe è divenuta in questo caso una 'identificazione'¹⁵⁹. Il ruolo della divinità fluviale coinvolta in riti prematrimoniali che Euthymos ereditò dall'Eroe sembra essere sostenuto da due altre tradizioni relative a Euthymos, e cioè che egli era figlio del fiume Kaikinos e che scomparve nel Kaikinos alla fine della sua vita terrestre. Queste tradizioni devono ora essere prese brevemente in considerazione.

Figlio di una divinità fluviale.

Una nascita divina fu attribuita a vari personaggi greci di epoca storica, ma in particolare agli atleti del V secolo a.C.¹⁶⁰ Molto più tardi, forse nel II secolo d.C., abbiamo notizia dell'atleta Attalo di Magnesia che sosteneva che la divinità fluviale Meandro fosse suo padre¹⁶¹. Era tipico che la pretesa di avere un padre divino avvenisse mediante la dimostrazione del possesso di qualità sovraumane. Così Priamo può dire di Ettore οὐδὲ ἔφκει | ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι, ἀλλὰ θεοῖο, «non sembrava figlio di un mortale, ma di un dio», citato da Aristotele nella sua discussione sull'uomo divino¹⁶². I racconti di una nascita divina sostengono la pretesa di un individuo a raggiungere uno status sovraumano, e questo è il motivo per cui tali storie emergono tardi nella carriera di una persona (o a volte sono anche postume)¹⁶³. Nel caso di Euthymos è probabile che la storia della sua nascita divina sia sorta una volta che il suo processo di eroizzazione era ben avviato e che questo fatto abbia postdatato la sua lotta con l'Eroe¹⁶⁴.

Metamorfofi in una divinità fluviale.

Secondo una tradizione conservata da Eliano, Euthymos scomparve alla fine della sua vita nel fiume Kaikinos¹⁶⁵. La metamorfofi in una divinità fluviale era uno dei mezzi mediante i quali si poteva affermare che un personaggio storico avesse avuto accesso al mondo degli dei¹⁶⁶. Euthymos è il primo personaggio storico per il quale tale metamorfofi fluviale è attestata. Un interessante parallelo italiano proviene da Nuceria (in Campania) ed è rappresentato dal personaggio di un certo Epidius, risalente forse al III secolo a.C. Secondo Svetonio, Epidio «molto tempo fa si immerse nella sorgente del fiume Sarno e poco dopo emerse con le corna di un toro (?); immediatamente dopo scomparve, e si pensa che avesse raggiunto gli dei»¹⁶⁷. Una tradizione ostile relativa agli ultimi giorni di Alessandro Magno conservata da Arriano attribuisce in maniera simile ad Alessandro lo schema dell'immersione nell'Eufrate una volta che egli venne a conoscenza del fatto che era sul punto di morire, così che scomparendo poteva far sì che le generazioni future credessero che egli era nato da un dio e si sarebbe ricongiunto con gli dei¹⁶⁸. Gli stessi temi ricorrono in connessione con l'imperatore Giuliano nel IV secolo d.C.¹⁶⁹ La scomparsa di Empedocle nei crateri del vulcano del Monte Etna nel V secolo a.C. mostra gli stessi temi: ancora una volta una fonte ostile riporta che «Empedocle si alzò e camminò fino all'Etna, poi quando giunse là saltò nei crateri di fuoco e scomparve, volendo confermare la tradizione secondo la quale egli era divenuto un dio»¹⁷⁰. La scomparsa (ἀφάνισις) di una persona poteva dunque essere impiegata come argomento per sostenere che egli era stato ammesso tra gli dei e gli eroi¹⁷¹. Spesso comunque le nostre fonti mostrano un'attitudine scettica od ostile nei confronti di questa motivazione.

L'accettazione della storia della scomparsa di Euthymos nel Kaikinos (che impli-

¹⁵⁸ Diversamente vd. sia ISLER (n. 58), 35: «[Euthymos ist] als Heros mit Acheloos verschmolzen», e WEIB (n. 55, 1984), 68: «Wenn [...] eine Verschmelzung zwischen Euthymos und einem Flügeltgott ausgedrückt werden sollte, dann sicher nicht mit Acheloos, sondern mit Kaikinos».

¹⁵⁹ BOHRINGER (n. 13), 16: «L'opposition est ici identification».

¹⁶⁰ Diagora era ritenuto figlio di Hermes (schol. Pind., *Ol.*, VII, Inscr. a) e Teogene figlio di Eracle (Paus., VI, 11, 2). Vd. F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart 1957, 84 s. Cfr. Glaukos, Paus., VI, 10, 1. Riguardo a non atleti, cfr. Damareto e Astrabakos (Hdt., VI, 69, 1-3), Platone e Apollo (Diog. Laert., III, 2).

¹⁶¹ [Aeschin.], *Ep.*, X, 8.

¹⁶² *IL*, XXIV, 258-259; Aristot., *EN*, 1145a, 21-22.

¹⁶³ Nel caso della nascita di Astrabakos da Damareto (Hdt., VI, 69, 1-3) siamo informati specificamente della crisi nella vita di Damareto che portò alla creazione della storia.

¹⁶⁴ Astykes (non Kaikinos) è considerato padre di Euthymos nell'epigramma sulla statua per la vittoria a Olimpia. Ma la scelta del patronimico in questo caso può dire di più riguardo a ciò che era ritenuto appropriato in un epigramma a Olimpia, piuttosto che riguardo alla data in cui ebbe origine la tradizione locale sulla nascita divina di Euthymos.

¹⁶⁵ *I H*, VIII, 18.

¹⁶⁶ Antinoo, favorito dell'imperatore Adriano, affogò nel Nilo nel 132 d.C. e fu deificato: WEIB (n. 55, 1984), 132 e nn. 857-860, 222 n. 816. Riguardo a personaggi mitici, cfr. L. PRELLER, *Römische Mythologie*, 1881-1883 (3 ed.), I, 95-97; II, 141-144; WEIB (n. 55, 1984), 68 e n. 399. Enea: Liv., I, 2, 6 etc. Cfr. Tiberino: Liv., I, 3, 8; Dion. Hal., *Rom. Ant.*, I, 71. Ci sono molti esempi in [Plut.], *De fluviiis*. Vd. HERMANN (n. 99), part. 392-396.

¹⁶⁷ Suet., *Gramm.*, XXVIII, 2 : [sc. C. Epidium Nucerinum] *ferunt olim praecipitatum in fontem fluminis Sarni paulo post cum cornibus tauris* [taureis Jahn, arietis Robinson] *existisse, ac statim non comparuisse in numeroque deorum habitum*. Vd. LIMC, III, I (1986), 803, s.v. *Epidius*, M.-C. VACHER, *Suétone. Grammaticiens et rhéteurs*, Paris 1993, 230-234, part. 232-234; Pais (n. 17), 49; COSTABILE (n. 10), 211. Il caso di Epidio può di fatto essere stato modellato su quello di Euthymos. Per la possibile influenza degli storici greci di Magna Grecia sulla più antica storia romana, cfr. DUNBABIN (n. 142), 372.

¹⁶⁸ Arr., *Anab.*, VII, 27, 3.

¹⁶⁹ Greg. Naz., *Or.*, V, 14.

¹⁷⁰ Hippobotus *apud* Diog. Laert., VIII, 69.

¹⁷¹ Un esempio mitico è Eracle (Diod., IV, 38, 5). Esempi storici includono Aristeo (Hdt., IV, 14-15), Cleomene (Paus., VI, 9, 7) e Amilcare (Hdt., VII, 166-167). Vd. L. LACROIX, *Quelques exemples de disparitions miraculeuses dans les traditions de la Grèce*

ancienne, in *Mélanges Pierre Lévêque*, I, Paris 1988, 189 s. Di converso la testimonianza fisica della morte poteva essere utilizzata per rifiutare la pretesa di una persona a uno *status* sovraumano: l'argomento che «la morte lo rifiutò», ὁ θάνατος ἤλεγξε: HABICHT (n. 132), 198 n. 34.

¹⁷² COSTABILE (n. 10), 211 s.

¹⁷³ Cfr. R. PFEIFFER, *Callimachus*, Oxford 1949, I, 104: «*For(asse) Call. huius miraculi* [cioè fr. 99] *alio loco* [sc. di quello in *Aetia*, IV, *mentionem fecit*]; cfr. VISINTIN (n. 15), 29 s. Call., fr. 635 Pf. (di incerta localizzazione e incerto metro) potevano anche riferirsi a Euthymos.

¹⁷⁴ Call., *Aet.*, fr. 84-85 Pf. con *Diog.*, I, 37-II, 8.

¹⁷⁵ Così MELE (n. 11), 858: «Ne deriva l'impressione fondata che Callimaco conservasse una tradizione sull'atleta, le sue gesta sportive, lo scontro con l'eroe, la natura divina che gli era stata riconosciuta e il culto che gli era stato tributato». Dall'altra, la VISINTIN (n. 15), 17 suppone «che l'episodio [sc. l'*aition* di Euthymos] si concludesse [...] con le splendide nozze del coraggioso pugile con la fanciulla da lui liberata».

¹⁷⁶ Fr. 99 Pf.

¹⁷⁷ Sulla localizzazione del Kaikinos, vd. Paus., VI, 6, 4: «Divide il territorio di Locri da quello di Reggio»; Ael., I *H*, VIII, 18: «Il fiume Kaikinos, che è situato a una certa distanza dalla città dei Locresi (πρὸ τῆς τῶν Λοκρῶν πόλεως; vd. COSTABILE (n. 10), 218)». Cfr. Thuc., III, 103, 3. Vd. OLDFATHER, *Kaikinos*, 2, in *RE*, 10 (1919), 1500 s.; G. NENCI - G. VALLET (ed.), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma 1985, IV, 238-243; F. COSTABILE (ed.), *Polis e Olympieion a Locri Epizefiri*, Catanzaro 1992, 166. Per le posizioni rispettive dei fiumi Halex e Kaikinos, vd. COSTABILE (n. 10), 218 fig. 336 e (diversamente) *Barrington Atlas of the Greek and Roman Worlds*, Princeton-Oxford 2000, mappa 46, 5C. Per parte sua, Temesa si trovava sull'omonimo fiume: Steph. Byz., s.v. Τάμασος, «Tamasos: è sia una città in Italia - Tamese [sic] - e un fiume».

¹⁷⁸ Per l'importanza politica del Kaikinos, vd. Thuc., III, 99; 103, 3; 115, 5; *FGH Hist* 577 F 2, 9. La leggenda delle cicale ha a che fare con il fiume Halex, non con il Kaikinos (nonostante Paus., VI, 6, 4): vd. Tim., *FGH Hist* 566 F 43. A quanto pare Reggio utilizzò Eracle a scopi propagandistici nella sua disputa territoriale con Locri. Vd. Tim., *FGH Hist* 566 F 43 = Antig., *Hist. Mir.*, 2: «Anche questo episodio mitico è ricordato tra i Reggini, e cioè che Eracle si coricò in quella zona ed essendo disturbato dalle cicale pregò che esse perdessero la voce». Un Ἡρακλῆς Ῥηγίνος («Eracle di Reggio») è attestato anche nel periodo arcaico: COSTABILE (n. 10), 217. In quel caso può essere stato naturale per Locri usare Euthymos, il loro δεύτερος Ἡρακλῆς, per contrattaccare l'Eracle reggino.

¹⁷⁹ Sembra che il tempio di Campora S. Giovanni sia stato violentemente distrutto attorno al 480-470 a.C. (LA TORRE (n. 61, 1997), 368). Se è corretto identificare quel tempio con il san-

ca la sua metamorfosi in fiume) deve costituire il presupposto dell'iconografia fluviale-aurina della statua di culto di Euthymos così come è rappresentata sulle erme di Grotta Caruso¹⁷². Tuttavia l'accettazione della tradizione della metamorfosi fluviale di Euthymos non può essere considerata responsabile dell'istituzione del culto di Euthymos. C'è piuttosto ragione di pensare che sia stata la vittoria di Euthymos sull'Eroe a portare all'istituzione del suo culto e questo è suggerito da due aspetti della trattazione della storia di Euthymos da parte di Callimaco.

Primo, Callimaco sembra presupporre una relazione causale tra la vittoria di Euthymos sull'Eroe e l'istituzione del suo culto ed egli infatti le pone in relazione rispettivamente nei frammenti 98 e 99 Pf. Ci si può domandare se entrambi questi frammenti derivino dalla stessa narrazione degli *Aetia*¹⁷³. Ma è difficile pensare a un αἴτιον della storia di Euthymos e dell'Eroe nel frammento 98 diverso dall'istituzione del culto di Euthymos. Un parallelo che si trova nel III libro degli *Aetia* sembra decisivo: la storia di Euthykles (un altro atleta di Locri Epizefiri) termina con l'istituzione del culto di quest'ultimo¹⁷⁴. Quindi sebbene siano andate perdute le sette linee cruciali (15-21) del riassunto della *Diegesis* dell'αἴτιον di Euthymos è ragionevole assumere che esse passassero dalla vittoria di Euthymos sull'Eroe all'istituzione del culto di Euthymos. In quel caso Plinio citò proprio il frammento 99 dall'αἴτιον di Euthymos nel libro IV degli *Aetia*. Il fatto che Callimaco abbia narrato la vittoria di Euthymos sull'Eroe e l'istituzione del culto di Euthymos nel corso dello stesso αἴτιον non deve necessariamente provare che egli considerasse il primo come la causa del secondo, ma tale ipotesi è molto probabile¹⁷⁵.

Secondo, l'idea che Callimaco abbia considerato il culto di Euthymos come motivato dalla sua vittoria sull'Eroe è sostenuta dal fatto che Plinio ci dice che Callimaco «si meravigliò» del fatto che Euthymos avesse ricevuto un culto quando era ancora in vita: *quod et vivo factitatum et mortuo*¹⁷⁶. Un culto che Euthymos ricevette quando era ancora in vita non può essere stato motivato dalla metamorfosi fluviale, che capitò proprio alla fine della sua vita: deve essere stato motivato da un'impresa compiuta da Euthymos durante la sua vita. Sicuramente solo la vittoria di Euthymos sull'Eroe entra in gioco.

Sembra dunque che sia stata proprio la lotta con l'Eroe a permettere il conferimento di una statua di culto a Euthymos. Sulla base dell'ipotesi che l'Eroe fosse una divinità fluviale, il trasferimento del culto dall'Eroe a Euthymos, che ebbe luogo durante la vita di quest'ultimo, permise di definire Euthymos stesso come una divinità fluviale. Le storie secondo le quali il Kaikinos era il padre di Euthymos e secondo le quali quest'ultimo scomparve nel Kaikinos saranno seguite al trasferimento e avranno facilitato la formazione dell'iconografia taurino-fluviale nel culto di Euthymos. Deve essere tuttavia notata un'ulteriore complicazione: mentre il fiume con il quale Euthymos fu associato deve essere stato vicino a Temesa, il Kaikinos, con il quale Euthymos era associato, era vicino a Locri¹⁷⁷. Forse i fatti noti della vita di Euthymos esclusero la collocazione dei momenti del suo concepimento e della sua sparizione nella regione di Temesa, o forse delle ragioni politiche furono decisive nel collegamento che i Locresi fecero tra il loro vincitore olimpico eroizzato e un fiume che costituiva un importante confine territoriale¹⁷⁸. Oppure, se il controllo locrese su Temesa durò poco tempo, può semplicemente aver dimostrato che era necessario ricollocare il culto dell'atleta locrese in una zona sotto controllo locrese¹⁷⁹.

Conclusioni.

Una nuova interpretazione è stata qui offerta del rito compiuto per l'Eroe a Temesa nel periodo arcaico, basata sull'identificazione dell'Eroe con una divinità fluviale. Una nuova interpretazione è stata anche offerta riguardo alla lotta di Euthymos con l'Eroe, considerando questa come una deliberata emulazione di Eracle nella sua lotta con Acheloo per Deianira. Nonostante le evidenti peculiarità del culto di Euthymos, il nostro studio ha permesso di suggerire delle modifiche all'opinione diffusa sull'eroizzazione nel periodo classico. Anzitutto, Euthymos deve essere considerato il primo personaggio storico per il quale è ricordato un culto quando egli era ancora in vita: la prima attestazione del culto di un greco vivente deve dunque essere collocata alla metà del V secolo, non alla fine del secolo (Lisandro) o negli anni Trenta del V secolo (Hagnon). Secondo, dovremmo accettare il fatto che nel processo dell'eroizzazione l'iniziativa poteva dipendere in parte dal singolo individuo durante la sua vita e non soltanto dalla città dopo la morte del protagonista dell'eroizzazione (il punto di vista 'sogettivo' è ristabilito): l'iniziativa dell'individuo trova spesso espressione nella emulazione degli eroi e specialmente di Eracle. Terzo, un altro fenomeno generale che questo studio ha enfatizzato è la tendenza dei culti di personaggi storici a essere integrati o sostituiti con culti esistenti di divinità o di eroi e anche in questo caso Euthymos deve aver anticipato Lisandro. Se l'emulazione degli eroi era un mezzo mediante il quale gli individui stessi potevano pretendere uno *status* eroico, allora l'inserzione dei loro culti in culti eroici o divini esistenti era un modo mediante il quale la comunità stessa riconosceva e accettava le pretese di quegli individui.

È superfluo ricordare che la buona disposizione della comunità era una condizione necessaria per l'eroizzazione di qualunque persona e che tale disposizione dipendeva da considerazioni politiche e dagli interessi della comunità stessa. Nel caso di Euthymos la benevolenza della comunità è dimostrata dalla costruzione della leggenda stessa, che non invidia i temi di Euthymos che altrove vengono attribuiti solo in maniera ambigua, o con una vera e propria ostilità, ai personaggi storici. L'emulazione di un dio o di un eroe, per esempio, poteva incontrare la derisione o un'accusa di pazzia, come nei casi di Menecrate e di Nicostrato¹⁸⁰. Allo stesso modo, il tentativo di misurarsi con un dio o con un eroe poteva avere un effetto di rimbalzo come nel caso di Leonimo. Il tentativo di cercare di ottenere la propria ἀφάνισις si prestava facilmente a una presentazione ostile, come nei casi di Empedocle, di Alessandro e dell'imperatore Giuliano. Tuttavia la leggenda di Euthymos applica tutti questi motivi in maniera affermativa al suo eroe e sotto questo aspetto tale leggenda contrasta con le altre leggende di atleti eroizzati, che fanno del loro protagonista una figura molto più controversa¹⁸¹. Il tre volte vincitore olimpico locrese chiaramente riuscì a sposare molto bene i suoi interessi con l'opinione popolare e solo così il suo culto poté essere istituito quando egli era ancora in vita e poté fiorire almeno per un secolo dopo la sua morte.

tuario dell'Eroe, allora la sua distruzione può aver significato la perdita del controllo di Locri su Temesa. Dall'altra, LA TORRE (n. 61, 1997), 370 pone la distruzione del tempio in relazione alla conquista locrese di Temesa, quando gli abitanti di Temesa furono liberati dal tributo nei confronti dell'Eroe, che era stato imposto dalle città achee Sibari e Crotone e che si suppone fosse poco gradito.

¹⁸⁰ M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich 1974 (3 ed.), 138.

¹⁸¹ Confronta Kleomedes, Theogenes e Euthykles: FONTENROSE (n. 13), *passim*.