

Materiali per una storia dei composti di αὐτο-

Tra i composti di αὐτο- che hanno attirato maggiormente l'attenzione della critica si ricordino: αὐτοδίδακτος, *hapax* omerico nella supplica del cantore Femio a Odisseo (*Od.* XXII 347), ripreso da Eschilo nelle parole del coro dell'*Agamennone* (992) in riferimento al canto; composti tragici che esprimono un legame di sangue come αὐτάδελφος, ai quali si aggiunga αὐτόχειρ, frequente nell'*Antigone* di Sofocle (172, 306, 900, 1175 ecc.). Nell'analizzare questi ultimi non si può prescindere dal confronto con l'omerico αὐτοκασίγνητος (*Il.* II 706, III 238, XI 427, XIII 534, ecc.), che è stato più volte oggetto di riflessione da parte dei linguisti. Non si trascurerà infine αὐτοματος, considerato per le sue implicazioni antropologiche, soprattutto attraverso l'esame di fonti iconografiche¹.

Nonostante le conclusioni cui è giunta la critica si possano ritenere definitive almeno per alcuni composti di αὐτο-², è parso opportuno riprendere qui i termini generali della questione, per ricavare, da una verifica diacronica delle attestazioni, la "natura" – ci si consenta di adoperare un termine che assumerà diversi e maggiori significati nell'indagine – dei composti di αὐτο-, nella poesia omerica e nella tragedia attica.

1. L'*hapax* αὐτάγρετος, in *Od.* XVI 148: εἰ γὰρ πως εἶη αὐτάγρετα πάντα βροτοῖσι, assume il significato di "scegliere secondo una propria decisione, liberamente"³. Lo stesso aggettivo ricorre nell'*Inno* omerico ad Ermete (474), nella risposta di Ermete ad Apollo, dove è messo in rapporto a δαήμεναι: σοὶ δ' αὐτάγρετόν ἐστι δαήμεναι ὅττι μενοιναῖς. Nel suo commento Hoekstra ritiene probabile una provenienza eolica di αὐτάγρετος, sulla base

¹ Per il significato di αὐτοδίδακτος, essenziali restano le osservazioni di BELARDI (1990) e LAZZERONI (1998). Un esame dei composti di αὐτο- nella tragedia greca, con particolare attenzione all'impiego di αὐτόχειρ, è stato svolto da LORAUX (1986) e in parte ripreso da SFORZA (2007: 135-143). In merito all'uso omerico di αὐτοκασίγνητος, vedi LEJEUNE (1960); GATES (1978: 54-61), e GRIMAUDDO (1996). Per lo statuto antropologico dell'artigiano nella Grecia arcaica, vedi FRONTISI-DUCROUX (1970); FRONTISI-DUCROUX (1975); MUSTI (2000) e D'AGOSTINO (2001). Alcune riflessioni recenti sugli automi nelle fonti iconografiche sono in PUGLIARA (2000), PUGLIARA (2003) e PUGLIARA (2005). Cfr. inoltre LISSARRAGUE (2005) e SETTIS (2005).

² Mi riferisco in particolare a BELARDI (1990) per αὐτοδίδακτος, e a LORAUX (1986) per l'impiego di αὐτόχειρ nei testi tragici.

³ La definizione citata è di BELARDI (1990: 225).

del ritrovamento di forme di ἄγρημι a Lesbo e in Tessaglia. Inoltre ipotizza una corrispondenza con il miceneo *a-ke-re-se* (PY Sn 64)⁴. ἄγρημι è forma eolica di ἀγρέω, che significa “prendere”, come αἰρέω. Sulla base di questa ricostruzione etimologica è possibile dunque attribuire ad αὐτάγρετος il significato traslato di “scegliere liberamente”⁵.

Dal confronto tra queste due attestazioni si ricava che αὐτάγρετος: a) ricorre in contesti generici, dove si fa riferimento non ad una scelta precisa, ma ad una capacità di scelta autonoma, e dunque incondizionata, da parte del soggetto; b) è in relazione con la sfera del pensiero, sotto la forma specifica della volontà del soggetto. Nell'*Inno* omerico ad Hermes, l'accostamento di αὐτάγρετος, nello stesso verso, ai due termini δαήμεναι e μενοιναῖς sottolinea tale relazione: la radice √δα implica infatti l'idea di conoscenza, mentre il denominativo μενοιναῖω, “desiderare vivamente, essere pieno di ardore”, tende a sottolineare soprattutto che a determinare la scelta è un desiderio, μένος.

2. Un discorso a parte va fatto per αὐτόματος. L'aggettivo è attribuito in Omero sia a persone, Menelao che raggiunge il fratello in *Il.* II 408: αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοήν ἀγαθὸς Μενέλαος, sia ad oggetti semoventi, come i tripodi di Efesto in *Il.* XVIII 376-377: ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δυσαίατ' ἀγῶνα / ἦδ' αὖτις πρὸς δῶμα νεοίατο, θαῦμα ἰδέσθαι, e la porta del cielo in *Il.* V 749 e VIII 393: αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ.

Si consideri innanzitutto l'impiego di αὐτόματος in *Il.* II 408. Il verso acquista pieno significato se messo in rapporto con il successivo⁶:

Αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοήν ἀγαθὸς Μενέλαος·
ἦδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὡς ἐπονείτω.

“Da sé venne a lui Menelao, potente nel grido;
capiva in cuore il fratello, come si tormentava”.

Anche qui, come nei passi in cui ricorre αὐτάγρετος, è la sfera del pensiero e, più precisamente, della volontà del soggetto ad essere coinvolta. Sono implicate in questi versi due radici importanti, quella di οἶδα, relativa alla conoscenza e quella di θυμός, che indica il luogo in cui tale conoscenza risiede. Tuttavia, nel passo omerico, sulla dimensione razionale prevale quella affettiva: tra i due personaggi ai quali si fa riferimento, Menelao e Agamennone, inter-

⁴ Cfr. HOEKSTRA (1984: 290).

⁵ LIDDELL-SCOTT (I, s.v. αὐτάγρετος) ritiene che αὐτάγρετος sia una forma poetica per αὐθαίρετος, «self-chosen, left to one's choice».

⁶ Le traduzioni dell'*Iliade* sono di CALZECCHI ONESTI (1950).

corre infatti un forte legame di parentela, oltre che di alleanza militare: essi sono fratelli, ἀδελφοί, come il poeta non manca di ricordare. Se ne deduce che il movimento di Menelao è αὐτόματος, “spontaneo” in quanto *immediato* (accezione temporale espressa in Omero anche dagli avverbi αὐτοσχεδόν e αὐτόδιον), “privo di mediazione”. Una mediazione è, ad esempio, l’obbedienza ad un comando. Nei versi precedenti, infatti, Omero dice che Agamennone convocò gli anziani: Nestore, Idomeneo, gli Aiaci, Diomede e Odisseo; a differenza degli altri eroi Menelao venne spontaneamente, poiché conosceva dentro di sé la volontà del fratello. Si potrebbe dire che Menelao “intuiva” ciò che tormentava Agamennone. Oltre all’immediatezza di tale comprensione, si noti come αὐτόματος, al pari di αὐτάγρετος, implichi in Omero una capacità innata: Menelao conosce sempre, e non solo nella situazione descritta, le intenzioni di Agamennone, e ciò si spiega in base al legame di sangue tra i due fratelli⁷.

Se le riflessioni condotte finora non fossero sufficienti a persuadere della peculiare attinenza dei composti di αὐτο- con l’interiorità del soggetto, basti pensare all’etimologia che di αὐτόματος dà Chantraine: «Composé de αὐτός, et au second terme -ματος appartenant à la racine de μέμονα, μέμαμεν, μένος, etc.». L’idea di movimento scaturisce quindi, in αὐτόματος, da un desiderio attivo del soggetto, da un μένος, che è lo spirito che anima il corpo, ma sempre come principio attivo, può significare l’intenzione, la volontà, la passione, l’ardore nel combattimento, la forza che anima le membra; si dice di animali e infine di una lancia, del fuoco, di fiumi ...⁸.

Lo stesso μένος anima nell’*Iliade* sia gli oggetti “automatici” della fucina di Efesto (XVIII 376), sia le porte del cielo, che si aprono con un mugghito, μύκον, senza il bisogno dell’intervento umano (V 749; VIII 393). Omero attribuisce a tutti questi oggetti una volontà autonoma, che si potrebbe definire “animatezza”. Più esattamente, il μένος esprime in Omero l’impulso ad un movimento che Michael Clarke definisce: «vigorous, self-propelled, thrusting»⁹. Se da un lato però, il termine indica un impeto irrinunciabile all’azione, sorto spontaneamente all’interno della persona – in genere il μένος riguarda i guerrieri, ma può riferirsi anche ad elementi naturali, come il vento, l’acqua e il fuoco – lo stesso μένος può essere soffiato nell’uomo da un dio; esso non è pertanto identificabile con una sostanza, bensì con un processo, verbale piuttosto che nominale¹⁰.

⁷ Per un approfondimento della caratterizzazione “gemellare” – in parte complementare, in parte oppositiva – di Agamennone e Menelao nell’*Iliade* e nei testi tragici, si rinvia a SFORZA (2007: 70-72).

⁸ Cfr. CHANTRAINE (1968, s.v. μέμονα).

⁹ CLARKE (1999: 109-115).

¹⁰ Le osservazioni di CLARKE (1999: 111) sul valore omerico di μένος trovano un corrispet-

Sono dunque definiti *αὐτόματα* da Omero anche i tripodi creati da Efesto (XVIII 376), per i quali l'aggettivo esprime la propensione al movimento "spontaneo". Parimenti, le ancelle d'oro dell'artigiano divino appaiono in tutto simili a fanciulle vive in virtù delle loro sembianze, nonché delle loro capacità (XVIII 419-420):

Τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ
καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἅπο ἔργα ἴσασιν.

“Avevano mente nel petto e avevano voce
e forza, sapevano l'opere per dono dei numi immortali”.

In realtà, come è stato ben messo in luce dalla critica, il miracolo rappresentato dagli *αὐτόματα* che popolano la casa di Efesto non risiede solo nella “sommiglianza” superficiale, descritta nei versi citati, delle ancelle d'oro a fanciulle vive, ma anche e soprattutto nella loro capacità di svolgere funzioni umane¹¹. Per sintetizzare, si dirà che tali funzioni sono principalmente di due tipi: a) del pensiero (*νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν*) e b) del movimento: i tripodi si recano spontaneamente al concilio divino e poi tornano a casa (*ῥόφρα δυσαίλατ' ἀγῶνα / ἧδ' αὖτις πρὸς δῶμα νεοίατο*, 376-377). Nel dire, nei versi riportati sopra, che le ancelle avevano voce e vigore, *καὶ αὐδὴ καὶ σθένος*, Omero ha infine voluto esprimere che gli automi di Efesto, contro ogni verosimiglianza, *vivono*, essendo inoltre iscritta nella loro mente la capacità di compiere lavori: *ἔργα ἴσασιν*.

La ricorrenza della radice $\sqrt{\delta}$ in *ἴσασιν* è significativa delle potenzialità che accomunano le creature semoventi di Efesto agli esseri umani, se si conviene che il pensiero intuitivo è già di per sé una premessa dell'azione. Il fatto che i tripodi, come pure le ancelle, siano in grado di muoversi senza la necessità di un intervento esterno vuol dire che è in loro *innata* la capacità di svolgere quelle azioni, di qui l'immediatezza o per meglio dire la “naturalità” delle azioni stesse. Come gli esseri viventi gli *αὐτόματα* omerici possiedono dunque il *μῆνος*. La loro umanizzazione è tanto più sorprendente a vedersi, *θαῦμα*

tivo nel concetto di *γένεσις αὐτόματη* che Aristotele applica, in un passo controverso della *Metafisica* (Z, 7, 1032 a 12-32), sia ad elementi naturali, sia a creazioni artificiali. SISSA (1997: 98) ne ricava che: «l'attribut 'spontanée' ne désigne qu'un accident commun, qui survient sporadiquement et effecte les deux seuls types vraiment spécifiques de *genesis*. 'Spontané' indique un aspect aléatoire sous lequel peuvent se présenter et la génération des vivants et celle des choses inanimées, appelée *poiésis*».

¹¹ Osserva in proposito MUSTI (2000: 403): «Non si tratta di una semplice comparabilità ad esseri viventi: *somigliano* soltanto ad esseri viventi, perché non sono fatte di carne ed ossa, ma di *metallo* – e naturalmente di metallo prezioso, l'oro, che tutti i miracoli rende possibili! – ma hanno comunque tutte le funzioni essenziali della vita».

ἰδέσθαι, in quanto permane. Una fondamentale *autonomia* caratterizza infine i soggetti cui si riferiscono i composti di *αὐτο-* considerati: *αὐτάγρετος* è chi ha la facoltà di scegliere senza condizionamenti, *αὐτόματος* chi può esercitare le funzioni vitali, tra cui il movimento, senza il bisogno di un input esterno.

3. Prima di esaminare i composti omerici di *αὐτο-* più noti, *αὐτοδιδάκτορος* e *αὐτοκασίγνητος*, si consideri brevemente l'impiego dei nomi propri: *Ἀυτομέδων*, *Αὐτόνοος*, *Αὐτονόη*, *Αὐτόλυκος* e *Αὐτοφόνος*. Il più comune è certamente *Ἀυτομέδων*, l'auriga di Achille. In questo nome *αὐτο-* appare unito a una forma di *μέδω*, la cui radice ha prodotto numerosi termini nelle lingue indoeuropee come il lat. *modus*, *meditor*, il got. *miton*, che significa *λογίζεσθαι*, *φρονεῖν*, *σκοπεῖν*. Secondo Chantraine questi termini esprimono la nozione di un pensiero che regola, ordina, modera...; non sfuggirà tuttavia l'accezione differente della diatesi media rispetto a quella attiva: dal senso di "comandare" si passa a quello di "occuparsi di qualcosa", ovvero "meditare qualcosa" anche con valore negativo. L'accezione mentale è pienamente manifesta nel lat. *meditor*, deponente come *μήδομαι*¹². La diatesi media del verbo indica, in alcuni casi, un'affezione del soggetto che compie l'azione: *αὐτο-* nei composti esprime dunque l'autoreferenzialità dell'azione, nonché la soggettività del pensiero che la presiede. L'impressione che i nomi propri in *αὐτο-* riguardino prevalentemente la sfera del pensiero o dell'azione intesa come conseguenza di un impulso spontaneo, trova conferma in *Αὐτόνοος* e *Ἀὐτονόη*, entrambi attestati in Omero¹³. *Ἀὐτοφόνος* può invece considerarsi un nome "parlante" adatto ad un guerriero che "uccide con la sua mano"; il termine passerà ad indicare nel linguaggio tragico, come si vedrà tra poco, "colui che uccide un membro della sua stessa famiglia". In *Ἀὐτόλυκος*, infine, come in composti dello stesso tipo, *αὐτο-* rafforza il valore del sostantivo¹⁴.

Ἀὐτομέδων, *Ἀὐτόνοος*, *Ἀὐτονόη* quindi, ben tre dei cinque nomi propri omerici che contengono il prefisso *αὐτο-*, appaiono in relazione al pensiero o alla mente ed indicano per così dire l'efficienza intellettuale del soggetto, la sua capacità di autodeterminarsi; come è noto gli aurighi omerici manifestano spesso capacità tattiche più sviluppate di quelle degli opliti che accompagnano. Automedonte nell'*Iliade* è l'auriga per eccellenza e uno dei personaggi secon-

¹² *μήδομαι* fa parte della lista dei *media tantum* nelle lingue indoeuropee di DELBRÜCK (1897), che lo classifica tra i verbi di emozione e cognizione. Ulteriori riflessioni sulla diatesi media sono state condotte di recente da LAZZERONI (1990) e ROMAGNO (2002: 163-165).

¹³ Cfr. CHANTRAINE (1968, s.v. *αὐτός*): «*Ἀὐτομέδων*, 'qui pense par lui même', *Ἀὐτόνοος* même sens».

¹⁴ L'interpretazione di CHANTRAINE (1968, s.v. *αὐτός*): «*Ἀὐτόλυκος*, 'qui est lui même le loup'», è ripresa da PELLIZER e TEDESCHI (1990: 123). Cfr. inoltre SFORZA (2007: 137).

dari più spesso evocati dal poeta¹⁵.

4. Alla luce di quanto detto il significato di *αὐτοδίδακτος* risulta trasparente. Come ha ben evidenziato Walter Belardi, è *αὐτοδίδακτος* colui che non ha bisogno di imparare, poiché possiede la sapienza¹⁶. Come per *αὐτάγγρετος* e *αὐτόματος* anche per *αὐτοδίδακτος* il suffisso *-το-* indica che «il soggetto cui l'appellativo si riferisce si trova nello stato che consegue all'avvenuta esplicazione dell'azione»¹⁷. In altre parole, l'acquisizione di un'abilità a livello intellettuale permette al soggetto, sia esso persona o oggetto miracoloso, di ripetere infinite volte la scelta, il movimento o infine il canto. In tutti i casi il rinvio etimologico della seconda parte del composto è ad un'attività mentale spontanea. Sia per le creature di Efesto sia per il poeta, tuttavia, l'origine di questa capacità è da ricondurre ad un dio. Nel noto brano dell'*Odissea* (XXII 347-348) che contiene la supplica di Femio a Odisseo, infatti, l'espressione *αὐτοδίδακτος δ'εἰμί* è completata, a mo' di spiegazione, da: *θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οὔμας παντοίας ἐνέφυσεν*, laddove il riferimento alla *φύσις* che distingue il poeta dagli altri uomini appare fondamentale per la capacità, che il poeta stesso si riconosce, di attingere ad una sapienza che un dio gli ha ispirato all'origine e che da allora permane inesauribile¹⁸.

Dalla breve analisi dei composti omerici considerati si può concludere quindi che *αὐτο-* si riferisca in Omero a qualità innate di persone e persino di oggetti, frutto di creazione artistica, con un richiamo frequente alla sfera del pensiero e, in connessione con questo, al movimento spontaneo. Il caso degli *αὐτόματα* sottolinea il tipo di animatezza sottesa ai composti di *αὐτο-*: si tratta di un'inclinazione naturale alla vita. Del carattere naturale della conoscenza posseduta dal poeta si accorse Eustazio che, nel commento all'*αὐτοδίδακτος* omerico, intese *ἐνέφυσεν* come l'equivalente di *αὐτοφυῶς ἐλδότης*, cioè "sapienti, esperti naturalmente". La spiegazione di Eustazio risente dell'osservazione di Aristotele (*Rhet.* 1365 a 29-30): "E ciò che è naturale (*αὐτοφυές*) [è

¹⁵ Un approfondimento della funzione dell'auriga omerico, con alcuni confronti iconografici, è in SFORZA (2007: 59-68).

¹⁶ Cfr. BELARDI (1990: 226): «Ci aspetteremmo, dunque, di avere in *-didaktos* il segno linguistico che indica non 'colui che insegna' (né 'colui che impara') ma 'colui che sa, che possiede la sapienza'». LAZZERONI (1998: 101) evidenzia la corrispondenza tra cantore omerico e vedico: in entrambi i casi il poeta non deve interrogare poiché ha compreso col proprio intelletto.

¹⁷ BELARDI (1990: 227).

¹⁸ Pur con le dovute differenze, si noti come Aristotele ritenesse, nella *Generazione degli animali* (II 1, 734 b 9-17), in merito al meccanismo che consente il funzionamento degli automi, che: «C'est l'agent qui a donné le coup d'envoi qui reste responsable de tous les mouvements qui s'ensuivent» (SISSA, 1997: 107).

un bene più grande] di ciò che è acquisito, perché è più difficile; per questo il poeta dice αὐτοδίδακτος εἶμι”. Aristotele arriva a ravvisare nel discorso di Femio allo stato embrionale un’idea che si farà strada nei secoli successivi, quella della distinzione tra arte e ispirazione, ovvero della diversità tra la poesia e le altre τέχνηαι¹⁹.

Il confronto tra αὐτόματος e αὐτοδίδακτος sembra porre quindi sullo stesso piano gli automi della fucina di Efesto e la conoscenza posseduta dal cantore omerico. In altre parole, la spontaneità può riguardare sia il movimento di oggetti normalmente inanimati, sia attività creative proprie dell’uomo, come il canto.

Si rifletta, in proposito, sulla descrizione delle porte dell’Olimpo in *Il. V* 749 e *VIII* 393: αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ. L’interpretazione di αὐτόματος come “dotato di μένος”, ovvero di una volontà propria, trova conferma in Esiodo che adopera, in riferimento alle porte del Tartaro, l’hapax αὐτοφυής (*Theog.* 811-813)²⁰:

Ἐνθα δὲ μαρμάρεαι τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός
ἀστεμφές ῥίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
αὐτοφυής.

“Quivi stanno le porte splendenti, e la soglia di bronzo, inespugnabile, saldamente piantata su radici sconfinata, creata dalla natura”.

Lo stesso aggettivo che Esiodo impiega per le porte del Tartaro verrà adoperato da Aristotele per spiegare il valore dell’omerico αὐτοδίδακτος, in riferimento a ciò che è creato dalla natura in opposizione al prodotto della τέχνη. Se ne deduce che il metallo – nel caso specifico il bronzo – conferiva, nella cultura della Grecia arcaica, ad alcuni oggetti un proprio μένος, quasi fossero un prodotto della natura anziché dell’arte. Ne dà conferma la descrizione esiodea della soglia del Tartaro, dotata di radici senza fine, ῥίζησι διηνεκέεσσιν, come le forti querce cui Omero paragonava i due Lapiti guerrieri nell’*Iliade* (*XII* 134)²¹. Un’ulteriore suggestione in tal senso è fornita dall’espressione ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος (*Theog.* 161), con cui Esiodo allude alla generazione, da parte di Gaia, della grande falce (μέγα δρέπανον) con cui Kronos taglierà i genitali di Urano. Nota, in proposito, Martin West come il termine γένος, “order, element”, in un simile contesto, evochi il concetto già omerico che i metalli nascono proprio come gli esseri viventi²².

¹⁹ Cfr. BELARDI (1990: 230-231).

²⁰ Traduzione di ARRIGHETTI (1998).

²¹ Un commento del passo omerico è in SFORZA (2002: 42-44).

²² Cfr. WEST (1966: 215): «According to a slightly different idea, metals grow like plants

Se le porte del Tartaro in Esiodo sono ἀυτοφύης, non ci si stupirà del fatto che i tripodi e le ancelle di Efesto, la cui materia prima è sempre il metallo, oltre a nascere si muovano, pensino, e dunque *vivano*, come gli esseri animati. Indubbiamente i metalli dovevano possedere, nell'epica arcaica, uno statuto privilegiato, che li rendeva più vicini alle piante, forse perché, come le radici degli alberi, nascevano sottoterra.

5. Sul concetto di nascita dei metalli assume rilievo inoltre l'*hapax* omerico ἀυτοχρόνος, da χωνεύω, “fondere”, riferito ad un pezzo di metallo grezzo, σόλος, con cui gli eroi gareggiavano durante i giochi funebri per Patroclo (*Il. XXIII* 826)²³. Il prefisso sottolinea, in questo eccezionale composto, il prender forma da sé del pezzo di metallo, che non viene ulteriormente lavorato dagli artigiani. Il che indica che la sua nascita, come quella dell'uomo, è il frutto di un processo naturale. Αυτοχρόνος è considerato “termine tecnico” da Chantraine, che lo paragona ad ἀυτόξυλος; entrambi i composti rientrano nei casi in cui il prefisso indica la coincidenza del soggetto con qualcos'altro²⁴. Nel caso particolare, il pezzo di legno o di metallo corrispondono all'oggetto nella sua interezza; in altre parole, l'oggetto prende forma naturalmente, restando in sostanza informe, materiale puro. Dunque anche qui, come per i termini analizzati in precedenza, ἀυτο- si riferisce ad un processo autoreferenziale.

Un influsso di tale concezione omerica è riscontrabile anche nei versi degli *Erga* in cui Esiodo definisce l'aratro ἀυτόγυον (433), distinguendo due tipi di aratro, quello fatto di un sol pezzo, ἀυτόγυον appunto, e quello ben commesso, πηκτόν. La distinzione appare interessante: con ogni evidenza il σόλος impiegato dai guerrieri omerici e l'aratro detto ἀυτόγυον condividono il fatto di non subire l'intervento dell'artigiano²⁵. In secondo luogo, entrambi gli oggetti presentano quella corrispondenza tra la parte e il tutto che Chantraine ha definito «identité avec autrui».

6. I concetti espressi per i metalli permangono nell'omerico ἀυτοκασίγνητος. Il semplice κασίγνητος, appartenente com'è probabile ad un sostrato

(...)). In merito alla difficoltà di traduzione del termine ἀδάμαντος, cfr. ARRIGHETTI (1998: 329-330): «È preferibile, nella traduzione, traslitterare il vocabolo greco ἀδάμαντος “adamante”, data l'assoluta incertezza riguardo al significato del termine. La traduzione più comune, “acciaio”, non sembra avere alcuna giustificazione obiettiva (...)». WEST (1966: 215) ipotizzava: «It may be a pre-Iron Age word for iron, coined at the time when iron was known only by rumour, and maintaining itself as the metal of the gods, never being identified with σίδηρος».

²³ Σόλος è stato accostato all'itt. *šulai*, “piombo”; CHANTRAINE (1968, s.v. σόλος), lo definisce: «‘masse de métal’, notamment de fer, ‘météorite’».

²⁴ Cfr. CHANTRAINE (1968, s.v. ἀυτόξυλος).

²⁵ Per un commento cfr. WEST (1966: 378).

non ionico della lingua epica, viene interpretato in genere come: “colui che è nato insieme”. In particolare Michel Lejeune ha ravvisato nel miceneo *kasikono*, “compagno”, un possibile termine di confronto e ha ipotizzato un rapporto tra la preposizione *κασι-* e l'ittita *kati*, che ha valore comitativo²⁶. *Κασίγνητος* è impiegato, com'è noto, in Omero sia per i fratelli sia per i cugini dal lato paterno, il che trova conferma nell'uso omerico di *αὐτοκασίγνητος*.

All'analisi delle ricorrenze di *αὐτοκασίγνητος*, adoperato nell'*Iliade* per i seguenti eroi: Carope fratello di Soco (XI 427); Poseidone, fratello e cognato di Era (XIV 156); Asio, fratello di Ecuba e zio materno di Ettore (XVI 718); Podarce, fratello di Protesilao (II 706); Polite fratello di Deifobo (XIII 534), non si registrano sensibili variazioni rispetto all'impiego di *κασίγνητος*. Quest'osservazione ha indotto gli studiosi a ritenere che *αὐτοκασίγνητος* non sia altro che una variante metrica di *κασίγνητος*, ricorrente sempre nella stessa posizione iniziale di verso²⁷.

Tra le ricorrenze di *αὐτοκασίγνητος* in Omero vi è però un unico caso in cui il composto è al duale, in riferimento ai gemelli Castore e Polluce, nelle parole di Elena, loro sorella comune (*Il.* III 237-238)²⁸:

Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα,
αὐτοκασιγνήτω, τῷ μοι μία γείνατο μήτηρ.

“Castore domator di cavalli e Polluce pugno forte,
fratelli miei di sangue, che una stessa madre partori con me”.

Come per *αὐτόματος* in riferimento a Menelao in *Il.* II 408 così per *αὐτοκασιγνήτω* il poeta sente l'esigenza di spiegare il composto. In quel caso la spiegazione comportava l'uso di οἶδα: ἤδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὡς ἔπονεῖτο. Lo stesso avveniva, come si è visto, per le ancelle *αὐτόμαται* di Efesto, che dagli dei avevano avuto in dono la capacità di svolgere diversi lavori: ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν (XVIII 420). Nel caso di Castore e Polluce invece l'attenzione è richiamata dal poeta sulla nascita dei gemelli. L'opinione di alcuni critici, che hanno ravvisato in *αὐτοκασιγνήτω* una volontà del poeta di sottolineare il legame matrilineare dei due fratelli, invece di

²⁶ LEJEUNE (1960: 20-26); vedi inoltre CHANTRAINE (1968, s.v. *κασίγνητος*).

²⁷ Cfr. LEJEUNE (1960: 22): «... L'examen des données homériques incline du moins à penser que *αὐτοκασίγνητος* est une formation redondante, occasionnellement appelée (en début de vers) par des raisons métriques»; GATES (1978: 54): «*Autokasígnētos* (-ē) to judge from its use in Homer, is merely a metrically convenient variant of *kasígnētos* (-ē), found in verse-initial position only», e GRIMAUDO (1996: 351, n. 9).

²⁸ Per l'impiego ricorrente nell'epica degli epiteti *ἰππόδαμος* e *πύξ ἀγαθός*, riferiti rispettivamente a Castore e Polluce, cfr. SFORZA (2001: 31-38).

quello patrilineare che *κασίγνητος* sembra suggerire in altri contesti, deriva dalla confusione di due concetti distinti: a) il legame di nascita tra Castore e Polluce e b) il loro essere nati dalla stessa madre di Elena. In entrambi i concetti assume rilievo la nascita, espressa da *γίγνομαι*, in un caso dalla seconda parte del composto, nell'altro dal verbo. È fuori discussione il fatto che *αὐτο-* nei composti non assuma il valore di riflessivo, valore che assume invece, nello stesso contesto, l'espressione *τώ μοι μία γείνατο μήτηρ*; il prefisso in *αὐτοκασίγνητω* serve quindi a sottolineare l'idea di origine. Si potrebbe tradurre il verso: "naturalmente fratelli, li generò infatti la mia stessa madre".

7. Il fatto che *αὐτοκασίγνητω* dia risalto in Omero ad un legame naturale e che sia questo il valore più importante di *αὐτο-*, coerentemente con quanto osservato per gli altri composti, lo dimostra la ripresa e l'uso che del termine fecero i poeti tragici, che coniarono *αὐτάδελφος*, quasi un calco di *αὐτοκασίγνητος*, recuperando il valore riflessivo di *αὐτο-* e facendone il centro del dramma del soggetto, diviso tra i legami naturali e la dimensione politica²⁹.

Come si è potuto osservare per *αὐτοκασίγνητω*, riferito a Castore e Polluce in Omero, il composto ricorre eccezionalmente al duale, che serve a rafforzare la corrispondenza tra la parte e il tutto, vale a dire tra un fratello e l'altro, generati "naturalmente insieme". Un concetto analogo è espresso nella tragedia dall'accumulo di composti di *αὐτο-* e di *δμο-*, talvolta al duale, e spesso insieme a *κοινός*. Esempio in tal senso è il primo verso dell'*Antigone* di Sofocle: ὦ κοινόν αὐτάδελφον Ἰσμῆνης κάρα, dove la compresenza di *κοινόν* e di *αὐτάδελφον* insieme alla sineddoche *κάρα*, serve a rafforzare l'idea di consanguineità tra Ismene e Antigone. Si è avuto modo di notare altrove come, in questo contesto, il valore di *αὐτάδελφος* corrisponda a quello dell'*αὐτοκασίγνητος* omerico³⁰.

8. Se alcuni composti di *γίγνομαι* come *αὐτογέννητα* riferito a *κοιμήματα* in *Ant.* 864 assumono il significato riflessivo di "(unioni) auto-generatrici", dove la madre genera figli per suo figlio compiendo quell'incesto che fa da sfondo all'intreccio della tragedia, è utile riflettere innanzitutto sul valore di *αὐτόχθων*, strettamente connesso all'idea del generare nell'*Agamennone* di Eschilo (536): *αὐτόχθονον πατρῶον ἔθρισεν δόμον*. Qui *αὐτόχθων*, che è un *hapax*, si riferisce al comportamento scellerato di Paride che ha determinato la rovina della casa paterna. L'idea della circolarità è insita nel ritorno alla terra, attraverso il crollo della casa in cui Paride stesso era nato. Un rapporto assai

²⁹ Un'analisi approfondita di questi temi è in LORAUX (1986).

³⁰ Cfr. SFORZA (2007: 139-143).

stretto tra nascita e morte si riscontra in tutti quei composti di αὐτο- che esprimono per così dire un andamento verticale: dal sorgere dal terreno, tipico dell'albero, fino all'abbattimento, non solo di piante, ma anche di stirpi.

L'immagine dell'*Agamennone* ha infatti richiamato alla mente di alcuni commentatori l'αὐτόπρεμνον dell'*Antigone*, che vale la pena di riconsiderare nel suo contesto (712-714)³¹:

Ὅρᾱς παρὰ ρείθρουσι χειμάρροις ὅσα
δένδρων ὑπείκει, κλῶνας ὡς ἐκσώζεται,
τὰ δ' ἀντιτείνοντ' αὐτόπρεμν' ἀπόλλυται.

“Vedi che lungo le rive dei torrenti tempestosi gli alberi che si piegano salvano i loro rami, e vengono sradicati quelli che oppongono resistenza”.

Nel sofocleo αὐτόπρεμνος è stato ravvisato un influsso dell'omerico αὐτῆσιν ῥίζησι, riferito a δένδρεα μακρά in un passo in cui però l'abbattimento degli alberi, fuor di metafora, è provocato dall'impeto di un cinghiale selvatico inviato da Artemide irata contro Oineo (*Il. IX* 541-42)³²:

Πολλὰ δ' ὅ γε προθέλυμνα χαμαὶ βάλε δένδρεα μακρά
αὐτῆσιν ῥίζησι καὶ αὐτοῖς ἄνθεσι μήλων.

“Molti alberi alti stendeva a terra, rovesci, con le radici e con la gloria dei frutti”.

L'immagine omerica dell'albero che “perisce delle sue radici sradicate” può avere certamente influenzato Sofocle, che intendeva sottolineare nella metafora la capacità di adattamento che dimostrerà Creonte alla fine del dramma rispetto all'inevitabile morte di Antigone che non si vorrà piegare³³. Tuttavia, c'è da credere che dietro l'immagine suggestiva dell'albero abbattuto riutilizzata dagli autori tragici vi sia dell'altro, a partire dalle radici evocate da Esiodo (*Theog.* 812) nella descrizione delle porte del Tartaro che sono ῥίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς, oltre che αὐτοφυής³⁴. Ne scaturisce in Sofocle l'immagine, opposta a quella esiodica, dello sradicamento degli alberi, dove è attiva l'analogia tra radici dell'albero e radici della persona in riferimento ad Antigone, protagonista del dramma, così come dietro la suggestione delle radici

³¹ Le traduzioni dell'*Antigone* sono di PADUANO (1982).

³² Il passo dell'*Antigone* è citato in rapporto ai versi dell'*Agamennone* da FRAENKEL (1950, II: 272-273).

³³ LORAU (1986: 170) traduce αὐτόπρεμνος con «périt avec ses racines».

³⁴ Cfr. *supra*.

profondamente piantate nel terreno in Eschilo è ravvisabile il richiamo alle radici di Paride, espresse da quel *πατρῷον*, che appare sottilmente riferito al *γένος* comune di Paride e di Priamo.

Per comprendere il nesso tra nascita dalla terra e abbattimento, da intendersi come ritorno alla terra generatrice, occorre riflettere sul concetto di autoctonia, strettamente legato, nel mito degli Sparti, a quello di stirpe. Gli Sparti sono detti, in uno scolio ad Euripide (*Phoen.* 818-833), *αὐτόχθονες καὶ ἀνδρεῖοι*. Il *γένος* militare degli Sparti è stato infatti generato spontaneamente dalla terra, attraverso i denti del dragone e il suo destino è di ritornare alla terra dopo uno sterminio reciproco³⁵. Non è forse un esempio di circolarità autoreferenziale? La nascita spontanea dalla terra è seguita da una radicale autoeliminazione: in altre parole la stessa stirpe nasce e muore da sé, concetto insito, come si è visto, nei composti omerici di *αὐτο-*.

9. Il carattere riflessivo della distruzione di sé e della propria stirpe trova pieno compimento nell'*Antigone*, attraverso l'impiego frequente del composto *αὐτοκτόνος*; l'esempio certamente più interessante di tale impiego è dato dai versi della tragedia riferiti al duplice fratricidio di Eteocle e Polinice (55-57):

Τρίτον δ' ἀδελφῶ δύο μίαν καθ' ἡμέραν
αὐτοκτονοῦντε τῷ τάλαιπῶρῳ μόρον
κοινόν κατειργάσαντ' ἐπαλλήλοιν χεροῖν.

“Infine in un giorno si sono uccisi tra loro i due fratelli,
e con reciproca mano hanno compiuto il comune infelice destino”.

Anche in questi versi è possibile notare l'impiego del duale e di termini che alludono al legame reciproco tra i due fratelli, come *κοινόν* ed *ἐπαλλήλοιν χεροῖν*. Di fronte alla difficoltà di traduzione di *αὐτοκτονοῦντε*, che difficilmente si può intendere come “uccidendo se stessi”, ma neppure esattamente come “uccidendosi l'un l'altro”, Jebb lo intende come «slaying with their own hands», che tuttavia non risolve la questione per noi più importante, che è stabilire se *αὐτο-* abbia in questo caso valore riflessivo o meno³⁶. Al problema ha trovato una soluzione, a mio avviso chiarificatrice, la Loraux che ha messo in luce il valore essenziale di *αὐτοκτονοῦντε*: «*Αὐτοκτονέω* fait partie de ces ‘termes rares’ auxquels Chantraine ... concède la faculté ... de désigner le ‘meurtrier d’un membre de sa famille’. Sur le fond de cette identité qui fait le *génos*, tuer quelqu’un qui est soi-même revient à se tuer (s’entre-

³⁵ Su questi temi cfr. VIAN (1963: 166-171) e VERNANT (1996).

³⁶ Cfr. JEBB (1962, III: 19-20).

tuer, et bientôt se suicider)»³⁷.

La fondamentale corrispondenza tra uccidere un membro del proprio $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ e suicidarsi concorda con il discorso fatto in precedenza sulla “circularità” dei composti di $\alpha\upsilon\tau\omicron$ - nella lingua greca, dove la nascita, la vita e la morte sono accomunati dall’essere tutti processi “naturali”, che è ciò che $\alpha\upsilon\tau\omicron$ - esprime già nell’epica arcaica. A questo si aggiunga l’idea del ritorno alla terra che ha generato l’essere vivente, espressa da Omero e poi da Eschilo per mezzo dei composti di $\alpha\upsilon\tau\omicron$ - relativi allo sradicamento dell’albero, della casa paterna e, fuor di metafora, della propria stirpe. Ciò non toglie che in Sofocle l’uccisione del proprio fratello assuma un valore nuovo, sulla base dell’analogia concettuale con il suicidio: intendendo il fratello come una proiezione del proprio sé nell’altro è infatti possibile parlare di “riflessività”³⁸.

10. La traduzione di $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\tau\omicron\nu\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon$ proposta da Jebb lega dunque il composto all’espressione duale $\acute{\epsilon}\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\upsilon\nu\ \chi\epsilon\rho\omicron\upsilon\nu$, “con mani reciproche”. La connessione delle mani con l’uccisione di un consanguineo o di se stessi è più volte ribadita nell’*Antigone*. Sofocle dice inoltre che Edipo si accecò di sua mano, $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omega\tilde{\iota}\ \chi\epsilon\rho\acute{\iota}$ (52), con un suggestivo accostamento del riflessivo $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ al composto $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$. La connessione sia di $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\tau\omicron\nu\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon$ sia di $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$ a $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$ serve a mettere in evidenza nella tragedia che l’azione delittuosa compiuta dal soggetto provoca un danno che ricade sul soggetto stesso, attraverso lo spargimento del sangue del $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$.

Un concetto analogo è inoltre espresso dal composto $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\chi\epsilon\iota\rho$, particolarmente frequente nell’*Antigone*³⁹. La connessione tra $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$ e $\acute{\alpha}\iota\mu\alpha$ in Sofocle riguarda non solo l’uccisione reciproca di Eteocle e Polinice, ma anche l’azione riflessiva in senso proprio del suicidio, in riferimento ad Emone e ad Euridice⁴⁰. Le mani sono dunque da intendersi nell’*Antigone* come un mezzo di (auto-) distruzione dei personaggi, attraverso il gesto di impugnare la spada, sia contro se stessi sia contro un consanguineo, azioni che si possono ritenere sostanzialmente equivalenti.

Al termine di questo percorso che ci ha condotti dalla sfera dell’autoreferenzialità, espressa nei composti omerici di $\alpha\upsilon\tau\omicron$ - per mezzo del suffisso $-\tau\omicron$ - che indica lo stato conseguente all’avvenuta esplicazione dell’azione, alla sfera

³⁷ LORAUX (1986: 173-174).

³⁸ Cfr. LORAUX (1986: 174): «Avec $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\tau\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$, il est clair que nous n’éviterons pas plus longtemps de reconnaître l’étonnante facilité avec laquelle la tragédie opère le glissement, du même au soi». Le implicazioni che ne derivano sono state da me analizzate in SFORZA (2007: 143).

³⁹ Cfr. LORAUX (1986: 185-196).

⁴⁰ Cfr. LORAUX (1986: 176-177 e 187).

dell'azione riflessiva, le cui conseguenze ricadono nella tragedia sul soggetto che la compie, si ricordi il significato giuridico che termini come *αὐτόχειρ* e *αὐθέντης*, che corrisponde al lat. *parricidas*, assumeranno in autori successivi. Nei due sinonimi *αὐθέντης* e *αὐτόχειρ*, quest'ultimo più prosaico e spesso impiegato dagli oratori al posto del nome dell'assassino, sia Louis Gernet sia Pierre Chantraine concordano nel ravvisare l'idea di "esecuzione materiale", il cui autore è "colui che agisce di sua mano". Scompare dunque, nel corso del V secolo, quel valore riflessivo insito nei composti tragici di *αὐτο-*, in favore dell'enfasi sul fatto che il delitto è compiuto dall'assassino "con le sue stesse mani"⁴¹.

Conclusioni

Sebbene il significato dei composti di *αὐτο-* da Omero alla prosa attica del V secolo, attraverso il passaggio per la tragedia, possa dirsi profondamente cambiato, l'ambito di interesse dei composti in questione rimane quello della soggettività, anche qualora non si verifichi una specifica affezione del soggetto.

A fronte del particolare legame con la vita che è stato individuato nell'impiego omerico di *αὐτάγρετος*, *αὐτόματος*, *αὐτοδίδακτος* e *αὐτοκασίγνητος*, tutti caratterizzati dal suffisso *-τος*, nella tragedia che pure riprende in *αὐτάδελφος* il sinonimo omerico *αὐτοκασίγνητος*, si riscontra uno sviluppo, in termini spesso riflessivi, del polo opposto, quello della morte. Sofocle riproponendo infatti con *αὐτόπρεμνος* il concetto di radici, espresso già dall'eschileo *αὐτόχθων*, e dall'immagine omerica dell'albero abbattuto, ricava il senso traslato di sradicamento del soggetto, che è portato ad agire contro le sue stesse origini e quindi contro se stesso. Si è persa, nel linguaggio tragico, quell'autonomia vitale che caratterizzava termini come *αὐτόματος*, in favore di un'azione specifica che il soggetto compie e le cui conseguenze ricadranno, prima o poi, sul soggetto stesso.

La persistenza dello stato conseguente all'azione espressa dal composto non è quindi scomparsa nella tragedia, ma appare spostata grammaticalmente dall'individuo alle sue azioni. Mentre infatti il pensiero, il movimento e la nascita indicano processi naturali intransitivi, l'uccisione transitivo-riflessiva espressa nella lingua tragica dai composti di *αὐτο-* ha come inevitabile conseguenza, con lo spargimento di sangue, un'alterazione irreversibile dello stato di chi compiendo l'azione diviene omicida.

⁴¹ Cfr. CHANTRAINE (1968, s.v. *αὐθέντης*), e GERNET (1964: 29-50); ulteriore bibliografia è in LORAUX (1986: 185-187).

Il carattere più propriamente riflessivo dell'accezione di "omicida" in Sofocle trova espressione nei casi in cui αὐτόχειρ e αὐθέντης si riferiscono al suicidio. Ma anche in tutti gli altri casi l'azione, su cui è concentrato il valore del composto, ricade e si conclude nell'ambito del soggetto. Così pure i termini che sottolineano la consanguineità all'interno dello stesso gruppo familiare adombrano l'idea dello spargimento di sangue, che provoca un ritorno del soggetto alle proprie origini in una parabola auto-distruttiva.

Bibliografia

- ARRIGHETTI, G. (1998), *Esiado. Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino.
- BELARDI, W. (1990), *Poesia e onniscienza tecnica e insegnamento nella Grecia arcaica e nell'Iran zoroastriano*, in ID., *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Bonacci, Roma, pp. 219-236.
- CALZECCHI ONESTI, R. (1950), *Omero. Iliade*, Einaudi, Torino.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Klincksieck, Paris.
- CLARKE, M.J. (1999), *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Clarendon, Oxford.
- D'AGOSTINO, B. (2001), *Lo statuto mitico dell'artigiano nel mondo greco*, in «AION(archeol)», n.s. 8, pp. 39-44.
- DELBRÜCK, B. (1897-1900), *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, Teubner, Strasburg.
- FRAENKEL, E. (1950), *Agamemnon. Aeschylus*, Clarendon, Oxford.
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1970), *Dédale et Talos. Mythologie et histoire des techniques*, in «Revue Historique», 243, pp. 281-296.
- (1975), *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, F. Maspero, Paris.
- GATES, H.P. (1978), *Kinship Terminology in Homeric Greek*, University Microfilms International, London-Michigan.
- GERNET, L. (1964), «Αὐθέντης» et «Parricidas», in *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Sirey, Paris, pp. 29-50.
- GRIMAUDO, S. (1996), *Κασίγνητος καὶ ὄπατρος. Su alcuni aspetti della consanguineità in Omero*, in «Orpheus», 17, pp. 348-358.
- HOEKSTRA, A. (1984), *Omero. Odissea, IV*, Lorenzo Valla, Milano.
- JEBB, R.C. (1962), *Sophocles. The Plays and Fragments*, Servio Publishers, Amsterdam.

- LAZZERONI, R. (1998), *Il poeta come mediatore fra uomini e dei. Preistoria di un epiteto greco*, in ID., *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari, pp. 96-119.
- (1990), *La diatesi come categoria linguistica: studio sul medio indoeuropeo*, in «Studi e Saggi Linguistici», 30, pp. 1-22.
- LEJEUNE, M. (1960), *Hittite kati-, grec $\chi\alpha\sigma\tau$ -*, in «Bulletin de la Société de Linguistique», 55, pp. 20-26.
- LISSARRAGUE, F. (2005), *Efesto meccanico, la fucina e il banchetto*, in LO SARDO (a cura di), *Eureka! Il genio degli antichi*. Catalogo della mostra (Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 11 luglio 2005 - 9 gennaio 2006), Electa, Napoli, pp. 68-72.
- LORAUX, N. (1986), *La main d'Antigone*, in «Metis», 1, pp. 165-196.
- MUSTI, D. (2000), *L'automatismo in Omero. Note sulla decorazione dello scudo di Achille*, in REVERDIN, O. (ed.), *Homère chez Calvin. Figures de l'héllénisme à Genève. Mélanges Olivier Reverdin*, Association Hellas et Roma, Genève, pp. 401-409.
- PADUANO, G. (1982), *Tragedie e frammenti di Sofocle*, UTET, Torino.
- PELLIZER, E. e TEDESCHI, G. (1990), *Semonides. Testimonia et Fragmenta*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- PUGLIARA, M. (2000), *Le creature animate della fucina di Efesto: i cani, Talos e la sirena. Espedienti e modi per la rappresentazione degli 'automi' del mito nelle attestazioni letterarie e iconografiche*, in «Rivista di Antichità», 9, pp. 43-63.
- (2003), *Il mirabile e l'artificio: creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- (2005), *Gli automi nel mito gli automi nella scienza*, in LO SARDO (a cura di), *Eureka! Il genio degli antichi*. Catalogo della mostra (Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 11 luglio 2005 - 9 gennaio 2006), Electa, Napoli, pp. 56-67.
- ROMAGNO, D. (2002), *Diatesi indoeuropea e verbi di movimento greci: alcune considerazioni sull'intransitività*, in «Archivio Glottologico Italiano», 87, pp. 163-174.
- SETTIS, S. (2005), *Archeologia delle macchine*, in LO SARDO (a cura di), *Eureka! Il genio degli antichi*. Catalogo della mostra (Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 11 luglio 2005 - 9 gennaio 2006), Electa, Napoli, pp. 28-37.
- SFORZA, I. (2001), *I Dioscuri tra letteratura ed epigrafia: VIII-VI sec. a.C.*, in «Studi e Saggi Linguistici», 39, pp. 31-63.
- (2002), *Varius multiplex multiformis. Sullo statuto ambiguo di alcuni eroi nell'epica arcaica*, in «Studi Classici e Orientali», 48, pp. 23-52.
- (2007), *L'eroe e il suo doppio: uno studio linguistico e iconologico*, Edizioni ETS, Pisa.
- SISSA, G. (1997), *La génération automatique*, in CASSIN B. e LABARRIERE J.-L. (eds.), sotto la direzione di Romeyer Dherbey G., *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, Paris, pp. 95-111.

VERNANT, J.-P. (1996), *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, in «Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique», La Découverte, Paris, pp. 19-47.

VIAN, F. (1963), *Les origines de Thebes. Cadmos et les Spartes*, Klincksieck, Paris.

WEST, M.L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Clarendon Press, Oxford.

