

IL MITO DI BUTES: UN CASO PARADIGMATICO DI “SINCRETISMO”?

Alessia D’Aleo - Roma

Il fenomeno coloniale arcaico ha costituito, per la storia dei popoli del Mediterraneo, il momento di genesi di quelle forze che definirono la storia culturale delle popolazioni coinvolte¹. Proprio durante il periodo della colonizzazione i Greci entrarono in contatto con i paesi del Mediterraneo e del Mar Nero sviluppando la coscienza di una comune grecità² e l’esigenza di legittimare la propria presenza in territori anellenici. A tale scopo e come strumento per la definizione dell’identità è intervenuto, agendo sul piano religioso, l’uso del mito di fondazione³. Si può dedurre, quindi, che nei contesti coloniali del Mediterraneo arcaico la religione giocò un ruolo fondamentale nei processi di interazione tra colonizzatori ed autoctoni⁴.

Pertanto proponiamo, in questa sede, una riflessione sull’apporto che un’analisi storico-religiosa dei dati forniti dai contesti coloniali del Mediterraneo arcaico può dare, arricchendo ancora il panorama degli studi sulla colonizzazione arcaica, ponendo nuovi interrogativi e facendo luce sulle sue complesse dinamiche.

Essendo impossibile condurre una simile analisi in termini generali, perché ogni realtà geografica interessata dalla colonizzazione arcaica si è sviluppata in maniera diversa a seconda delle popolazioni coinvolte, abbiamo scelto di isolare il caso di una fondazione della Sicilia nord-occidentale: Lilibeo, l’odierna Marsala⁵, particolare scenario di incontri tra popolazioni diverse. Infatti al confine di territori abitati da popolazioni locali, Elimi in questo caso, si stabilirono sia Greci che Fenici. A seguito dello stanziamento di questi ultimi, prese forma, in questa zona, una realtà culturale originale, non più definibile in assoluto greca, fenicia o indigena, ma mista, in cui non sono più distinguibili i singoli *ethne*, ma piuttosto ‘interazioni culturali multietniche’⁶.

Il noto racconto di fondazione di Lilibeo, ovvero il mito dell’eroe Butes, descrive, a nostro avviso, un contesto storico-religioso caratterizzato proprio da questa interazione culturale. Se siti come Lilibeo, o ancora Mozia, Solunto, ed Erice nella zona elima,

¹ Alcuni argomenti trattati nel presente articolo hanno offerto lo spunto per un intervento dal titolo “*Butes in Eryx: the construction and religious interpretation of an ‘oikistes’ between Hellenes, Phoenicians and natives*” al convegno: *Interpretatio romana/graeca/indigena. Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung. Internationale Konferenz, Universität Osnabrück (9-11 September 2010)*.

² Nippel 1996, 166.

³ Mazza 2006, 3.

⁴ Si pensi ai culti di natura profondamente sincretica in alcuni celeberrimi santuari coloniali, ad esempio nel santuario di Venus sulla rocca di Erice. Come è noto, il culto di Venus si è sovrapposto al culto di una dea elima, in seguito al culto dell’Astarte fenicia e dell’Aphrodite greca. De Vido 2006, 153.

⁵ Lilibeo, centro di enorme importanza strategica, fu la sede in cui si trasferì la popolazione di Mozia dopo l’assedio e la distruzione subiti nel 397 a.C. da parte di Dionisio I di Siracusa. Dal punto di vista storico-religioso si deve presupporre che i culti locali abbiano in generale continuato le tradizioni e le forme moziesi, anche se il materiale archeologico è ridotto per le difficoltà dell’indagine archeologica che pone il sito. Marconi-Bovio 1961 s.v. Lilibeo; De Vido 1991 s.v. Lilibeo; Ribichini - Xella 1994, 62.

⁶ Bonnet 2006, 216.

fondazioni anelleniche, sono stati interessati dal fenomeno mitopoietico greco, evidentemente rientravano 'nell'orizzonte ideale delle tradizioni greche'⁷. Questo fenomeno dimostra che un'analisi storico-religiosa di tale materiale mitico può contribuire allo studio delle interazioni culturali nel contesto coloniale della Sicilia, considerato soprattutto che la mitologia costituisce il prodotto di una stratificazione storica, sociale e culturale⁸ di una società.

Dunque possiamo domandarci quale operazione culturale abbiano compiuto i Greci entrati stabilmente in contatto con Fenici ed indigeni e come si sia sviluppato il processo mitopoietico quando la classe aristocratica greca si trovò a confrontarsi con governanti locali e soprattutto con altri popoli colonizzatori. Ponendo, poi, l'attenzione sul modo in cui il mito greco ha connotato eroi anellenici e descritto paesaggi geografici coloniali, possiamo dedurre la tipologia del rapporto instauratosi tra colonizzatori e autoctoni o almeno quella che si intendeva fondare attraverso il mito. Essendo il mito una forma di produzione della religione, lo studio attento di questo può fornire dati per una riflessione sul ruolo della componente religiosa nel rapporto tra i popoli coinvolti nella colonizzazione, Fenici ed Elimi in questo caso.

La tradizione che connette l'eroe Butes alla fondazione di Lilibeo è riportata dai due grandi autori di età ellenistica che hanno operato raccolta e riordino del materiale mitico greco: Apollodoro⁹ e Apollonio Rodio¹⁰.

Il contesto mitico è la spedizione degli Argonauti sulla rotta del ritorno dalla Colchide. L'episodio è collocato tra il passaggio attraverso il mare delle Seirenes e lo stretto di Skylla e Charybdis e la successiva descrizione delle vacche di Helios in Thrinakie. Butes, argonauta di origine ateniese, è l'unico a cedere al canto delle Seirenes. Gettatosi in mare, sarebbe andato incontro a morte sicura se non fosse stato per l'intervento di Aphrodite, 'la dea che governa Erice'¹¹. Questa, mossa a pietà, lo salva e lo fa stabilire a Lilibeo¹².

La rotta del ritorno degli Argonauti ricalca quella di Odysseus dopo la partenza dall'isola di Kirke. Dato il 'carattere odissiaco'¹³ del quarto libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, la fonte più ricca di dettagli a riguardo, non poche saranno le assonanze che riscontreremo tra i due racconti di viaggio ed i loro protagonisti.

L'eroe protagonista dell'episodio, Butes¹⁴, è detto figlio di Teleon nelle fonti sopra citate¹⁵ ed è di origine attica, in quanto definito cecropide nel catalogo degli Argonauti¹⁶. Solo Igino riporta anche il nome della madre: Zeuxippe¹⁷, figlia di Erydanos, fiume attico.

⁷ Giangiulio 1983, 799.

⁸ Brelich 1977, 13.

⁹ Apollod. I 9, 25.

¹⁰ Ap. Rhod. IV 912-919.

¹¹ Ap. Rhod. IV 917. Trad. di Livrea 1973.

¹² Igino nella *Fabula* 14 riporta la stessa versione, traducendo il nome della dea che soccorre Butes con Venus.

¹³ Paduano 1999, 8.

¹⁴ Wernicke s.v. Butes; Engelmann s.v. Butes.

¹⁵ Apollod. I 9,16; Ap. Rhod. I 95; Hyg. *Fab.* 14.

¹⁶ Ap. Rhod. I 95-96: Τοῦ δ' ἐπὶ Κεκροπίθην ἄρηιος ἤλυθε Βούτης, παῖς ἀγαθοῦ Τελέοντος; Val. Fl. *Arg.* I 394.

¹⁷ Hyg. *Fab.* 14, 9, 1: *Butes Teleontis et Zeuxippes Eridani fluminis filiae filius ab Athenis.*

Mentre la tradizione raccolta nell'*Etymologicum Magnum*¹⁸ e da Eustazio¹⁹, nel commento all'Iliade, lo indica come figlio di Poseidon.

La tradizione attica conosce un altro Butes figlio di Zeuxippe, con cui è possibile confonderlo. Si tratta del figlio del re di Atene Pandion e di Zeuxippe, sorella della naiade Praxithea, quindi il fratello di Prokne, Philomela ed Erechtheus²⁰. Questo Butes è l'epónimo capostipite di due importanti famiglie sacerdotali dei Butadi e degli Eteobutadi, che nell'Eretteo erano addetti al culto di Poseidon e di Athena Poliade²¹.

In merito a questa tradizione U. von Wilamowitz ritiene che i due personaggi di nome Butes non siano connessi, ma che il secondo sia stato inserito nella saga degli Argonauti nel V sec. a.C. quando Atene aveva intrapreso rapporti di alleanza con la città elima di Erice, della quale il figlio di Butes è il fondatore eponimo con Aphrodite²², in un periodo politico in cui era necessario legittimare una presenza attica nella zona elima²³.

Ugualmente P. Händel ritiene che una tradizione più tarda abbia inserito un personaggio di origine ateniese all'interno della saga argonautica e che inoltre questo sia stato abbastanza presto identificato con una divinità pastorale siciliana, un *Hirtengottheit*, dato il significato greco del nome dell'eroe: Βούτης, pastore di buoi. L'identificazione sarebbe stata probabilmente fatta da Timeo²⁴, la cui testimonianza possiamo leggere attraverso Diodoro Siculo, che presenta però Butes come un re indigeno²⁵.

Infine, concorde con quest'ultima identificazione è F. Vian che sostiene, nel commento al IV libro delle *Argonautiche*, che la tradizione riguardo a Butes dovrebbe essersi formata nel V sec. a.C. Butes doveva essere in origine, secondo questo studioso, un pastore di buoi siciliano, che amò Aphrodite Erykine. Quando Segesta, da cui dipendeva il santuario della dea, divenne alleata di Atene (454-453 a.C., e poi nell'occasione della spedizione in Sicilia²⁶), l'eroe indigeno sarebbe stato intenzionalmente confuso con l'epónimo degli Eteobutadi, e il mito degli Argonauti avrebbe fornito un comodo mezzo per motivare l'arrivo in Sicilia di un eroe ateniese²⁷.

Dunque un eroe di origine ateniese²⁸, il cui nome evoca una divinità indigena, dopo esser stato salvato da Aphrodite, fonda Lilibeo, città storicamente fenicio-punica, e dalla

¹⁸ *Etym. M.* s.v. *Boutides*: Οὐτώ Βούτης, Βούτου, Βουτίδης, τοῦ Ποσειδῶνος υἱός.

¹⁹ Eust. ad Hom. *Il.* p. 13, 44 (= Hes. Fr. 223 M.-W.): Βούτης υἱός Ποσειδῶνος, ὡς Ἡσίοδος ἐν Καταλόγῳ.

²⁰ Apollod. *III* 14, 8-15, 1.

²¹ Scarpì 1996, 607.

²² Diod. *IV* 23, 2; *IV* 83, 1; Schol. Theocr. 15, 100; Hyg. *Fab.* 260; Serv. ad *Aen.* I 570, V 24.

²³ Wilamowitz-Moellendorff 1924, 180-181.

²⁴ Händel 1954, 123.

²⁵ Diod. *IV* 23, 2.

²⁶ Thuc. *VI* 46.

²⁷ Vian 1981, 40 sgg.

²⁸ Citiamo per completezza l'interpretazione di E. Ciaceri, che si discosta da quelle sopra riportare. Secondo lo studioso l'eroe del mito di fondazione sarebbe il capostipite della famiglia sacerdotale ateniese volutamente poi interpretato dai Segestani come Filippo Butacide (Her. *V*, 47), il crotoniate che aveva seguito Dorieo nella spedizione in Sicilia del 510 a.C. La sovrapposizione sarebbe avvenuta per legittimare la richiesta di aiuto fatta ai Greci da parte dei Segestani contro Selinunte e Siracusa nel 454/3 a.C. (IG I² 19) (Ciaceri 1911, 48-49). Per una lettura critica dell'opera di Ciaceri Giammellaro 2008, 60-61.

sua unione con la dea greca nasce Eryx, eponimo di una nota città elima e del luogo di un celeberrimo santuario dedicato ad Aphrodite. L'episodio è legato da Apollonio Rodio e da Apollodoro al tempo in cui la Sicilia era ancora Thrinakie, ma più in generale il racconto si trova all'interno di un sistema cronologico ben preciso, prima della guerra di Troia²⁹, dal momento che molti 'Argonauti risultano padri degli eroi giunti a Troia'³⁰. Quale nesso c'è allora tra Aphrodite (detta Kypris in Apollonio³¹), l'argonauta e la sua collocazione a Lilibeo? Si potrebbe notare che nella narrazione dell'episodio non vi è alcuna menzione dei Fenici o riferimento ad elementi orientali ad indicare almeno il carattere anellenico della fondazione.

Una riflessione sulla morfologia dell'eroe Butes e sulla toponomastica del luogo possono, a nostro avviso, fornire una chiave di lettura del mito e dei rapporti che fonda tra mondo greco e non-greco.

Il racconto della vicenda di Butes, che non resiste al canto delle Seirenes, è costruito, come è evidente³², sul modello omerico del dodicesimo canto dell'*Odissea* (vv. 39 sgg., 166 sgg.). Al contrario però del valoroso e astuto Odysseus, che con uno stratagemma riesce a sentire il canto delle Seirenes senza farsene catturare, Butes cede alla tentazione, andando incontro ad una morte certa, se non fosse per la compassione di Aphrodite che lo salva e successivamente a lui si unisce.

È stato notato da von Wilamowitz, da Händel, e sulla stessa linea anche da E. Livrea, che il rapporto tra Aphrodite e Butes ricorda la vicenda del personaggio di Adonis³³ ed Aphrodite³⁴. È possibile, in effetti, a nostro avviso, rintracciare degli "aspetti orientali" nella caratterizzazione di Butes, che ne giustifichino l'accostamento ad Aphrodite alla luce anche della storia del santuario di Aphrodite Erykine, il cui culto, come è noto, si è sovrapposto a quello di una divinità locale, e al successivo culto di Astarte³⁵ fenicia.

Butes cede al canto delle Seirenes, cede alla passione, e sopravvive unicamente grazie all'intervento della dea, che lo protegge e lo salva, regalandogli inoltre una nuova sede in cui vivere da re accanto a lei. Esattamente l'opposto del protagonista del modello del racconto che Apollonio pare seguire, Odysseus, eroe 'astuto in modo esemplare'³⁶ tanto da escogitare un trucco per ascoltare le Seirenes senza esserne ucciso³⁷. Facciamo notare, poi, un elemento che ritornerà in sede di confronto con altri miti dai connotati orientali, la presenza e l'importanza dell'elemento musicale connesso con la minaccia di morte, poiché musica e canto sono, in questo caso, la minaccia per la vita di Butes. Infine, l'ultimo

²⁹ Si pensi alla scena del passaggio della nave di fronte al monte Pelion. Insieme a dèi e ninfe, osservano lo spettacolo degli eroi in navigazione anche Cheiron e la moglie con in braccio il piccolo Achilleus. Ap. Rhod. I 547-558. Su impostazione cronologica delle *Argonautiche* Caneva-Tarenzi 2007.

³⁰ Caneva-Tarenzi 2007, 85.

³¹ Ap. Rhod. IV 918.

³² Come nota anche Händel 1954, 121.

³³ Theocr. I 109 definisce Adonis un pastore.

³⁴ Wilamowitz-Moellendorff 1924, 180; Händel 1954, 123; Livrea 1973, 266.

³⁵ Prova ne è un'iscrizione punica del III-II sec. a.C. adesso perduta, ma che sussiste in copia, che menziona Astarte 'rk (Astarte di Erice). Bonnet 1996, 116.

³⁶ Brelich 1958, 256.

³⁷ Hom. *Od.* XII 184-200.

elemento, che riteniamo utile isolare per concludere l'esame delle caratteristiche dell'eroe, è la sua totale passività. È amante di Aphrodite solo perché la dea lo sceglie, e decide di generare da lui un re che la onorerà con un tempio che la storia renderà celebre, ma Butes sembra, all'interno di questo doppio mito di fondazione - di Lilibeo, appunto, e del santuario ericino - una 'pâle figure'³⁸.

Gli studi di S. Ribichini sull'*interpretatio graeca* delle divinità fenicie si sono concentrati soprattutto sul mito greco di Adonis³⁹. Lo studioso, analizzata la morfologia dell'eroe, ha concluso che non si tratta di un eroe/dio fenicio inserito all'interno della tradizione e della pratica culturale greca, ma di un eroe dai 'connotati orientali'⁴⁰, anzi, fenici. Adonis, il "Signore" delle genti fenicie, sintetizza, all'interno della mitologia greca, con la sua specifica morfologia 'una determinata immagine del mondo culturale e religioso realizzato da una cultura diversa da quella greca a Cipro e sulle coste della Siria-Palestina'⁴¹. Tra gli aspetti orientali che Ribichini rintraccia all'interno del mito greco di Adonis, hanno attirato la nostra attenzione la caratteristica di amante passivo⁴², come anche il rapporto con la musica, un rapporto 'decisamente negativo'. Difatti sono le Musai⁴³ le dirette responsabili della sua morte⁴⁴, 'poiché la magia del loro canto toglie all'eroe ogni possibilità di vincere il cinghiale'⁴⁵ in cui, in altre varianti⁴⁶, 'si sarebbe trasformato il dio musicista (n.d.c. Apollon) per uccidere l'eroe'⁴⁷. Allo stesso modo Butes 'con il cuore incantato da quella voce armoniosa'⁴⁸ sarebbe giunto a morte sicura, dal momento che le 'Seirenes lo avrebbero privato del ritorno'⁴⁹.

Dal punto di vista culturale, ci sembra utile sottolineare un'ulteriore connessione con l'orizzonte religioso orientale, o meglio fenicio. Butes, come detto sopra, è padre di Eryx, eponimo della sede del santuario dedicato al culto di Astarte/Aphrodite Erykine, famoso nell'antichità per la sua ricchezza e per la *hierodulia*⁵⁰ (prostituzione sacra), praticata nei grandi santuari di Astarte⁵¹, come a Sicca in Africa, a Kition a Cipro, e durante le Adonie a Biblo, come sembra attestato dalle fonti classiche⁵².

³⁸ Dubourdieu 1990-1991, 101.

³⁹ Eroe greco di difficile interpretazione, l'analisi del quale ha interessato a lungo gli studi di storia delle religioni. Piccaluga 1977.

⁴⁰ Ribichini 1981a.

⁴¹ Ribichini 1981b, 45.

⁴² Ribichini 1981b, 81.

⁴³ La tradizione racconta anche di una rivalità e di una gara di bravura tra Seirenes e Musai, vinta da queste ultime, Paus. IX 34, 3.

⁴⁴ Lyc. 831-832, Schol. Lyc. 831.

⁴⁵ Ribichini 1981b, 78.

⁴⁶ Phot. *Bibl.* 190, 146b-147a.

⁴⁷ Ribichini 1981b, 79.

⁴⁸ Ap. Rhod. IV 914.

⁴⁹ Ap. Rhod. IV 916.

⁵⁰ Diod. IV 83; Strab. VI 2, 5.

⁵¹ Grottanelli 1981, 128-129; Ribichini - Xella 1994, 31-33, 74-79.

⁵² Luc. *De Dea Syria* VI 7. Nel caso di Biblo in verità sembra trattarsi di prostituzione limitata alla festa di Adonis (come è chiamata nelle fonti classiche), e non di prostituzione templare come è stato ipotizzato per gli altri santuari. Per un'analisi complessiva della questione Ribichini 2004.

Infine, A. Dubourdieu, in uno studio sui legami tra Eryx-Butes-Aphrodite e la regalità siciliana, ha voluto leggere nel rapporto tra la dea e Butes un nesso di fedeltà di tipo ierogamico, unione tra regalità e divinità, che rispecchierebbe un modello di sovranità ereditato dall'Oriente, e presente in forma debole in Butes, il cui prestigio, però, pare essersi riversato sul figlio Eryx⁵³.

Uno sguardo di insieme su tutti questi dati sembra far riscoprire la natura fenicio-punica della fondazione di Lilibeo, che a prima vista sembrava nascosta. Non si intende qui dimostrare che Butes rappresenti un eroe fenicio, o addirittura sia un'ulteriore *interpretatio* di Adonis, ma soltanto che la tradizione greca ellenistica, pur non facendo cenno esplicito alla presenza fenicio-punica, ha attribuito connotati orientali e, se vogliamo, addirittura fenici, all'eroe protagonista della storia, adoperando un sistema di riferimenti e citazioni che sicuramente ad un greco dovevano apparire espliciti, data anche la fugacità della menzione del mito all'interno del racconto.

Se dal rapporto di Butes con Aphrodite/Astarte abbiamo dedotto i connotati orientali della tradizione sulla fondazione di Lilibeo, rimangono ancora da indagare le varianti del mito che legano Butes ad Eryx. Questi due eroi, presentati da alcune fonti come padre e figlio, in altre risultano entrambi figli di Poseidon⁵⁴.

Per quanto riguarda il rapporto dei due eroi con Poseidon, D. Musti ritiene che, essendo Eryx un pastore, interessato alle vacche di Herakles, quindi un 'pastore di buoi', un *boutes*, 'si verifica una certa intercambiabilità tra Butes ed Eryx, riflesso mitico dello stretto legame avvertito tra Lilibeo ed Erice'⁵⁵. Ma il legame con Poseidon non sembra ridotto solo alla comune discendenza dal dio che certe tradizioni attribuiscono loro. Come già aveva notato Musti⁵⁶, nel catalogo degli Argonauti riportato da Apollonio, Butes è affiancato, in quanto rappresentante della componente attica, da Phalereus⁵⁷, l'eroe eponimo del porto di Atene, collegato quindi in qualche modo col mare. Aggiungiamo noi, a suffragare tale rapporto, la notizia dell'esistenza, a partire almeno dal IV sec. a.C., all'interno del porto Falero di Atene di un santuario nel quale i Fenici del luogo avevano assunto un sacerdote locale di Poseidon per i loro culti⁵⁸. La notizia dimostra che Greci e Fenici avevano la stessa venerazione per divinità marine, e che, allo stesso modo in cui sappiamo che i Greci conducevano delle operazioni di *interpretatio* di divinità fenicie, per farle rientrare all'interno della loro sfera di controllo, così sembra che anche i Fenici in terra greca cercassero luoghi di culto affini ai loro, attraverso una medesima operazione di *interpretatio*, meno semplice, a volte, da cogliere da parte nostra, a causa della scarsezza di fonti scritte in merito.

Riguardo alla caratterizzazione dell'eroe del quale abbiamo ora parlato, l'eventuale legame con Poseidon, che riguarderebbe anche Eryx per evidenti legami storico-culturali,

⁵³ Su rapporti tra Butes e ierogamia come modello di legittimazione della sovranità locale di matrice orientale Dubourdieu 1990-1991; Cusumano 1997-1998, 751.

⁵⁴ Eryx risulta figlio di Poseidon in: Apollod. II 5,10; Schol. Lyc. 866; Serv. *Aen.* I 570; V 24. Butes è detto figlio di Poseidon in *Etym. M.* s.v. *Boutides*; Eust. ad Hom. *Il.* p.13, 44 (= Hes. Fr. 223 M.-W.).

⁵⁵ Musti 1996, 337.

⁵⁶ Musti 1996, 337 n. 1.

⁵⁷ Ap. Rhod. I 96.

⁵⁸ Dion. Hali. *De Dynarco* X 24; Baslez 1986, 291.

potrebbe offrire un ulteriore spunto per individuare elementi che collegherebbero all’ambiente fenicio-punico se ricordiamo anche che Butes ed Eryx, come sono parimenti legati da alcune tradizioni a Poseidon, così sono connessi al santuario di Astarte/Aphrodite Erykine, nota anche per esser protettrice dei naviganti. D’altronde, come scrive Ribichini, sembra ovvio constatare la centralità del ruolo assunto dalle divinità marine per un popolo che ebbe nel Mar Mediterraneo uno dei tramiti principali per confrontarsi con gli altri popoli⁵⁹.

Sono ipotesi formulate sulla base dell’esame di documenti, necessariamente, di natura diversa, e seguendo connessioni che la tradizione greca, soprattutto tarda, lascia solo intuire. Lungi dal pretendere di arrivare a conclusioni certe, riteniamo comunque utile valutare tutti gli spunti di riflessione che la tradizione greca offre e che contribuiscono a delineare il profilo di quei Fenici che di sicuro entrarono in contatto con la sfera religiosa greca.

Passando alla tradizione che riconosce in Butes, re indigeno, il padre di Eryx, sembra opportuno fare qualche considerazione in merito al riferimento all’elemento animale, caratteristica che sembra accomunare i due eroi. L’elemento animale costituito dal riferimento ai bovini ricorre in più casi, nelle fonti greche, all’interno di rappresentazioni del mondo indigeno in rapporto a figure anelleniche. Nota M. Giangiulio che ‘sembra significativo che il bovino Eryx, figlio, in una parte della tradizione, di un Butes, potesse esser chiamato *tauros*⁶⁰ nella tradizione riportata da Licofrone (v. 866): ἤξει δε ταύρου γυμνάδας κακοξένους πάλης κονίστρας⁶¹. Tale elemento bovino è presente in altri due casi all’interno della tradizione qui analizzata, sempre in rapporto al contesto indigeno. Innanzitutto, all’interno del toponimo stesso Lilibeo, *Lilybaion* in greco. Secondo l’opinione di Musti, al di là dell’originale etimologia del toponimo, che potrebbe essere di origine orientale (è stata avanzata l’ipotesi dell’origine semitica di Lilibeo, quale *Līlī-bait*, o *Līlīθ ‘rabbaθ’ baiθā*: casa di Aphrodite o Aphrodite signora del santuario⁶²), in un momento successivo, all’interno della coscienza dell’elaborazione erudita si sarebbe portata a termine una riflessione greca sul toponimo Lilibeo che doveva tenere presenti le testimonianze sulla fondazione della città e i suoi contatti con Erice. Pertanto, secondo Musti, il toponimo *Lilybaion* doveva suonare ad un greco come un composto di *-baion*, che in greco, in alternanza con *-boion*, è presente in nomi composti con il sostantivo bue (*bous*): si pensi a *Hekatombaia/Hecatomboia*, la festa che include il sacrificio di buoi⁶³. Dunque, si può concludere che una possibile interpretazione del toponimo *Lilybaion* sia quella di un composto aggettivale di *Lilybe* e *baion*, presente all’interno di un mito che associa Aphrodite/Astarte a Butes (il bovino, appunto). Legati a loro volta ad Eryx, che sarebbe in qualche modo come ‘il frutto dell’incontro tra elementi di cultura semitica (Aphrodite/Lilith) e un elemento di cultura locale, identificato negli allevamenti bovini’⁶⁴. Il

⁵⁹ Ribichini 1995, 343.

⁶⁰ Giangiulio 1983, 807.

⁶¹ Anche Schol. Lyc. 866.

⁶² Per la storia dell’interpretazione del toponimo Nenci 1988, 322-323, n. 16; Musti 1996, 337-338.

⁶³ Musti 1996, 338-339.

⁶⁴ Musti 1996, 340. Inoltre Panessa 2003, 988.

mito di Aphrodite e Butes appare, secondo Musti, come un calco mitografico eseguito su una denominazione greca che assume l'aspetto di una *interpretatio graeca*⁶⁵.

Ci sembra utile a questo punto tornare al contesto del racconto di Apollonio Rodio, ed al suo schema cronologico. L'episodio, come anticipato sopra, è inserito all'interno di una cronologia mitica precisa. Il racconto di fondazione di Lilibeo precede il racconto della circumnavigazione e descrizione dell'isola della Thrinakie⁶⁶, ormai, al tempo di Apollonio, identificata con l'antico nome della Sicilia⁶⁷.

Secondo G. Paduano, questa parentesi descrittiva è una ripresa di un luogo omerico (*Od.* XII 127-141), 'ma ridotto ad un rapido momento descrittivo'⁶⁸ arricchito dalla ripresa del canone pastorale teocriteo per la descrizione della distribuzione e della gerarchia delle mansioni della pastorizia⁶⁹. Data la complessità del tessuto cronologico mitico del racconto di Apollonio, e del sistema di rimandi interno, ci sembra piuttosto che si tratti di un utilizzo del mito con doppia funzione: da un lato, si pone la fondazione di Lilibeo in relazione ad un periodo ancestrale della storia dell'isola siciliana, dall'altro, si dà una descrizione di un luogo talmente adatto alla pastorizia, da fare apparire l'episodio quasi una sorta di racconto di fondazione della pastorizia sicula stessa. Sembra che Apollonio stia fornendo i dati per ultimare la connotazione di quegli indigeni siciliani di cui poco prima aveva raccontato le gesta, e cioè dell'eroe Butes che fonda *Lilybaion*, padre di Eryx, pastore che ruberà i tori di Herakles.

Come commenta Vian, il periplo degli Argonauti a partire da Eea (terra di Kirke) si presenta prima di tutto come un commento dell'*Odisea*, in cui il poeta aggiunge il contributo degli storici (Timeo), miti locali ed esegesi omerica⁷⁰. Ancora, come ritiene S. Caneva, nel suo studio sul lavoro sul mito in Apollonio Rodio, non si tratta di puro stile e sfoggio di erudizione, ma di un'operazione culturale molto più articolata con la quale 'la sistemazione del patrimonio narrativo mitico procede ... proprio attraverso una regolarizzazione dei criteri di collocazione spazio-temporale, già impiegati dalla poesia genealogica sin dalle sue più antiche attestazioni'⁷¹. Attraverso un processo di

⁶⁵ Musti 1996, 341.

⁶⁶ Ap. Rhod. IV 964-978: 'Presto costeggiarono i prati della Trinacria dove sono allevate le vacche del Sole. Le figlie di Nereo, compiuti i comandi di Era, s'immersero nel profondo come gabbiani: giungeva per aria il belato delle pecore e insieme colpivano le orecchie dei naviganti i muggiti. Portava le pecore al pascolo sui prati umidi per la rugiada Faetusa, la più giovane tra le figlie del Sole, che nella mano teneva una verga d'argento; Lampezia scuoteva dietro le mandrie un bastone d'oricalco splendente. Le videro pascolare presso le acque del fiume, nei prati e nella piana paludosa. Nessuna di loro era di pelo nero: tutte, candide come il latte, portavano corna d'oro superbe' (trad. G. Paduano). Facciamo notare, perché non si evince dalla traduzione italiana, come nel testo greco il toponimo usato per l'isola dove pascolano le vacche di Helios sia Thrinakie, esattamente nella forma che compare nei poemi omerici (*Hom. Od.* XI 107; XII 127 e 135; XIX 275). A sostegno della tesi per cui è forte la volontà dell'autore di collocare in un tempo ancestrale il racconto di fondazione di Lilibeo.

⁶⁷ Braccesi 1993, 18.

⁶⁸ Paduano 1999, 643.

⁶⁹ Paduano 1999, 643.

⁷⁰ Vian 1981, 42-46; Fusillo 1985, 115.

⁷¹ Caneva-Tarenzi 2007, 83.

‘sincronizzazione’⁷² così articolato, un tale sistema di cronologie relative assume un significato ben preciso all’interno della sistemazione del patrimonio mitico e nell’economia della storia del Mediterraneo mitico. Difatti, come sostiene Caneva, ‘nelle Argonautiche, la strategia del racconto eziologico è inserita nella dimensione narrativa del lungo poema epico ... ogni luogo citato contiene in sé il rimando ad un racconto esplicativo, che il narratore inserisce nel flusso della storia, facendo della narrazione una successione di incroci fra l’impresa argonautica e una serie di vicende di fondazione collaterali’⁷³. La scelta operata da Apollonio riguardo anche alla selezione del materiale mitico da reinserire nella narrazione sembra rispecchiare così la necessità avvertita in età ellenistica di sistemare un complesso di nuove conoscenze geografiche del Mediterraneo centro-occidentale, e nuovi rapporti culturali sorti di conseguenza. Il mito ancora in età ellenistica ha, quindi, la funzione di ordinare e fondare nuove realtà e nuovi sistemi culturali.

Sembra possibile a questo punto, isolati tutti questi dati, rispondere agli interrogativi posti sopra. Ad una prima lettura, il mito di Butes poteva sembrare il prodotto di un forte sincretismo di tradizioni diverse: la tradizione greca che ha inserito un eroe di provenienza ateniese all’interno di un contesto di origine orientale (fenicio-punico), collegandolo poi anche alla realtà indigena, ed infine ancorando l’episodio mitico ad un tempo delle origini, quando ancora tutto doveva avvenire, a sottolineare il ruolo dell’elemento attico in questa fase di fondazione. Alla luce del contesto storico-religioso che lo ha prodotto ed anche delle riflessioni di Ribichini sui meccanismi dell’ *interpretatio graeca*, però, sembra eccessivo parlare di un processo di tipo sincretistico, mentre ci sembra più corretto leggere il racconto come una mitizzazione del mondo fenicio nell’ottica greca tendente ad una sua precisa caratterizzazione. Come nel caso di Adonis, che, come conclude Ribichini, non è un eroe fenicio adottato dalla religione greca, ma un eroe greco dai connotati orientali⁷⁴, così il mito di Butes è un racconto greco che attraverso un sistema di connotazioni percepite come aliene alla cultura greca delinea il mondo coloniale greco mettendolo in rapporto con una realtà anellenica: la fenicio-punica e l’elima, nel contesto culturale di Lilibeo. Le connessioni tra l’ambiente punico di Lilibeo e quello elimo di Erice sono percepite in maniera così stretta dalla tradizione mitografica, da porre in rapporto di filiazione, attraverso le vicende dei due personaggi di Butes ed Eryx, Erice-Lilibeo.

Emerge, poi, una volontà di occultare la presenza anellenica nella fondazione, dal momento che la tradizione attribuisce la fondazione di Lilibeo ad un eroe di origine attica (il cecropide Butes⁷⁵). Tale operazione culturale, d’altra parte, è tipica di ogni contesto coloniale in cui i Greci si trovarono a incontrarsi/scontrarsi con dei rivali, come si evince chiaramente dall’*archaiologia* siciliana di Tucide⁷⁶, che potremmo definire “il manifesto della colonizzazione greca della Sicilia”. Inoltre l’esistenza di una tradizione mitica greca tesa a ribadire l’antiorità di questa presenza rispetto a quella fenicia, o anellenica in generale, nell’isola deve far riflettere su quanto dovesse risultare importante per la

⁷² Caneva-Tarenzi 2007, 83.

⁷³ Caneva-Tarenzi 2007, 74.

⁷⁴ Ribichini 1981b.

⁷⁵ Ap. Rhod. I 95.

⁷⁶ Pancucci 2006, 117.

componente greca ribadire la propria identità e superiorità rispetto ad una cultura diversa con la quale era in competizione, a conferma del fatto che il radicamento sul territorio, ad un certo punto, non doveva essere più tanto diverso tra fondazioni greche e fenicie in Sicilia.

Dobbiamo ricordare, ancora, che il centro punico di Lilibeo acquisisce importanza da un punto di vista militare e strategico soltanto dopo il 397 a.C., anno della distruzione dell'antistante Mozia, e successivo spostamento della popolazione nel nuovo sito punico. Da questo dato possiamo dedurre che l'eroe dai connotati orientali, presente nella tradizione sopra illustrata, sebbene Apollonio ed Apollodoro collochino l'episodio in un tempo mitico precedente la guerra di Troia, non si riferisca al mondo fenicio dei primi contatti con i Greci, ma risalga probabilmente ad un contesto di V sec. a.C. Ed è lo stretto rapporto con la componente elima più volte sottolineato che lo dimostra. Per lo stesso motivo possiamo ritenere che persino autori classici, che ritengono di riportare tradizioni fenicie di VII sec. a.C., in realtà si riferiscono a secoli successivi, se pensiamo al modo in cui Tucidide parla dei Fenici nel celeberrimo passo dell'*archaiologia* siciliana⁷⁷, ponendo l'accento sui buoni rapporti che correavano tra Elimi e Fenici. Della stessa opinione è C. Bonnet che sostiene che 'quando Tucidide mette in risalto l'alleanza fra Fenici e Elimi, che emergono come entità etnico-politica e culturale proprio nell'VIII sec. a.C., nel momento in cui i Fenici si manifestano nell'isola'⁷⁸, probabilmente 'proietta nel passato una situazione tipica del VI-V sec. a.C. (grosso modo la sua epoca), quando vigeva una forte solidarietà tra Mozia e Cartagine, da un lato, e Segesta, la metropoli elima dall'altro. Nello stesso periodo, Atene metteva l'accento sulla leggenda dell'origine troiana degli Elimi e sui loro rapporti con i Focidesi, onde dare maggior spazio agli interessi propagandistici ateniesi in Sicilia'⁷⁹. Pertanto, come sembra essere anacronistico il racconto di Tucidide, ed a scopi propagandistici, allo stesso modo riteniamo di dover leggere il racconto di fondazione di Lilibeo, il cui contesto di redazione va fatto risalire all'incirca al V sec. a.C.

Inoltre riteniamo importante sottolineare come, per quanto risulti evidente l'impronta fortemente ellenizzante che le fonti classiche cercano di attribuire alle fondazioni fenicie, in modo da inserirle all'interno del loro sistema di rimandi mitici, sia possibile rintracciare connotati orientali che, oltre ad aprire finestre sul punto di vista greco nei confronti degli altri, consentono anche, se analizzate con scrupolo, di rintracciare anche qualche notizia sulla storia e soprattutto sulla religione di questi colonizzatori orientali dei quali così poco sappiamo, data la mancanza di una loro produzione letteraria. La mistione di *ethne* che emerge dal mito di Butes nell'area fenicio-elima di Lilibeo ed Erice sembra in fondo rispecchiare la storia del santuario di Venus Erycina, il cui culto, come già anticipato, è frutto di diverse sovrapposizioni e sincretismi.

Riteniamo infatti che attraverso lo studio dell'*interpretatio graeca* delle divinità fenicie e dei diversi contesti, nei quali sappiamo, grazie anche alle testimonianze archeologiche, che convivevano le due realtà religiose, possano condursi ancora percorsi di ricerca in

⁷⁷ Thuc. VI 2, 6.

⁷⁸ Bonnet 2006, 215.

⁷⁹ Bonnet 2006, 215.

grado di fornire nuovi dati sulla religiosità fenicia e, di conseguenza, sulle modalità di coesistenza e rapporto con le realtà indigene incontrate nell'isola e con i Greci stessi.

BIBLIOGRAFIA

- BASLEZ, M.F.
1986 Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce: les divinités marines: C. BONNET - E. LIPINSKI - P. MARCHETTI (éds.), *Religio Phoenicia: Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984(tutto tondo poichè latino?)* (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, pp. 289-306.
- BONNET, C.
1996 *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996.
2004 *I Fenici*, Roma 2004.
2006 La religione fenicia e punica in Sicilia: P. ANELLO - G. MARTORANA - R. SAMMARTANO (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica* (Supplemento a Kokalos XVIII), Roma 2006, pp. 205-216.
- BRACCESI, L.
1993 Gli Eubei e la geografia dell'Odissea: *Hesperia* 3 (1993), pp. 11-23.
- BRELICH, A.
1958 *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.
1977 La metodologia della scuola di Roma: B. GENTILI - G. PAIONI (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*, Roma 1977, pp. 3-29.
- CANEVA, S. - TARENZI, V.
2007 *Il lavoro sul mito nell'epica greca. Letture di Omero e Apollonio Rodio*, Pisa 2007.
- CIACERI, E.
1911 *Culti e Miti nell'antica Sicilia*, Catania 1911.
- CUSUMANO, N.
1997-1998 Culti e miti: *Kokalos* XLIII-XLIV (1997-1998), pp. 727-811.
- DE VIDO, S.
1991 Lilibeo: G. NENCI - G. VALLET (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa - Roma, pp. 42-76.
2006 Gli Elimi: P. ANELLO - G. MARTORANA - R. SAMMARTANO, (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica* (Supplemento a Kokalos XVIII), Roma 2006, pp. 147-179.
- DUBOURDIEU, A.
1990-1991 La rayon d'or d'Eryx: *Kokalos* XXXVI-XXXVII (1990-1991), pp. 85-101.
- ENGELMANN, R.
1884-1890 Butes: W.H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I,1, Leipzig 1884-1890, pp. 837-838.
- FUSILLO, M.
1985 *Il tempo delle Argonautiche. Un'analisi del racconto in Apollonio Rodio*, Roma 1985.
- GIAMMELLARO, P.
2008 Religioni e religione della Sicilia antica nell'opera di Emanuele Ciaceri: *Studi e materiali di storia delle religioni* XXXII (2008), pp. 49-76.
- GIANGIULIO, M.
1983 Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle: AA.VV., *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno di Cortona (29-30 Maggio 1981)*, Pisa - Roma 1983, pp. 785-845.

- GROTTANELLI, C.
1981 Santuari e divinità delle colonie d'Occidente: *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali, Atti del colloquio in Roma, 6 Marzo 1976* (Studi Semitici 53), Roma 1981, pp. 109-137.
- HÄNDEL, P.
1954 *Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonios Rhodios* (Zetemata 7), München 1954.
- LIVREA, E. (A CURA DI)
1973 *Apollonii Rhodii. Argonauticon. Liber quartus*, Firenze 1973.
- MARCONI-BOVIO, I.
1961 Lilibeo: *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, IV, Roma, pp. 627-630.
- MAZZA, M.
2006 Identità e religioni: considerazioni introduttive: P. ANELLO - G. MARTORANA - R. SAMMARTANO (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica* (Supplemento a Kokalos XVIII), Roma 2006, pp. 1-22.
- MUSTI, D.
1996 Tra toponimia e mitografia: sul nome e sul mito di Lilibeo: E. ACQUARO (a cura di), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione*, I, *Storia e culture*, Pisa - Roma 1996, pp. 335-342.
- NENCI, G.
1988 Pentatlo e i capi Lilibeo e Pachino in Antioco (Paus., 5,25,5; 10,11,3): *Annali della scuola Normale Superiore di Pisa*, s. III, v. XVIII, 2 (1988), pp. 317-323.
- NIPPEL, W.
1996 La costruzione dell'"altro": S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 165-196.
- PADUANO, G.
1999 *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, Milano 1999.
- PANCUCCI, D.
2006 I Sicani: P. ANELLO - G. MARTORANA - R. SAMMARTANO (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica* (Supplemento a Kokalos XVIII), Roma 2006, pp. 107-119.
- PANESSA, G.
2003 Miti ericini e allume eoliano. Suggestioni e prospettive: A. CORRETTI (a cura di), *Atti delle quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa 2003, pp. 987-998.
- PICCALUGA, G.
1977 Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura: B. GENTILI - G. PAIONI (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*, Roma 1977, pp. 33-48.
- RIBICHINI, S.
1981a Adonis: connotati "orientali" e tradizioni classiche: *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del colloquio in Roma, 6 Marzo 1976* (Studi semitici 53), Roma 1981, pp. 91-108.
1981b *Adonis. Aspetti 'orientali' di un mito greco* (Studi semitici 55), Roma 1981.
1995 Les mentalités: V. KRINGS (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden 1995, pp. 334-344.
2004 Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici: A. GONGALEZ BLANCO - G. MATILLA SEIQUER - A. EGEEA (eds.), *El mundo punico: religion, antropologia y cultura material, Actas 2. Congreso Internacional del Mundo Punico (Cartagena, 6-9 de abril de 2000)* (Estudios Orientales 5-6), Murcia 2004, pp. 55-68.

RIBICHINI, S. - XELLA, P.

1994 *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma 1994.

SCARPI, P. (A CURA DI)

1996 *Apollodoro. I miti greci*, Milano 1996.

VIAN, F.

1981 Apollonios de Rhodes. *Argonautiques*, Paris 1981.

WERNICKE, K.

1899 Butes: A. PAULY - G. WISSOWA (Hrsg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* III, Stuttgart 1899, pp. 1080-1083.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON

1924 *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, 2, Berlin 1924.