

I Rilke di me

GLAUKOS, O L'INELUTTABILITÀ DELLA MORTE

Nel suo aspetto tal dentro mi fei,
qual si fe' Glauco nel gustar dell'erba
che il fe' consorto in mar degli altri dèi.

(Dante, *Par.* I 67 sgg.)

La tradizione mitica greca indica col nome proprio di Glaukos un personaggio che, attraverso una serie di vicende, si trova ad avere a che fare più o meno direttamente con un'erba la cui ingestione ha conseguenze straordinarie. Ciò, nell'ambito di racconti a prima vista apparentemente dissimili, ma che, in seguito ad un più attento esame, mostrano di avere degli elementi in comune e di far capo ad un preciso tema mitico.

Allo scopo di definire l'ambito di questo tema o, più precisamente, di specificare la funzione dei miti facenti capo a « Glaukos », si analizzeranno tali racconti nell'insieme delle varianti, che per praticità verranno indicate qui con altrettante lettere dell'alfabeto.

A) In un frammento di una tragedia perduta di Eschilo si accenna a qualcuno che, avendo mangiato un'erba ἀφθιτος, divenne immortale⁽¹⁾. Dall'*Etymologicum Magnum*⁽²⁾, apprendiamo che si trattava del pescatore Glaukos, figlio di Anthedon e di Alkyone (Mnaseas in Athen. VII 296 sg.), o di Polybos e di Euboia (Promathid. in Athen. cit.), o di Poseidon e di una Nais (Euanth. in Athen. cit.; Apollin. Sid. XV 132), oppure di Kopeus (Theolyt. in Athen. cit.). Costui, avendo visto un pesce da lui catturato riprendere vigore o vita dopo aver gustato una certa erba⁽³⁾, volle assaggiarla,

(1) Aisch. *Glauco. Pont. frg.* 28 Nauck: ὁ τὴν ἀελζῶν ἀφθιτον πόαν φαγών. Questa notizia è confermata dal frg. 29 Nauck: καὶ γευσσῶμαι πῶς τῆς ἀελζῶου πίας.

(2) 685, 40 sgg., s. v. Πορνιάδες θεαί.

(3) Secondo Ovidio (*M.* XIII 936 sg.), Servio (*VG* I 437; *VA* V 823) e Lattanzio Placido (*Stat. Theb.* VII 335), i pesci sarebbero resuscitati a contatto con l'erba.

impazzì⁽⁴⁾ e si gettò in mare: era divenuto immortale, ma non completamente, dato che continuò ad invecchiare all'infinito. Lo scoliasta all'*Oreste* di Euripide (v. 364) attesta inoltre – ma assieme ad altre fonti⁽⁵⁾ – un ulteriore potere che Glaukos avrebbe acquistato con l'immortalità: la profezia⁽⁶⁾. Lo scoliasta ad Apollonio Rodio (*Argon.* I 1310 a) narra che il pescatore si sarebbe gettato in mare, stanco di non poter morire⁽⁷⁾. Divenuto un θαλάττιος δαίμων o addirittura un θεός⁽⁸⁾, avrebbe continuato a lamentarsi, su uno scoglio, della propria immortalità⁽⁹⁾. Ovidio, che ci fornisce la più circostanziata delle versioni del mito pervenuteci (*M.* XIII 917-963), non accenna affatto alla follia ed al mancato dono dell'eterna giovinezza quali cause del salto in mare, ma in compenso narra altri particolari: quest'erba sarebbe cresciuta non solo genericamente vicino al mare, come ci assicurano altre fonti⁽¹⁰⁾, ma, più precisamente, in un prato mai sfiorato da uomini o da animali⁽¹¹⁾; Okeanos e Thetys avrebbero purificato Glaukos da tutto ciò che aveva di mortale con l'acqua di

(4) La follia di Glaukos è documentata anche da Schol. Eur. Or. 318 e 364 e da Tzetz. Lykophr. Alex. 754.

(5) Nik. in Athen. VII 48, 296 f; Paus. IX 22, 7; Philostr. imag. II 15, 3 sg.

(6) Secondo Virgilio (*Aen.* VI 36), Glaukos sarebbe stato il padre di Deiphobe, la Sibilla Cumana.

(7) εἶτα ὡς εἰς ἄκρον γήρωσ ἤρχετο, μηκέτι φέρων ἐδίσκευσεν ἑαυτὸν εἰς θάλασσαν καὶ ἐτιμήθη ὡς θαλάσσιας δαίμων.

(8) La prima definizione è attestata da Schol. Plat. Rep. X 611 d (cfr. anche Schol. Apoll. Rhod. Arg. I 1310 a; Paus. IX 22, 7; Athen. XV p. 679 a), l'altra da Eur. Or. 314. Quanto alle fonti latine Ovid. cit., Serv. VA V 823 e Lact. Plac. Stat. Theb. VII 335 lo definiscono *deus*, Serv. VG I 437, invece, *numen*. Questo fatto ci porta a riflettere che la «divinità» di tale personaggio doveva essere di un genere diverso da quella di Zeus e degli altri dèi del pantheon greco. Ciò in particolare modo è sottolineato da Ovidio (v. 944 sgg.), che ci descrive minuziosamente tutte le varie tappe del cambiamento di natura di Glaukos: la trasformazione in un primo tempo avviene all'interno dell'essere umano, che comincia ad avvertire dentro di sé i segni *alterius naturae*; quindi, dopo la purificazione ad opera delle divinità marine, la metamorfosi si compie anche esteriormente, finché l'ex-pescatore si trova ad essere *alium corpore toto ... neque eundem mente* (v. 958 sg.). Il fatto che si tratti di un personaggio mitico, assurdo in un secondo tempo al rango sovrumano, ci porta a pensare che il designarlo col termine δαίμων avesse la funzione di dare una sistemazione politeistica ad un essere, che in origine aveva probabilmente il compito di fondare un elemento essenziale per la vita dell'uomo (cfr., poi, p. 303).

(9) X 611 d: ὁ δὲ προσεζήμενος τῇ πέτρᾳ ὀλοφύρεται τὴν ἀθανασίαν.

(10) *Etym. M. cit.* in n. 2; Schol. Eur. Or. cit.; Philostr. imag. cit. in n. 6; Serv. VG I 437 e VA V 823.

(11) 294 sgg.: *sunt viridi prato confinia litora, quorum / altera pars undis, pars altera cingitur herbis / quas neque cornigeras morsu laesere iuvencae, / nec placidae carpisti oves hirtaeve capellae, / non apis inde tulit conlectos sedula flores / non data sunt capiti geniali sarta, neque umquam / falci feræ secuere manus. Ego primus in illo / caespite consedi, dum lina madentia sicco.*

cento fiumi, e col pronunciare nove volte un *nefas carmen* ⁽¹²⁾; dopo un sonno profondo il nuovo essere divino si sarebbe trovato mutato anche nell'aspetto, con la barba verde, le braccia cerulee e la coda di pesce (v. 958 sgg.).

A/1) Invece che come pescatore, Glaukos viene presentato come cacciatore da Nicandro (in Athen. VII 48, p. 296 f e 297 a), il quale racconta che il nostro personaggio, amato da Nereus, e addirittura maestro di Apollon nell'arte profetica, mentre cacciava nei dintorni del monte 'Ορείη in Etolia, si mise ad inseguire una lepre che, stremata, quando già stava per esalare l'ultimo respiro, riprese vita e forze strofinandosi sull'erba. Glaukos assaggiò quest'ultima, e, divenuto simile ad un dio, si precipitò in mare, nel corso di una tempesta scatenatasi per volere di Zeus. Va tenuto presente che l'attività svolta dal protagonista in questa versione è, peraltro, come si sa, costantemente assimilata alla pesca nelle civiltà arcaiche, in specie tra quelle che ancora non conoscono o non praticano la coltivazione: entrambe, infatti, si risolvono nell'appropriazione di qualcosa che si trova in natura, e che, pertanto, non è sentita come appartenente al gruppo umano.

A/2) Possis, nel terzo libro sulle Amazzoni (Athen. VII 47, p. 296 d), inserisce invece le vicende del nostro personaggio nel ciclo degli Argonauti. Glaukos sarebbe stato il κυβερνήων della nave Argos. Quando Iason combattè contro i Tyrrhenoi, egli sarebbe stato l'unico a non rimanere ferito nella battaglia navale; ma, per volere di Zeus, sarebbe scomparso nelle profondità marine, diventando un δαίμων; come tale sarebbe stato scorto dal solo Iason: l'immortale, in quanto tale diverso dall'umano, verrebbe a trovarsi perciò invisibile ad esso.

B) Le vicende di Glaukos, figlio di Minos e di Pasiphae, attestate già dai frammenti delle *Kressai* di Eschilo (frgg. 111-115 Nauck), del *Polyidos* (o *Manteis*) di Sofocle (frgg. 357-367 Nauck) e del *Polyidos* di Euripide (frgg. 635-648 Nauck), vengono narrate diffusamente e con abbondanza di particolari da Apollodoro (III 3, 1, 2 sgg.). Glaukos, bambino, inseguendo un topo ⁽¹³⁾, cadde in un

(12) 949 sgg. L'immortalizzazione vista come purificazione dall'elemento mortale ritorna spesso in Ovidio: basti pensare al modo in cui è descritta dal poeta latino l'*apotheosis* di Herakles (*M.* IX 229 sgg.) o quella di Ino e Melikertes (*M.* IV 539 sgg.).

(13) Secondo Igino (*fab.* 136), correndo dietro alla palla.

πίθος pieno di miele e morì. Polyidos, che riuscì a trovarne il corpo grazie alla sua abilità di indovino, ebbe da Minos l'ordine di resuscitare il bimbo⁽¹⁴⁾, e, a tale scopo, venne rinchiuso nella sua tomba. Qui, avendo ucciso con una pietra⁽¹⁵⁾ un serpente che strisciava sul cadavere, lo vide resuscitare in seguito al contatto con un'erba posatagli sul corpo da un altro rettile. Polyidos posò quest'erba sul cadavere di Glaukos, facendolo tornare in vita⁽¹⁶⁾. Dietro ingiunzione di Minos, poi, l'indovino avrebbe istruito il fanciullo nella mantica, ma, sul punto di rimpatriare, avrebbe imposto al suo allievo di sputargli in bocca, facendogli così dimenticare quanto aveva imparato di quest'arte⁽¹⁷⁾.

C) Glaukos, figlio di Sisyphos e padre di Bellerophon, sarebbe stato ucciso dalle sue cavalle, impazzite per aver mangiato una certa erba⁽¹⁸⁾.

Tra questi racconti esistono precise differenze. In A il mito è ambientato in scenari lontani dalla civiltà: la riva del mare (in Beozia), oppure il monte (in Etolia). In B l'azione si svolge a Creta, nella reggia di Minos. C, infine, ha per sfondo un'altra località della Beozia, Potniai. In A il mito sembra svolgersi in epoca anteriore alle imprese di Herakles: Skylla, il mostro ucciso da quest'ultimo durante il suo passaggio in Italia con le vacche di Geryon⁽¹⁹⁾, è ancora una bella fanciulla quando è amata da Glaukos, già divenuto un θαλάττιος δαίμων⁽²⁰⁾. In A/2 il tempo è quello della spedizione degli Argonauti, antecedente di circa una generazione alla guerra troiana. In questa stessa epoca sembra ambientato anche il regno di

⁽¹⁴⁾ Secondo altre fonti, Glaukos sarebbe stato resuscitato da Asklepios, che per questo venne fulminato da Zeus (cfr. i dati raccolti in n. 67).

⁽¹⁵⁾ O con la propria spada, come narra Igino (*cit.* in n. 14).

⁽¹⁶⁾ Secondo Apostolio (*cent.* V 49 in *Paroemiogr. Graec.* II p. 346) e Palai-phatos (*de incredibil.* XXVII in *Westerm. Myth. Gr.* 289, 10 sgg.), che danno al mito un'interpretazione razionalistica, Glaukos non era morto, ma solo moribondo: il medico Polyidos sarebbe riuscito a salvarlo mediante un'erba medicinale, il cui uso avrebbe appreso da Drakon (il serpente personalizzato!).

⁽¹⁷⁾ Cfr. anche Tzetz. *Lykophr. Alex.* 811. Igino si limita invece a dire che Minos, riavuto il figlio sano e salvo, rimandò Polyidos ad Argo con molti doni.

⁽¹⁸⁾ Eur. *Or.* 318 e Schol.; *Etym. M.* 685, 40; Plin. *n. h.* XXV 94.

⁽¹⁹⁾ Dionys. Rhod. in Schol. Hom. *Odys.* XIII 85; Tim. Sikel. p. 108, 27 sgg. Geffeker; *Lykophr. Alex.* 44 sgg.; Tzetz. *Lykophr.* 46 e 651.

⁽²⁰⁾ Ovid *M. cit.*; Serv. *VA* III 420; Fulgent. *Myth.* II 9; *Myth. Vat.* I 3; II 169; III 11, 8.

Minos (B): Theseus, che ha parte importante nel ciclo minoico, è uno degli Argonauti⁽²¹⁾. In C, infine, le vicende di Glaukos si svolgono in un momento ben preciso, quando, cioè, hanno luogo i giuochi funebri in onore di Pelias⁽²²⁾, posteriore dunque all'impresa di Iason. In A il protagonista, rappresentato nell'atto di procurarsi il cibo, sembrerebbe essere un individuo di scarsa importanza sociale, per quanto figlio di esseri sovrumani; in B Glaukos figura quale figlio del sovrano; in C è lui stesso un re, figlio e padre di personaggi quali Sisyphos e Bellerophon. Diversa è la varietà dei personaggi: in A e C Glaukos è il solo personaggio « umano » in scena⁽²³⁾; in B, invece, ve ne sono molti altri. Diverso il tipo di partecipazione di questi: in A Glaukos è il protagonista attivo della vicenda; in B il vero protagonista umano è Polyidos, mentre il fanciullo, morto, è soltanto un elemento passivo; in C, infine, Glaukos, pur appearing all'inizio vivo come in A, si limita ad essere sbranato dalle sue cavalle. Per quanto riguarda l'età del protagonista, i tre tipi di racconti la fissano di volta in volta in rapporto a quelle che sono le fasi principali della vita umana: il figlio di Minos è sempre visto come un fanciullo; Glaukos di Potniai sembra essere nel fiore degli anni; il pescatore di Anthedon, di cui all'inizio non è specificata l'età, diventa uno di quegli esseri sovrumani che i Greci definiscono γέροντες ἄλριοι⁽²⁴⁾. Diversa è anche la sorte dei tre personaggi: il pescatore/cacciatore diventa immortale, il bambino cretese resuscita dopo la morte, e il figlio di Sisyphos muore. Passando, poi, ad esaminare quanto, nei tre racconti, concerne propriamente l'erba, possiamo notare che in A e B essa è sperimentata prima da animali, ed in un secondo momento da esseri umani, in C solo da bestie; quanto a queste ultime, mentre in A si tratta di animali selvatici legati al tipo di attività economica svolta dal protagonista (pesci, lepre), e in B si ha a che fare con un serpente (ugualmente selvatico, ma non utilizzabile come cibo), in C troviamo cavalle (animali in sè addomesticabili, anche se nel mito in questione non sembrano affatto tali). In A e C l'erba agisce per ingestione, in B per contatto, in quanto è posta sui cadaveri del rettile e del fanciullo. Ma soprattutto è diversa l'azione della pianta: esercitata sugli animali, ridà le forze (A), resuscita (B) o rende folli (C); sul protagonista, in A gli procura l'immortalità e la follia, in B lo richiama dalla morte, in C provoca, indirettamente, la fine dell'essere umano.

(21) Apollod. I 9, 16 sgg.

(22) Apollod. II 3, 1; Paus. VI 20, 19; VII 18, 2; Hyg. *fab.* 250; 273.

(23) Cfr. le conclusioni a p. 303.

(24) Cfr. Diod. Sic. IV 486. Gli altri vecchi del mare erano Nereus (Hom. *Il.* XVIII 141; Apollod. I 2, 6) e Proteus (Hom. *Odys.* IV 349 sgg.).

Tra questi racconti esistono anche precisi punti di contatto. Elemento comune a tutti sembra essere, intanto, la presenza di un'erba che giuoca un ruolo fondamentale nelle tre vicende. Confrontando poi A con B, possiamo scoprire altre analogie: l'erba, prima di agire sull'essere umano, viene sperimentata da animali (pesci, lepre, serpente), nei quali provoca un certo effetto; il potere profetico, ottenuto dal pescatore insieme all'immortalità, è concesso, sia pure temporaneamente, anche al figlio di Minos. Tra A e C, elemento comune è la follia di quanti hanno assaggiato l'erba (essere umano o cavalle). Altri punti di contatto fra i tre personaggi sono: la presenza di Skylla sia nelle vicende del θαλάττιος δαίμων (da cui è amata)⁽²⁵⁾, sia nel racconto ambientato a Creta (ama Minos, il padre di Glaukos)⁽²⁶⁾; la stessa Ariadne, sorella di Glaukos cretese, sarebbe stata oggetto delle lusinghe amorose del θαλάττιος δαίμων (Theolyt. in Athen. cit.); il Glaukos di Potniai e quello di Anthedon sarebbero stati figli di due sorelle, Merope e Alkyone⁽²⁷⁾; il primo dei due, secondo Trasillo (in Clem. Alex. Strom. I 137, 1), avrebbe fondato a Corinto il culto di Melikertes, amato da Glaukos di Anthedon (Hedyl. in Athen. cit.) ed addirittura identificato⁽²⁸⁾ con lui (Nikan. in Athen. cit.).

Forse proprio a causa di questi punti di contatto le fonti greche, talvolta, lungi dal compiere tra i racconti in causa una netta discriminazione, parrebbero invece assimilarne i protagonisti in un identico personaggio. Ciò avviene, per esempio, in uno scolio all'*Oreste* di Euripide (v. 318), in cui si dice che Glaukos, impazzito dopo aver assaggiato un'erba, si sarebbe gettato in mare presso Potniai. Lo scoliasta alla *Republica* di Platone (X p. 611 d), poi, narra che Glaukos, figlio di Sisyphos e di Merope, sarebbe divenuto un θαλάττιος δαίμων, dopo essersi immerso in una fonte ἀθάνατος ed aver ottenuto così l'immortalità; non potendo però mostrare ad alcuno (ma cf. il Glaukos di A/2!) questa sua nuova condizione, si sarebbe gettato in mare⁽²⁹⁾.

L'esistenza di analogie tra i racconti in questione e, dunque, l'eventualità di una convergenza in un tema mitico comune, è stata

(25) Cfr. i dati raccolti nella n. 20.

(26) Aisch. *Choeph.* 613 sgg.; Apollod. III 15, 8; Verg. *Georg.* I 404 sgg.; Ovid. *M.* VIII 6 sgg.; Hyg. *fab.* 198; *Myth. Vat.* I 3.

(27) Alkyone e Merope erano due delle Pleiades (Hes. *Erga* 383; Apollod. III 10, 1; Ovid. *fast.* IV 172; V 83 sgg.).

(28) Νικάνωρ δὲ ὁ Κυρηναῖος, ἐν Μετονομασίαις, τὸν Μελικέρτην φησὶ Γλαῦκον μετονομασθῆναι.

(29) οὗτος γὰρ περιτυχὼν τῇ ἀθάνατῳ πηγῇ καὶ κατελθὼν εἰς αὐτὴν ἀθανασίας ἔτυχεν, μὴ δυνηθεὶς δὲ ταύτην τισὶν ἐπιδειξάει εἰς θάλασσαν ἐρρίφη (Schol. Plat. cit.)

già da tempo fatta rilevare, del resto, dalla critica moderna. J. G. Frazer, a proposito del figlio di Minos, accennò alla vicenda del θαλάττιος δαίμων, notando nei due miti la presenza comune di una *magical herb* ⁽³⁰⁾. H. Jeanmaire riavvicinò anche lui, seppure marginalmente, il mito cretese a quello beotico del pescatore di Anthedon, ritenendo entrambi i personaggi protagonisti di un tipo di morte iniziatica ⁽³¹⁾. Lo studioso svedese A. W. Persson avanzò l'ipotesi che il figlio di Minos (legato, secondo lui, tramite l'erba che lo fa resuscitare, al ciclo vegetativo della natura), il pescatore di Anthedon (*the city of flower*) ed il figlio di Sisyphos (nelle cui vicende ha parte rilevante una certa pianta) non fossero in origine che un'unica figura differenziatasi, in un secondo tempo, in personaggi diversi ⁽³²⁾. M. Van den Bruwaine riavvicinava, sia pure indirettamente, il pescatore di Anthedon e Glaukos di Potniai ⁽³³⁾. R. F. Willetts si riallacciava, infine, alla tesi di Persson, condividendola in particolare per quanto riguarda *the parallel theme* del Glaukos cretese e di quello marino ⁽³⁴⁾.

Al fine di chiarire l'ambito di questo supposto tema mitico comune alle diverse varianti del mito in questione, vista la convergenza dei racconti proprio sull'elemento comune « erba », è ora il caso di dedicarsi a studiare meglio quest'ultimo.

Secondo alcuni ⁽³⁵⁾ si sarebbe trattato dell'αείζων (= sempreviva). Aischrion di Samo (in Athen. VII 48, p. 296 f) narra che questa pianta era la θεῶν ἄγροστις e che Κρόνος (αὐτήν) κατέσπειρεν. In un frammento dell'Ἀλλεύς di Alessandro Etolo si aggiunge che essa spuntava in primavera, nelle Isole dei Beati, ed apparteneva ad Helios. Costui offriva questo « cibo gradito che cresceva nelle selve » ai suoi cavalli, perché compissero il loro tragitto senza stancarsi ⁽³⁶⁾.

⁽³⁰⁾ *Appendix VII ad Apollod. The Library* II, London-New York 1921, 363 sgg. Tra l'altro Frazer ricollega il mito di Glaukos alla vicenda dell'eroe lidio Tylos, resuscitato dalla sorella Moiro mediante un'erba sperimentata in precedenza da un serpente. Questa pianta è chiamata da Plinio (*n. b.* XXV 14) *balis*, ed è definita *fiore di Zeus*. Cfr. *The Golden Bough: Adonis, Attis, Osiris* I, London 1911-15, 186 sgg.

⁽³¹⁾ *Couroi et Courètes*, Lille 1939, 324 sgg.; 423 sgg.; 444 sgg.; 504.

⁽³²⁾ *The religion of Greece in prehistoric times*, Berkeley 1942, 21 sgg.

⁽³³⁾ *La mythologie dans l'Ode I 7 d'Horace*, Hommages Bidez-Cumont I, Bruxelles s.d., 339 sgg.

⁽³⁴⁾ *The myth of Glaukos and the cycle of birth and death*, *Klio* XXXVII 1959, 21 sgg.

⁽³⁵⁾ Aisch. frg. cit. in n. 1; Athen. XV 23, 679 a; Tzetz. *Lykophr. Alex.* 754.

⁽³⁶⁾ in Athen. VII 48, 296 e: Ἱστορεῖ δὲ χερὶ αὐτοῦ καὶ ὁ Αἰτωλὸς Ἀλέξανδρος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἀλλεῖ, ὡς ἐτι κατεποντῶθη, Γευσάμενος βοτανῆς ἦν ἡελίῳ Φαέτονι / ἐν Μακάρων νήσοισι λιτὴ φῦει εἰαρι γαίη. / Ἡέλιος δ' ἵππους θυμῆρια δόρπον ὀπάξει / ὕλην ναιετάουσιν ἵνα δρόμον ἐκτελέσωσιν / ἄτρυτοι, καὶ μὴ νιν ἔλοι μεσσηγῆς ἀνίη, /.

Lo scoliasta ad Apollonio Rodio (I 1311 a) la definisce una ἀθάνατος βοτάνη, mentre Nonno (*Dionys.* XXXV 75) la chiama βοτάνη ζωαρκής. Plinio (*n.b.* XXV 94) identifica l'erba con il dittamo in quanto quest'ultimo *minima portione accendit os*, e narra che in seguito alla sua ingestione *circa Abderam et limitem qui Diomedis vocatur equi... inflammantur rabie, circa Potnias vero et asini*. Claudiano (*epithal.* 158), infine, la considera *herba immortalis*.

Analizziamo ora questi dati.

Esichio spiega nel suo lessico (*s.v.*) che il termine ἀείζωον indicava un'erba αἰθαλής e precisamente quella conosciuta comunemente col nome di *sempreviva*⁽³⁷⁾. Di essa Teofrasto (*hist. plant.* I 10, 4 e VII 15, 2) ci fa sapere che ha le foglie carnose, piuttosto lunghe, si mantiene sempre umida e verde, nasce sul lido, negli spazi sopra i muri e le tegole, dovunque si sia accumulata terra arenosa⁽³⁸⁾. Plinio considera l'*aizoum sive sedum* (*n.b.* XXVI 111) un'erba medicinale⁽³⁹⁾, la descrive come una pianta grassa che vive in genere in tutti i luoghi aridi (*n.b.* XXV 161), e riferisce che *sunt qui ambrosiam potius vocant* (*n.b.* XXXV 160). Ora, essendo l'ambrosia notoriamente il cibo degli dèi e rendendo anch'essa immortale chi ne avesse mangiato⁽⁴⁰⁾, ne consegue l'estremo interesse di quest'ultima testimonianza pliniana ai fini della nostra indagine⁽⁴¹⁾. Dalle fonti possiamo ricavare che l'ambrosia non doveva essere molto adatta come nutrimento per l'essere umano. Innanzi tutto, perché proveniva ἀπ' Ὀκεανοῦ ῥοσάων (Moir. in Athen. XI 491 b) e, più precisamente, dal luogo in cui sarebbe stato situato il giardino

(37) Appartenente alla famiglia delle *Crassulaceae* ed al genere *Sempervivum*. Di essa restano oggi una trentina di specie (la più nota e diffusa è il *Sempervivum tectorum*), che crescono spontaneamente nell'Europa centro-meridionale, in Africa ed anche in Italia (A. Béguinot, *Semprevivo*, in *Enciclop. Ital.*, Roma 1949, vol. XXXI p. 359). J. H. Dierbach (*Flora Mythologica, oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer*, Wiesbaden 1833, rist. anast. 1970, 214) la identificava con il *sedum heptapetalum* Poirlet: « eine Fettpflanze, die an mehreren Orten im mittelländischen Meere wild wächst, und sich besonders dadurch auszeichner, dass ihre anfangs röthlichen Blumen später schön hlau werden ».

(38) Cfr. inoltre Diosc. IV 88 sgg.; Ps. Diosc. IV 90; Plin. *n. b.* XXVI 111. Anche nel mito l'erba cresceva presso il mare ed in una zona piuttosto arida, com'era quella di Anhedon, per quanto sappiamo da Pausania (VI 10, 1).

(39) *N. b.* XVIII 159; XIX 179; XXIV 169; 182; XXVI 32; 45; 101; 111; 127; 131; 137; 145; 163. Fra l'altro questa pianta sarebbe stata utile contro la dissenteria, la podagra, la tenia e l'insonnia.

(40) Pind. *Ol.* I 60 sgg.; *Pyth.* IX 59 sgg.; Schol. Hom. *Odyss.* XXI 304; Lucian. *deor. dial.* IV 5. Cfr. in proposito G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris 1924, 84 sgg.

(41) A. Rapp definisce l'ἀείζωον « ein Kraut ambrosischer Natur » (Roscher lex. I/2, 20071, *s. v.* Helios).

delle Hesperides⁽⁴²⁾, cioè ai confini dell'universo, all'estremo occidentale, nel regno di Nyx: lì dove andavano a finire i defunti (Hes. *Theog.* 215 sg.; 275; 746 sgg.). Quest'alimento divino, del resto, era stato identificato da Porfirio (*de antr. Nymph.* 15 sg.) con il miele⁽⁴³⁾, il cui legame con il mondo dei morti è stato già da tempo sottolineato dagli studiosi⁽⁴⁴⁾. Poi, anche quando essa rendeva immortali esseri non divini, l'esito di tale immortalizzazione non era, di solito, positivo, come attestano, per esempio, i casi celebri di Ixion⁽⁴⁵⁾ e di Tantalos⁽⁴⁶⁾ destinati, in tal modo, ad un supplizio eterno. L'appartenenza dell'ambrosia ad un mondo extra-umano, e la non liceità di un suo uso da parte degli uomini, sono ribaditi, del resto, ed emblematicamente, dal mito di Tantalos: costui, infatti, come è noto, sarebbe stato punito per aver rubato l'ambrosia e il nettare ed averne fatto dono ai mortali⁽⁴⁷⁾.

Aischrion di Samo (in Athen. *cit.*) definisce l'ἀελζων *gramigna degli dèi* e dice che sarebbe stata piantata da Kronos. Il termine *gramigna* in questo caso è da intendersi probabilmente nel senso di *erba selvatica, di nessuna utilità, che cresce spontaneamente*⁽⁴⁸⁾. Lo stesso Alessandro Etolo (*cit.*) conferma tale interpretazione, narrando che essa spuntava in una λυτή γαλή. Come erba selvatica l'ἀελζων fa parte integrante di quella sfera naturale nel cui ambito la partecipazione dell'uomo viene vista in genere quale intrusione. Non dimentichiamo, del resto, che la stessa *gramigna* è dannosa per l'economia, rovinando essa le messi, risorsa primaria dell'esistenza in una società arcaica di coltivatori. L'incompatibilità dell'ἀελζων col mondo umano è riconfermata ulteriormente dal suo essere definita *erba degli dèi*. Più precisamente dall'essere stata piantata da Kronos, la qual cosa la àncora in particolare a quel mondo, precosmico ed alternativo rispetto all'ordine di Zeus (e opposto perciò al mondo reale, proprio dell'uomo), su cui avrebbe un tempo regnato il

(42) Eur. *Hipp.* 742 sgg.: 'Εσπερίδων δ' ἐπὶ μελόσπορον .../... τῶν ἀοιδῶν, [.../ κρῆναι τ' ἀμβροσαι χέονται .../.

(43) ἔθεν τινὲς ἤξιον τὸ νέκταρ καὶ τὴν ἀμβροσίαν ἦν κατὰ φινῶν στάζει ὁ ποιητῆς εἰς τὸ μὴ σαπῆναι τοὺς τεθνηκότας, τὸ μέλι ἐκδέχεσθαι, θεῶν τροφῆς ἔντος τοῦ μέλιτος.

(44) Per esempio, da L. Preller - C. Robert, *Griechische Mythologie*, Berlino 1894-1926, 475; Persson, *op. cit.*, 12 sgg.; K. Kerényi, *Miti e misteri*, Roma 1951, 419 sgg.

(45) Schol. Hom. *Odyss.* XXI 304; Schol. *gnacc. Lucian. deor. dial.* VI.

(46) Pind. *Ol.* I 60 sgg.; Eur. *Or.* 8 sgg.; *Diod.* IV 74, 2; Nonn. *Dionys.* I 145; XVIII 32.

(47) Pind. *Ol.* I 96; Schol. Eur. *Or.* 10; Nonn. *Dionys. cit.* in n. 46.

(48) Cfr. *Thes. L. Gr.* I 510 sg., s.v. ἄγροστις.

figlio di Uranos, oramai spodestato e relegato nel Tartaros (Hom. *Il.* XIV 203; 278) o nell'Isola dei Beati⁽⁴⁹⁾. Proprio in quest'ultima località mitica, secondo Alessandro Etolo, l'*ἀειζωω* sarebbe cresciuta spontaneamente. Ma dell'Isola dei Beati⁽⁵⁰⁾ sappiamo che era situata ai limiti del cosmo, nell'Oceano occidentale, ed era uno dei luoghi che rappresentavano per i Greci l'aldilà; in essa venivano trasportati, dopo la morte, gli eroi particolarmente famosi (Hes. *Erga* 170 sgg.). Quest'erba, quindi, proveniva da una delle varie localizzazioni del mondo dei morti.

Per quanto riguarda, infine, l'appartenenza dell'*ἀειζωω* ad Helios, dobbiamo ricordare che questo dio era legato anch'esso all'al di là: basti pensare che le sue mandrie, identificate con quelle di Hades (Apollod. II 5, 10), stavano ad Erytheia (*ibid.* I 6, 4), luogo assimilato spesso dalla tradizione greca a quello dei morti⁽⁵¹⁾.

Tutti questi fattori contribuiscono, dunque, — ma solo in un senso specifico! — ad inquadrare l'*ἀειζωω* nello sfondo del mondo dei morti⁽⁵²⁾, anch'esso staccato, analogamente a Glaukos, dall'ordine umano. L'erba ha forse il potere di sottrarre i viventi (esseri umani o animali che siano) alla normalità dell'esistenza, che prevede, tra l'altro, che chi è mortale muoia, e chi è già morto non ritorni in vita? Analizzando al riguardo, nell'insieme delle varianti suesposte, l'effetto provocato più o meno direttamente da quest'erba sul personaggio in causa, se ne ricava il seguente prospetto, quantomai eloquente:

A)	L'erba	mangiata	da Glaukos	vivo	rende:	{immortale folle e indovino
	»	{mangiata o venuta a contatto	da pesci	moribondi	ridà vita	
A/1)	»		venuta a contatto	con lepre	moribonda	ridà vita
B)	»	»	con Glaukos	morto	{resuscita e dà facoltà divinatorie	
	»	»	con serpente	morto		resuscita
C)	»	mangiata	da cavalle	vive	rende folli	

(49) Hes. *Erga* 165 sgg.; Pind. *Ol.* II 124; Varr. *R.R.* III 1, 5; Hor. *Ep.* XVI 63.

(50) Cfr. E. Rohde, *Psyche*, Heidelberg 1893-1897, 55 sgg.

(51) Dati e argomentazioni al riguardo in J.H. Groom, *The Herdsman of the Dead*, Utrecht 1952.

(52) Una conferma della valenza negativa di quest'erba per l'essere umano, nella

Da notarsi, inoltre, la differenza del modo in cui la pianta agisce: per contatto o per ingestione. Il contatto ha luogo quando il soggetto è morto o moribondo (solo in alcune delle fonti che narrano l'episodio dei pesci, si parla di ingestione): in questi casi essa ridà vita. Per procurare l'immortalità e la follia *essa deve essere mangiata*. Abbiamo, poi, tre situazioni diverse: se l'essere umano o l'animale è morto (B), l'erba lo riporta in vita; se è moribondo (A e A/1), gli ridà vita e forze; se è vivo, ha un effetto differente, a seconda se su esseri umani o animali: Glaukos diventa folle, indovino ed immortale, le cavalle soltanto folli. Si direbbe che vi sia nei diversi racconti una specie di graduatoria così concepita:

1) Uomo	vivo	—————>	immortale / folle / indovino.
2) Animale	vivo	—————>	folle.
3) Animale	moribondo	—————>	resuscita.
4) Uomo	morto	—————>	resuscita.
5) Animale	morto	—————>	resuscita.

L'effetto massimo dell'erba si manifesta proprio quando ad ingerirla è un essere umano, vivente, che, di conseguenza, si trova ad essere sbalzato al di là dell'ambito dell'esistenza normale e della natura mortale.

Il motivo mitico dell'immortalizzazione di un essere umano mediante ingestione di qualche cosa che, di conseguenza, si qualifica come negativa dovrebbe essere studiato sistematicamente e su vasta scala, anche al di fuori del mondo greco. Al fine di fornire alla nostra breve ricerca un minimo di sfondo comparativi-

sua specificazione di «dattrice di morte», la possiamo trovare, a nostro avviso, anche nel patrimonio folkloristico del nostro meridione, in particolare nella zona del crotonese, ove è viva l'usanza di mettere la *sempreviva* (chiamata *u iure eternu* = il fiore eterno) a contatto con i defunti (ma anche nella vicenda del Glaukos cretese, l'erba veniva posta a contatto con dei cadaveri!). Ecco in proposito la testimonianza di un'anziana contadina (Berenice Marasco, che ho interrogato al riguardo) di Strongoli (antic. Petelia): «I iuri du malocchìu, i iuri eterni, sugnu i iuri di morti e si mintinu supra i tavuti picchl duranu sempre e fanno cumpagnia e morti. Chisti iuri nun sugnu boni nè ppi festi nè ppi Santi, picchl è bruttu signu; e non s'hannu i dari all genri vivi, ma servinu surtantu ppi li morti». (Traduz.: I fiori del malocchìo, i fiori eterni, sono i fiori dei morti e si mettono sopra le bare, perchè durano sempre e fanno compagnia ai morti. Questi fiori non sono buoni nè per le feste, nè per i Santi, perchè sono un brutto segno; e non si devono dare alle persone vive, ma servono soltanto per i morti). Indagare sull'origine di questa tradizione proprio in rapporto al mito di Glaukos, potrebbe portare a risultati degni di interesse. L'impossibilità di una ricerca sul campo, e l'inesistenza di studi moderni sull'argomento, ci costringono purtroppo a lasciare, almeno per ora, il problema aperto.

stico, che metta a fuoco la funzione dei racconti che si stanno analizzando, ci si limiterà a citare un solo caso, ma emblematico: il mito babilonese di Adapa.

Di aspetto umano, ma saggio al pari degli dèi, Adapa era stato creato da Ea, che serviva fedelmente procurandogli il cibo e seguendo tutti i suoi consigli. Un giorno, avendo con uno scongiuro spezzato un'ala all'Uccello della Tempesta, e avendo provocato in tal modo una frattura nel cosmo, fu convocato in cielo da Anu perchè si disculpasse. Ea gli suggerì allora come avrebbe potuto placare la collera del dio, e soggiunse:

*« ... As thou standest before Anu,
When they offer thee bread of death,
Thou shalt not eat (it). When they offer thee water of death,
Thou shalt not drink (it). When they offer thee a garment,
Put (it) on. When they offer thee oil, anoint thy self (therewith),
(This) advice that I have given thee, neglect not, the words
That I have spoken to thee, hold fast! ... »* ⁽⁵³⁾

Adapa, seguendo tali consigli, calmò l'ira di Anu. Questi allora disse:

*« Why did Ea to a Worthless human of the heaven
And of the earth the plan disclose,
Rendering him distinguished and making a name
As for us, what shall we do about him? Bread of life
Fetch for him and he shall eat (it) ... »*

Ma quando furono portati innanzi a lui cibo ed acqua, Adapa, ricordatosi dell'avvertimento di Ea, rifiutò di mangiare e di bere. Ed Anu, sorridendo tra sè e sè, esclamò:

*« Come now, Adapa! Why didst thou neither eat nor drink?
Thou shalt not have (eternal) life! Ah, perverse mankind! »*

e lo rimandò sulla terra. Contrariamente a quanto sostenuto da certi studiosi che contrapponevano l'acqua ed il cibo di morte predetti da Ea, a quelli di vita offerti da Anu ⁽⁵⁴⁾, una recente interpretazione del mito ha mostrato come « in realtà il cibo/bevanda di morte previsto da Ea e il cibo/bevanda di vita offerti da Anu,

⁽⁵³⁾ In J. B. Pritchard, *The Ancient Near East*, Princeton 1961, 101-103, tav. B vv. 28-34, 57-61 e 67 sg.

⁽⁵⁴⁾ G. Furlani, *Il mito di Adapa*, in A.N.L.R. ser. VI 5, 1929, 131 sgg.; G. Roux, *Adapa, le vent et l'eau*, in R. A. 55, 1961, 28 sgg.

sono i medesimi alimenti: l'acqua ed il pane degli dèi sono di morte non « in sè », ma per l'uomo in quanto uomo, ed Ea, schierato come sempre dalla sua parte, lo ha previsto e li identifica appunto come mortali per Adapa »⁽⁵⁵⁾. Questi alimenti, in quanto riservati agli dèi, sono, sì, immortalizzanti, ma anche di effetto mortale per l'uomo Adapa. Essi, infatti, lo renderebbero immortale, uccidendone la condizione umana *che in sè stessa è necessariamente mortale*, e ponendo l'eroe, se li assaggiasse, su un piano extra-normale, così come avviene nella mitologia greca per Glaukos, che, a seconda delle versioni, diventa pazzo (A), indovino (AB), muore (C), resuscita (B), si trasforma in immortale (A).

Si comprende meglio, ora, perchè non solo l'ἄελζων, ma tutta l'esperienza legata ai vari effetti da questa provocati non sono visti in chiave positiva dalle fonti greche, anzi, al contrario. Illuminante è, al riguardo, soprattutto il racconto A: qui l'immortalità di Glaukos è presentata come incompleta (cf. n. 2), causa di stanchezza della vita (cf. n. 7), dolore (cf. n. 9), e perfino di follia (p. 290). Ora, tra gli elementi che distinguono, caratterizzandolo, l'uomo dalla divinità (immortale ed eternamente giovane), vi sono la possibilità di invecchiare e la necessità di morire, mentre, d'altro canto, l'uso della ragione lo contrappone agli animali, definiti dai Greci τὰ ἄλογα, *gli esseri irragionevoli*⁽⁵⁶⁾. Anche le facoltà divinatorie sono estranee alla condizione umana normalmente intesa; gli indovini, infatti, possiedono un sapere extra-normale, conoscono (così come gli dèi) ciò che gli uomini non possono sapere. L'immortalità, la follia e le facoltà divinatorie, quindi, pongono ugualmente Glaukos in un contesto extra-umano nel quale, peraltro, sembra sentirsi fuori posto: in quelle fonti in cui sembra non aver perso totalmente la sua umanità, dal momento che continua ad invecchiare, egli non può sopportare l'immortalità, tanto è vero che si getta in mare dalla disperazione di non poter morire. Per diventare immortale Glaukos deve cessare di essere un uomo. Sul piano culturale, infatti, l'essere umano in quanto tale, sia universalmente, sia, in specie, per la civiltà greca, si qualifica essenzialmente come mortale, prova ne sia il fatto che uno dei termini più frequenti usati da questa cultura per indicare gli uomini è οἱ θνητοί, *i mortali*, che già Omero contrappone agli dèi ἀθανατοί⁽⁵⁷⁾. La gradazione degli effetti provocati dall'erba messa in rilievo nell'ambito delle

(55) P. Xella, *L'«inganno» di Ea nel mito di Adapa*, in *Oriens antiquus* XII/4, 1973, 257-266, in particolare 262.

(56) Dio Cass. LV 17; Artemid. II 69; Plut. *de util. inim.* 91 C; *Symp.* 662 F; 704 F. Cfr. *Thes. L. Gr.* I 1667, s. v. ἄλογος.

(57) *Il* XXIV 537 e altrove. Cfr. *Thes. L. Gr.* IV 393, s. v. θνητός.

varianti (ripresa fuori del normale delle forze / follia / capacità divinatorie / resurrezione / immortalizzazione) altro non sembra essere se non la vasta gamma delle situazioni *straordinarie* in cui può venire a trovarsi chi fuoriesce dai limiti della mortalità e dunque dalla normalità. Questi non dovrebbero essere mai superati, ma se ciò accade (o meglio, è accaduto, nel tempo del mito), l'immortalità raggiunta non è, tuttavia, bene accettata o completa, e porta comunque con sé infiniti guai. La mitologia greca lo ha decisamente sancito con una ricca serie di esempi ben noti.

Vi sono, infatti, personaggi mitici che rifiutano l'immortalità già posseduta, come, per es., Cheiron (Apollod. I 2, 4), o che respingono l'offerta che ne viene fatta loro, come, per es., Odysseus presso Kalypso (Hom. *Odys.* V 206 sgg.). Talvolta l'immortalità, che una dea vuole donare a dei bambini, è ostacolata, impedita, rifiutata dal padre o dalla madre di costoro, che agiscono in loro vece⁵⁸. Tithon diviene immortale, ma continua ad invecchiare all'infinito (*Hymn. Hom.* V 218-238); Endymion riceve l'immortalità, ma accompagnata dal sonno eterno (Apollod. I 7, 5)⁵⁹; quanto a Tantalos e Ixion, divenuti immortali nutrendosi d'ambrosia, ciò non farà che rendere eterno il supplizio cui sono condannati da Zeus (cfr. p. 297 e le note 45 e 46). In altri casi l'immortalità viene raggiunta con la morte, oppure mediante esperienze che la presuppongono: Herakles è arso sul monte Oeta⁶⁰; Semele è folgorata da Zeus prima di divenire dea⁶¹; Ino impazzisce e si getta in mare, e solo dopo diverrà dea marina⁶²; Hylas riceve l'immortalità dalle Nymphae che lo rapiscono, e da allora viene invocato tre volte (come un morto!) dagli abitanti della Misia⁶³.

Quale specifica realtà tendono a fondare miti del genere? Una risposta ce la dà A. Brelich⁽⁶⁴⁾, il quale, riferendosi in specie alla

(58) Ciò avviene nelle vicende di Demophoon (Hom. *Hymn. Cerer.* 235 sgg.; Apollod. I 5, 1 sg.; Ovid. *fast.* IV 507 sgg.; Hyg. *fab.* 147), di Achilleus (Hcs. frg. 300 Merk.; Apoll. Rhod. IV 865 sgg.; Schol. Hom. II. XVI 37; Apollod. III 13, 6) e (benchè qui l'immortalizzazione sia tentata da un essere mitico invece che da una divinità) dei figli di Medeia (Eum. in Paus. II 3, 11). Cfr. per Demophoon A. Brelich, *Nascita di miti (Due studi mitologici)*, in *Religioni e civiltà* II 1976, 66 sgg.; per i figli di Medeia, A. Brelich, *I figli di Medeia*, in *SMSR* 30, 1959, 213-254; *Paides e Parthenoi*, Roma 1969, 355-365.

(59) Per Tithon ed Endymion, cfr. G. Piccaluga, *La ventura di amare una divinità*, in *Minotal*, Roma 1974, 18 sgg.

(60) Diod. IV 38, 3 sgg.; Apollod. II 7, 7, 13; Ovid. *M.* IV 416 sgg.

(61) Pind. *Ol.* II 27 sg.; Apollod. III 4, 3; Ovid. *M.* III 273 sgg.

(62) Schol. Eur. *Med.* 1284; Ovid. *M.* IV 416 sgg.

(63) Apoll. Rhod. *Arg.* I 1207 sgg.; Theokr. *Idyll.* XIII; Apollod. I 9, 10; Strab. XII 4, 3, 564; Ant. Lib. *M.* XXVI; Val. Flac. *Arg.* III 521 sgg.

(64) In *Nascita di miti*, cit. in n. 58, 71.

vicenda di Demophoon, sottolinea come il suo messaggio sia quello « dell'inevitabile mortalità umana », e mostra come i miti greci di immortalizzazione imperfetta siano da ritenersi analoghi, quanto a funzione, a quei racconti che in altre culture⁽⁶⁵⁾ fondano l'origine e l'inevitabilità della morte, e che in Grecia non esistono, perlomeno in questa formulazione esplicita. La stessa funzione, nell'insieme delle sue varianti, ci sembra che abbia anche il mito di Glaukos, personaggio, questo, che per certi aspetti sembrerebbe essere adatto a svolgere il ruolo di « primo uomo » e dunque di possibile « primo mortale », nonchè « datore di morte » per gli altri, anche se, poi, per le note vicende, la morte gli sarà negata. Infatti l'essere generato da Anthedon, personaggio di nessuna rilevanza mitica, ma che serve solo a dare nome alla località in cui si svolge la vicenda (cfr. p. 289), lo fa quasi nascere direttamente dalla zona interessata, ponendolo sullo stesso piano degli *autochthones*. In Ovidio, poi, ci appare in un prato mai sfiorato da alcun essere umano, *quasi fosse l'unico vivente* (cfr. n. 11); in A (come anche in C) il suo destino si compie nella più completa solitudine, *come se non esistessero altri uomini*; lo scoliasta alla *Republica* di Platone (cfr. n. 29) narra che si sarebbe gettato in mare, poichè non poteva mostrare a nessuno la sua immortalità. La stessa fonte, quindi, dice che chi lo avesse visto sarebbe morto ben presto⁽⁶⁶⁾. Infine, le versioni isolate che lo vogliono resuscitato da Asklepios⁽⁶⁷⁾, lo situano inequivocabilmente in quel particolare momento del tempo del mito in cui si decide una volta per tutte — appunto con l'uccisione, da parte di Zeus, del figlio di Apollon che ha la brutta abitudine di resuscitare i morti — la mortalità umana⁽⁶⁸⁾.

Per concludere, dunque, il messaggio delle vicende di Glaukos è, in ultima analisi, il seguente: l'essere umano *deve* rimanere mortale; ogni suo tentativo di uscire dalla mortalità e di inserirsi nella condizione di immortale sarà già con ciò destinato a concludersi negativamente.

IDA PALADINO

Università di Roma

(65) Cfr. vari esempi di questo tipo di miti, per ciò che riguarda le popolazioni africane, in H. Abrahamsson, *The origin of Death*, Uppsala 1951.

(66) Di fame e di sete. Il rapporto fra Glaukos e l'alimentazione (cfr. anche p. 293) potrebbe offrire lo spunto per uno studio successivo.

(67) Amelesag. in Schol. Eur. *Alk.* 1; Schol. Pind. *Pyth.* III 96; Apollod. III 10, 3; Hyg. *fab.* 49: *Aesculapius Apollinis filius Glauco Minois filio vitam reddidisse ... dicitur, quem Iuppiter ob id fulmine percussit.*

(68) Così Apollodoro (III 10, 3) narra la fine di Asklepios: Ζεύς δὲ φοβηθεὶς μὴ λαβόντες ἄνθρωποι θεραπειᾶν παρ' αὐτοῦ βοηθῶσιν ἀλλήλοις, ἐκεραύωσεν αὐτόν.