



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in  
Scienze delle Religioni

«Dario Sabbatucci, storico delle religioni. Temi e  
Prospettive.»

Relatore:

(Ch.ma) Prof.ssa Chiara Cremonesi

Correlatore:

(Ch.mo) Prof. Nicola Gasbarro

Laureando:

Francesco Della Salandra

Matricola: 1211490

ANNO ACCADEMICO 2023/2024



## Sommario

<b>Introduzione</b>	<b>5</b>
<b>Parte I</b>	<b>7</b>
<b>Monografie</b>	<b>7</b>
<b>I. I. Edilità romana: magistratura e sacerdozio</b>	<b>8</b>
I. Ia. I <i>ludi</i> e la triade plebea	9
I. Ib. La <i>cura annonae</i> e la <i>cura urbis</i>	15
I. Ic. Conclusioni finali sull'edilità	22
<b>I. II. Saggio sul misticismo greco</b>	<b>23</b>
I. IIa. Una definizione iniziale	25
I. IIb. Pratica orfica	29
L'entusiasmo	34
Il vegetarianesimo orfico	37
I. IIc. Mitologia orfica	42
I. IId. Misteri eleusini	54
I. IIf. La città e il santuario	68
I. IIg. Gli dei «grandi»	74
<b>I. III. Il mito, il rito e la storia</b>	<b>83</b>
I. IIIa. Tra il <i>Saggio sul misticismo greco</i> e <i>Il mito, il rito e la storia</i> : le iniziazioni tribali	85
Le <i>Note</i> alla seconda edizione del <i>Saggio</i>	96
I. IIIb. La Grecia in <i>Il mito, il rito e la storia</i>	102
<i>Genesis</i>	102
<i>Genos</i>	108
Il <i>logos</i> ateniese: storiografia e filosofia	142
La <i>philosophia</i> come metastoricizzazione del <i>logos</i>	150
I. IIIc. “Mito, rito e storia” ossia dell'inscindibilità tra storico e teorico nella Storia delle religioni.	155
Un esempio di storicizzazione dei concetti, tra Vernant e Pettazzoni	155
Il manifesto dello storicismo sabbatucciano (?)	163
I. IIIId. La regalità ne <i>Il mito, il rito e la storia</i>	169
L'istituto regale egiziano	169
Dall'“associazione mitico-rituale” nella regalità egiziana alla dissociazione mitico-rituale ateniese, passando per il mondo miceneo	180
Alcuni problemi relativi alla dissociazione mitico-rituale in Grecia	190
Storia e metastoria	194
L'istituto regale a partire dall'indirizzo fenomenologico di studi sulla religione	202
La «rivoluzione» faraonica	206
La regalità e il rapporto con lo spazio	215
Grecia e Roma: definire lo spazio senza adottare l'istituto regale	221
La regalità e il rapporto con il tempo	228
L'antitesi sacerdozio-regalità	239
<b>Parte II</b>	<b>245</b>
<b>Interviste</b>	<b>245</b>
Nicola Gasbarro	246
Claudia Santi	255
<b>Conclusioni</b>	<b>261</b>
<b>Bibliografia primaria</b>	<b>265</b>
<b>Bibliografia secondaria</b>	<b>266</b>



## Introduzione

Allievo diretto di Raffaele Pettazzoni, Dario Sabbatucci ha dedicato la sua intera produzione allo studio delle categorie storico-religiose e degli antichi sistemi culturali del bacino mediterraneo, con particolare attenzione al mondo greco-romano. La sua prospettiva storico-antropologica, tuttavia, è stata applicata anche alle culture asiatiche (i contesti interessati spaziano dall'India vedica alla divinazione cinese passando per lo *shintō*) così come allo studio del materiale etnografico di varie provenienze.

Il presente lavoro – viste anche la ridotta disponibilità di letteratura critica e l'assenza di monografie interamente dedicate al pensiero sabbatucciano – è stata dedicata all'esposizione di alcune tra le opere dello studioso. Data la vastità della sua produzione ci focalizzeremo – attraverso la modalità dell'antologia commentata – su tre opere in particolare, che coprono lo spazio di oltre un ventennio: un periodo in cui la prospettiva dell'autore ha saputo articolarsi, partendo dalle proprie basi filologico-classiciste, verso le intuizioni comparative che ne costituiscono la cifra.

La prima di queste opere riguarda l'istituto giuridico dell'edilità nell'antica Roma. Lo studioso affronta le origini di questa magistratura e le sue funzioni, estendendo poi l'indagine fino al tema del rapporto tra patrizi e plebei nella *religio* romana, anticipando argomenti che saranno centrali in successive opere sempre inerenti al mondo romano.

La seconda monografia riguarda la categoria di “misticismo” e la storicizzazione di tale parola nel contesto culturale che ne ha dato origine: il mondo greco. Il misticismo greco è, a sua volta, considerato innanzitutto come un insieme di culti e fenomeni culturali, che vengono passati in rassegna singolarmente. La parte terminale della ricerca è invece dedicata ai Misteri eleusini, con uno sguardo che cerca di cogliere soprattutto gli aspetti politici di tali culti, nonché le loro relazioni con la città di Atene.

Il terzo saggio, nelle sue fasi iniziali, si ricollega anch'esso alla *polis* attica affrontando la riflessione attorno al concetto di “generazione”. È un argomento che porta Sabbatucci a considerare i Misteri eleusini e le divinità in essi coinvolte. Ma soprattutto, la “generazione” porta Sabbatucci a considerare la categoria di “mito”: tale termine viene infatti storicizzato a partire dalle sue origini culturalmente ateniesi. Esplorando la cultura ateniese nei suoi “prodotti” più caratteristici (democrazia, tragedia, filosofia, storiografia), Sabbatucci coglie in essa un aspetto cruciale: la negazione del principio dinastico connesso con quello che, fino a

quel momento, era stato il principio ordinatore delle civiltà: la regalità. Egli passa così a descrivere una dinamica che coinvolge non più solo Atene o la Grecia, ma anche il mondo miceneo, egizio e vicino-orientale antico, in quanto luoghi di nascita e di diffusione dell'idea di regalità. La parte conclusiva dell'opera è dedicata, dunque, all'istituto regale e all'innovazione che esso ha portato sul piano della concezione dello spazio e del tempo.

L'esposizione dei testi fin qui descritti è stata corredata dalle conversazioni con alcuni tra gli allievi di Sabbatucci, con i quali sono stati discussi i principali nuclei tematici del pensiero dello studioso.

**Parte I**  
**Monografie**

### **I. I. Edilità romana: magistratura e sacerdozio<sup>1</sup>**

La prima pubblicazione di Sabbatucci, *Edilità romana: magistratura e sacerdozio*, fu elaborata sulla base della sua tesi di laurea, discussa tre anni prima (l'11 dicembre 1951)<sup>2</sup> con la relazione di Raffaele Pettazzoni. L'oggetto della ricerca riguarda la labilità del confine tra la natura religiosa e politica della magistratura degli edili, con particolare attenzione alle fasi originarie. Si tratta di un tema, quello del legame tra politica e religione, che rappresenta il filo conduttore di molte delle successive monografie sul mondo antico – quali *Saggio sul misticismo greco* (1965), *Lo stato come conquista culturale* (1975) e *Il mito, il rito e la storia* (1978) –: con queste opere si consolida la consapevolezza che la separazione netta tra l'ambito politico e religioso è un passaggio posteriore della cultura occidentale, maturata nel corso di secoli di riflessione e storia, e che Sabbatucci riconosce pertanto come sostanzialmente inapplicabile a quei contesti che ne sono stati all'origine.

Il caso dell'edilità è il primo in cui questo metodo è stato applicato al contesto romano repubblicano. La dialettica tra patrizi e plebei è usata da Sabbatucci per cogliere meglio alcuni elementi riguardanti, nello specifico, la natura religiosa dell'edilità ma anche, più in generale, alcune peculiarità della *res publica*. Si nota inoltre come già in questa prima opera abbia un'importanza decisiva un tratto tipico dell'indagine sabbatucciano: l'approccio filologico, la riflessione sull'etimologia come guida fondamentale nella formulazione dell'ipotesi di lavoro.

---

<sup>1</sup> Dario SABBATUCCI, «Edilità romana: magistratura e sacerdozio», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei – Memorie (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche)*, VIII, vol. VI, fascicolo 3, 1954, pp. 255-333.

<sup>2</sup> Cfr.: «Omaggio a Dario Sabbatucci», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XX, 1-2, vol. 62, 1996, p. 7.



## I. Ia. I *ludi* e la triade plebea

Il saggio si articola in tre capitoli, che esplorano rispettivamente le tre aree civiche di competenza degli edili: la *cura ludorum solemnium*, la *cura annonae*, e la *cura urbis*.

Già nel primo capitolo, relativo all'organizzazione dei *ludi*, emerge l'ipotesi della natura simultaneamente sacerdotale e giurisprudenziale degli edili. Questa peculiarità della carica viene ricollegata da Sabbatucci alla *religio* plebea, contrapposta a quella patrizia, che poi altro non era se non la *religio* del ceto sociale dominante.

La cura dei *ludi* era uno dei compiti più importanti e caratteristici dell'edilità. Tuttavia non di tutti i *ludi* gli edili erano supervisori ed organizzatori, ma solo di alcuni. In particolare dei:

- *Ludi Romani* e dei *ludi Megalenses*, affidati entrambi agli unici edili di estrazione patrizia, gli edili curuli;
- *Ludi Plebei* e *Ludi Ceriales*, affidati agli edili plebei;
- *Ludi Florales*.

Sabbatucci cerca la tradizione religiosa che legghi tra loro queste celebrazioni, per comprendere se essa possa ricondursi in qualche modo alle origini stesse dell'edilità. L'esigenza di tale ricerca nasce da un vuoto interpretativo: fino a quel momento non si era indagato per quale motivo, ad un certo punto della storia di Roma, l'edilità – che aveva avuto fino a quel momento compiti del tutto diversi – avesse assunto l'onere di organizzare dei *ludi*, né si era indagato perché gli edili organizzassero solo *alcune* celebrazioni e non tutte:

L'importanza dei *ludi*, infatti, è stata limitata alla popolarità che le relative esecuzioni avrebbero procacciato ad un qualsiasi *curator*, e non è mai apparsa determinante ai fini di una caratterizzazione della sola edilità. Quasi che ad un certo momento lo Stato romano, per ragioni affatto contingenti avesse affidato agli edili, espliciti per l'innanzi tutt'altri compiti, anche la sovrintendenza alla esecuzione dei *ludi solemnnes* della Città. Eppure, persino così, saremmo portati ad indagare sulla capacità degli edili ad assolvere questo incarico. Ma, comunque, le cose non poterono andare in tal modo; e a dimostrarlo sta il fatto che non tutti i *ludi* di Roma avevano luogo a cura dell'edilità. Vale a dire: l'edilità non è mai stata la “magistratura dei *ludi*”, come, per esempio, la pretura urbana dopo la riforma di Augusto del 22 av. Cr. Lo Stato, dunque avrebbe affidato agli edili solo alcuni dei *ludi solemnnes* romana: ma quale, allora, sarebbe stato il criterio di scelta? Neppure a questa domanda si è cercato di dare risposta. Ed è restata, inesplicabilmente sufficiente, quella opinione, divenuta quasi

luogo comune, per cui la *cura ludorum* sarebbe spettata senz'altro agli edili, in quanto magistrati urbani e, quindi, i più idonei a dirigere certe manifestazioni cittadine. Invece, da un esame, e neanche troppo profondo, inteso ad accertare la effettiva posizione degli edili di fronte al quadro completo dei giuochi pubblici di Roma, risulta chiaramente che l'edilità storica conserva l'onore e l'onere della organizzazione di alcuni *ludi*, più come un retaggio di un'edilità originaria (o almeno, non ancora magistratura di stato) che come una mansione naturalmente affine alla fisionomia che si era venuta creando in qualità di istituzione ufficiale della Repubblica romana<sup>3</sup>.

Tuttavia un primo ostacolo alla messa in relazione dei *ludi* presieduti dagli edili con una ipotetica natura pre-repubblicana dell'edilità si rintraccia, secondo Sabbatucci, quando ci si appropria ai *ludi Romani*.

Essi erano i più antichi e importanti giochi statali in Roma [...] ed erano affidati agli edili curuli, la cui istituzione è relativamente recente, così che non poterono essere stati sempre gli edili curuli ad occuparsi di questi giuochi; né, d'altra parte, anteriormente alla creazione dell'edilità curule, essi erano mai stati di pertinenza dell'edilità plebea.

C'è un altro fatto determinante, a parer nostro: i *ludi Romani* erano presieduti dai consoli<sup>4</sup>, e agli edili non spettava se non la loro organizzazione; si potrebbe congetturare da ciò che in origine appunto ai consoli spettasse la direzione integrale dei *ludi romani*, e che, solo in seguito, non potendo più assolvere di persona tale incarico, lo abbiano demandato agli edili, limitatamente, però, all'attività pratica concernente l'organizzazione, ossia mantenendo una specie di presidenza onoraria<sup>5</sup>.

“Perché allora venne fondata l'edilità curule?”, si domanda Sabbatucci. La risposta risiederebbe nella necessità di una riforma dei *ludi Romani*, i quali sarebbero stati così rimodellati – in relazione alle magistrature che dovevano prendersene carico; ai programmi celebrativi; alle divinità cui erano dedicati – sui *ludi Plebei*, pur essendo i primi una festa tradizionalmente patrizia.

Le divinità a cui entrambe queste festività facevano riferimento componevano la cosiddetta triade capitolina: *Juppiter, Juno, Minerva*. In onore di esse si teneva, in entrambe le cerimonie, un solenne banchetto sacrale, *l'epulum jovis*, in relazione al quale Sabbatucci si domanda se fosse originariamente attribuibile ai *ludi Romani* o ai *ludi*

---

<sup>3</sup> SABBATUCCI, *Edilità romana*, cit., pp. 262-263.

<sup>4</sup> Qui Sabbatucci cita Ettore DE RUGGIERO, *Dizionario Epigrafico delle antichità romane*, I, 226.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 264.

*Plebei*. Dopo aver rilevato come nel dibattito specialistico si riconoscano in merito posizioni contrastanti, l'autore muove verso una terza ipotesi:

Il 13 novembre, giorno sacro a Juppiter come tutte le Idi, doveva ricorrere l'*epulum* originario [...] Tale cerimonia aveva importanza e carattere decisamente statali [...] e, come tale, ricorreva ogni anno alla stessa data. Presso a poco nei medesimi giorni di novembre, doveva aver luogo una festività plebea che, non essendo riconosciuta ufficialmente dallo Stato romano, poteva venir celebrata parallelamente all'*epulum*, senza peraltro aver con esso relazione alcuna. Quando poi la festività plebea acquistò il riconoscimento ufficiale, e, modellandosi sui ludi Romani, si stabilizzò col nome di *ludi Plebei*, nel giorno delle Idi di novembre si venne ad avere la sovrapposizione di due cerimonie entrambe statali, l'*epulum* per antica tradizione, e i *ludi* per recente riconoscimento. La coincidenza del giorno di celebrazione dovette ad un certo momento far fondere le due cerimonie in una stessa manifestazione religiosa, che sembrò, così, possedere sin dall'inizio l'importantissimo *epulum Jovis*. Tanto importante che – in un processo simile a quello che avrebbe cagionato la scelta degli edili curuli a *curatores* dei *ludi Romani* – si sarebbe in seguito sentita la necessità di istituire anche per i *ludi Romani*, ormai per il resto simili ai *Plebei*, un *epulum* che, dedicato come era alla triade capitolina, doveva sembrare più che mai adatto ad integrare quei giochi appunto a queste divinità indirizzati<sup>6</sup>.

Un indizio a sostegno di questa tesi Sabbatucci lo riscontra in un elemento che ritroveremo molto più avanti nelle sue ricerche: il calendario. Nel calendario precesareo di Anzio, infatti, lo studioso evidenzia una dicitura, proprio accanto alle Idi di novembre (giorno dell'*epulum Jovis* plebeo e fase culmine dei *ludi Plebei*), che nomina «Feroniae, Fortunae Primigeniae». L'ipotesi di Sabbatucci è che il richiamo a queste due divinità, *Feronia* e *Fortuna*, possa suffragare l'idea di una originaria dedica dei *ludi Plebei* non alla triade capitolina, quanto piuttosto alla triade “Ceres Liber e Libera”. In base alle fonti<sup>7</sup> infatti, Feronia sarebbe assimilabile alla dea *Libera*, mentre *Fortuna Primigenia* a *Ceres*, madre di *Liber* e *Libera*. Altro elemento che Sabbatucci porta a sostegno della sua tesi è che i *ludi Plebei*, per via del periodo dell'anno in cui si tenevano (novembre), potrebbero essere considerati come celebrazioni conclusive del periodo agricolo inaugurato sacralmente dai *Cerialia* in aprile.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>7</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 274-275.

Proprio sui *ludi Ceriales* Sabbatucci si sofferma successivamente per fare alcune considerazioni attraverso la comparazione con i *ludi Megalenses*. Il fatto che i primi fossero organizzati dagli edili plebei, mentre i secondi dagli edili curuli, induce Sabbatucci – come già fatto nei riguardi dei *ludi Plebei* e dei *ludi Romani* – a stabilire un’analogia basata sull’antitesi “religione patrizia vs. religione plebea”. Pur essendo entrambe le feste consacrate a divinità agricole, o comunque legate all’ambito vegetale – *Ceres* e la *Magna Mater*, conosciuta nel mondo greco e anatolico col nome di *Cybele* – tali divinità presentano caratteristiche profondamente diverse per quanto riguarda la diffusione e la storia del loro culto. *Ceres* risulta essere un culto originariamente indigeno e legato con, ogni probabilità, da sempre all’edilità e all’ambiente plebeo (motivo che altrettanto plausibilmente la relegò per molto alla “non ufficialità”); la *Magna Mater*, al contrario, era una dea introdotta ufficialmente in Roma nel 204 a.C. dalla Frigia per opera del patriziato romano il quale, ipotizza Sabbatucci riprendendo Pettazzoni, doveva venerarla in circoli privati ben prima del suo ingresso formale in città. Tale venerazione, al contrario di *Ceres*, rese sin da subito il culto della *Magna Mater* ufficiale.

Secondo Sabbatucci, i motivi dell’introduzione della *Magna Mater* a Roma – a lungo indicati come essenzialmente politici da alcuni studiosi come ad esempio William Warde Fowler<sup>8</sup> – vedrebbero piuttosto un intrecciarsi di motivazioni religiose e politiche:

Il fatto sta che l'introduzione della dea in Roma non ci sembra dovuta solo a ragioni d'indole politica, ma anche, e forse soprattutto, ad, un bisogno interiore della religione romana. Soprattutto, perché anche gli stessi motivi politici mi pare che non vadano riguardati nel quadro di una lungimirante, e quindi distaccata, politica estera – la visione di un'alleanza con il Re di Pergamo, sotto la cui giurisdizione era Pessinunte, il luogo di provenienza della dea –, ma in quello più pratico, più vicino alla vita e per ciò alla religione del popolo romano, tendente essenzialmente a: cercare una nuova divinità in cui riporre una nuova speranza di riuscita nella disastrosa guerra annibalica; ridare al popolo la fiducia nella classe dirigente parallelamente a quella nelle divinità di stato (= della stessa classe dirigente), nel cui numero doveva appunto essere annoverata la nuova divinità; acquistare alla classe dirigente le evidentemente scarse simpatie della plebe (in quel momento di assoluta necessità per condurre a buon fine la guerra contro Cartagine), mediante una festività che ricalcasse, specialmente nella esecuzione dei *ludi*, le orme di quella festa che, tanta fortuna trovava nelle classi

---

<sup>8</sup> Sabbatucci cita: William Warde FOWLER, *The Roman festivals of the period of the Republic; an introduction to the study of the religion of the Romans*, (London: MacMillan, 1899).

popolari: le *Cerialia*. Una politica, insomma, imposta da questi motivi, ed altri del genere, che, come si vede, si intrecciano, fino a confondersi, con la vita religiosa del popolo romano.

Ma fu un atto politico – sia pure di politica interna – quello che introdusse a Roma la Magna Mater. Ebbene, che cosa indusse la classe dirigente a scegliere proprio questa dea, di cui servirsi per eventuali fini politici? Una risposta la troviamo nella probabilissima ipotesi che la classe dirigente conoscesse già da un pezzo Cybele, e ne praticasse, in circoli privati, il culto, prima ancora dell'avvento ufficiale in Roma<sup>9</sup>.

Gli ultimi *ludi* presi in esame nel capitolo sono i *ludi Florales*. Le fonti antiche riportano che tali celebrazioni furono introdotte ufficialmente nel 240 a.C. in occasione della dedica a *Flora* nel tempio *ad circum maximum*, per essere poi resi annuali a partire dal 173 a.C. La tradizione è ambigua sulla provenienza degli edili che per la prima volta supervisionarono tali rituali: alcune fonti<sup>10</sup> dicono che essi erano plebei, altre<sup>11</sup> li indicano come curuli, altre ancora<sup>12</sup> tacciono su questa caratteristica.

Questa ambiguità persiste anche nel momento in cui si va ad analizzare il culto stesso di *Flora*: diversi documenti attestano l'appartenenza di questo culto al mondo patrizio sin da tempi remoti (si ebbe perfino un tempio dedicato alla divinità sul Quirinale, colle tradizionalmente patrizio); ma allo stesso tempo sappiamo che i *ludi* non erano dedicati alla *Flora* del Quirinale quanto a quella dell'Aventino, rinforzando così la corrente documentaria che attribuiva all'edilità plebea la supervisione di tali cerimonie. Il legame tra edilità plebea e culto di *Flora* è ricondotto, da Sabbatucci, da un lato al fatto che la dea apparteneva a quello stesso mondo agricolo a cui si ascrive la triade *Ceres-Liber-Libera*, dall'altro all'antichità del culto, il quale doveva essere diffuso e celebrato in Roma ben prima del suo riconoscimento ufficiale nel 240. In questo senso, il rapporto tra gli edili e il culto di *Flora* è utile a Sabbatucci per mostrare come, prima del loro riconoscimento come magistrati, gli edili dovessero aver ricoperto il ruolo di sacerdoti di quei culti così ampiamente diffusi nella plebe antica al punto da ottenere, da un certo periodo in poi, riconoscimento ufficiale dello stato.

---

<sup>9</sup> SABBATUCCI, *Edilità*, cit., pp. 278-279.

<sup>10</sup> Sabbatucci cita: VARRONE, *De Lingua Latina*, 5, 58; OVIDIO, *Fasti*, 5, 287.

<sup>11</sup> ID. cita: FESTO, 238.

<sup>12</sup> ID. cita: TACITO, *Annales*, 2, 49.

Ciò che Sabbatucci desume dalle considerazioni fatte sulla *cura ludorum solemnium*, è riassumibile in alcuni punti. Innanzitutto, la natura sacerdotale degli edili appare diversa rispetto a quella delle altre magistrature: a differenza di queste, che per officiare un *sacrum* pubblico dovevano essere assistite da membri dei collegi sacerdotali, gli edili avevano guadagnato il diritto ad organizzare e officiare i *ludi* autonomamente. Tale autorità proveniva dal loro essere originariamente estranei a quella religione “patrizia” che tali collegi rappresentavano. Da questo consegue che la religione a cui essi facevano riferimento era espressione plebea; faceva capo a divinità agrarie; aveva nei *ludi* la sua massima celebrazione. In tale culto, era centrale il ruolo della triade italica, *Ceres-Liber-Libera*.

Sono proprio i caratteri di questa triade che spingono Sabbatucci a congetturare tale religione plebea come un insieme coerente, anziché come un agglomerato di culti eterogenei, e ad affermare quindi l’esistenza di un *ciclo* di manifestazioni della religione “agraria” della plebe, il quale si apriva in primavera per chiudersi in autunno. Tali cadenze sarebbero poi state riprese, sebbene con alcune alterazioni, nei *ludi* istituiti con l’inserimento di tali culti nel calendario festivo statale: i *ludi Ceriales* e *Florales* in primavera e quelli *Plebei e Romani* in autunno.

## I. Ib. La *cura annonae* e la *cura urbis*

Nel secondo capitolo viene presa in considerazione la *cura annonae*, ossia quell'insieme di azioni legate al procacciamento del grano per il popolo romano, che includeva anche mansioni riguardanti il controllo dei prezzi dei mercati granari e di vigilanza sull'*ager publicus*.

In virtù dell'importanza della carica, del suo ruolo cruciale per la sopravvivenza della comunità, appare chiaro a Sabbatucci come quei compiti inclusi sotto l'etichetta di *cura annonae* fossero ben più antichi dell'edilità stessa. D'altra parte però, egli rileva la mancanza nelle fonti antiche di un'indicazione chiara sul *perché* ad un certo punto della storia repubblicana si sia venuto a creare questo legame tra edilità e *cura annonae*. Sabbatucci lo ricerca pertanto nella tradizione religiosa plebea legata a tale magistratura:

Non potremmo, dunque, affermare che gli edili, curando i *ludi*, ossia la più importante delle manifestazioni rituali di questa religione, curassero al contempo il buon andamento del raccolto annuo, ossia dell'*annona*? (...) Gli edili vengono riconosciuti dallo Stato, ma lo Stato che non li ha creati non può affidar loro nessun compito; è la plebe, la plebe che li ha espressi, la quale chiede loro di assolvere un'importantissima funzione: essi sono pur sempre i capi dell'agraria religione di Ceres e dalla loro attività, possiamo dire, dipendeva tutto il nutrimento di un anno. Se lo Stato non possedeva ancora un organismo per provvedere al riguardo, su che cosa dovevano fondarsi le speranze della plebe? Non è poi così difficile immaginare che la *cura annonae* sia stata oggetto di una religione prima che di una qualsiasi costituzione cittadina. (...) Dalla pura azione cultuale originaria ad una vera e propria assistenza sociale, il passo non è troppo lungo: lo scopo era lo stesso, assicurare l'*annona* alla comunità riunita nella religione di *Ceres*, e il cambiamento dei mezzi ha importanza solo relativa<sup>13</sup>.

A questo legame con la *religione plebea* sarebbe riconducibile anche l'azione di controllo sull'*ager publicus* e sui mercati granari: essa si traduceva spesso in multe inflitte ai contravventori di specifiche leggi (accaparratori di grano, usurpatori dell'*ager publicus*, usurai – i cosiddetti *faeneratorones*); i loro proventi non confluivano però nelle casse dello stato ma venivano usati ad arbitrio dei singoli edili per offerte religiose di vario genere. Una prassi che ritroveremo anche in altri frangenti, e che potrebbe essere

---

<sup>13</sup> SABBATUCCI, *Edilità romana*, cit., p. 300.

interpretabile, secondo Sabbatucci, come ulteriore indizio di un' autorità politica conferita agli edili, prima ancora che dallo stato, dalla religione stessa:

Gli edili vengono riconosciuti dallo Stato, ma lo Stato che non li ha creati non può affidar loro nessun compito; è la plebe, la plebe che li ha espressi, la quale chiede loro di assolvere un' importantissima funzione: essi sono pur sempre i capi dell' agraria religione di Ceres e dalla loro attività, possiamo dire, dipendeva tutto il nutrimento di un anno. Se lo Stato non possedeva ancora un organismo per provvedere al riguardo, su che cosa dovevano fondarsi le speranze della plebe? Non è poi così difficile immaginare che la *cura annonae* sia stata oggetto di una religione prima che di una qualsiasi costituzione politica<sup>14</sup>.

Nell'illustrare il terzo compito dell'edilità, quello della *cura urbis*, Sabbatucci cerca di superare la vaghezza di tale espressione. Per farlo, prende in considerazione un brano delle *Verrine* di Cicerone<sup>15</sup>, in cui l' arpinate, che era stato edile curule, menziona brevemente i compiti principali legati alla carica da lui ricoperta. Al momento di parlare della *cura urbis*, Cicerone scompone questa incombenza in due macro-categorie: la *tuitio urbis*, ossia i compiti di polizia cittadina, e la *procuratio aedium sacrarum*, ossia la soprintendenza agli edifici sacri. A proposito di questi ultimi, Sabbatucci cita un passo del *De lingua latina* di Varrone<sup>16</sup> in cui si accenna alla competenza degli edili sia sui templi pubblici che su quelli privati. Ma cosa si intende con questa distinzione? Per spiegarlo, Sabbatucci affronta, per la prima volta, alcune tematiche che saranno al centro di successive ricerche (in particolare *Lo stato come conquista culturale* ed anche nel successivo *Il mito, il rito e la storia*): il culto degli antenati e le sue implicazioni politiche; il significato, nel mondo romano repubblicano, dei concetti di *sacer* e *publicus*.

Nel caso della sua ricerca sull'edilità, sono proprio le varroniane *aedes privatae* a fornire l'occasione per mostrare lo stretto rapporto esistente tra questi due temi. Tutto parte dal domandarsi come mai, come contrario di *sacer* in riferimento alle *aedes*, troviamo l'aggettivo *privatus*? Non sarebbe stato più lecito aspettarsi il termine *profanus*? Sabbatucci spiega la presenza del termine recuperando l'interpretazione che alcune

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> CICERONE, *Actionis in C. Verrem Secundae*, V; 14, 36.

<sup>16</sup> VARRONE, *De lingua latina*, V; 14, 81: «*Aedilis qui aedis sacras et privatas procuraret.*» (Edile era chiamato chi aveva il compito di sovrintendere agli edifici sacri e profani). Trad. it. a cura di Antonio Traglia (*Varrone – opere complete*, UTET : Torino, 1974).



antiche fonti giuridiche<sup>17</sup> davano di *sacer*, come termine contenente al suo interno anche l'accezione di *publicus*. Da ciò, Sabbatucci fa derivare l'ipotesi che le *aedes privatae* debbano essere intese come degli altari o templi *privati*, ma non nel senso di piccoli templi realizzati in case private, quanto piuttosto nel senso di templi facenti riferimento a religioni *privatae*, ossia culti originariamente estranei al *sacer/publicus* di matrice patrizia:

In tal caso, l'opera di protezione degli edili, non come agenti dello stato ma come incaricati dalla plebe, è più che concepibile, addirittura prevedibile al punto cui siamo giunti con la nostra indagine. Certo è che ai lontani tempi in cui la plebe non aveva una vita ufficiale in seno alla Città, l'edilità, non ancora magistratura, come presiedeva alle importanti manifestazioni religiose della plebe che erano i *ludi*, doveva interessarsi anche a quei templi plebei (...) cui facevan capo le divinità stesse dei *ludi*; templi ignorati completamente dallo stato, per non dire, forse, appena tollerati. In seguito la edilità, stabilizzatasi in una posizione ufficiale, avrebbe conservato quella *procuratio* dei templi privati della plebe, estendendola anzi alle *aedes*, pure plebee ma ormai riconosciute (o *consecratae*) dallo stato, che in precedenza abbiamo circoscritto nei limiti di un'effettiva ingerenza degli edili<sup>18</sup>.

Nella categoria delle *aedes privatae* andrebbero poi inclusi, per Sabbatucci, anche i sepolcri:

Torniamo alle interpretazioni dei giuristi antichi: in opposizione ad un '*sacer-publicus*' viene sovente offerto un '*religiosus-privatus*', esemplificato ogni volta con il *sepulcrum*. [...]

Risulterebbe, dunque, a voler tener conto di questa insistente classificazione dei sepolcri, che proprio sepolcri potrebbero essere considerate, oltre che templi non ufficiali, le *aedes privatae* di cui ci parla Varrone<sup>19</sup>.

Ma c'è di più per Sabbatucci: anche in questo legame tra gli edili ed il mondo funerario – oltre che con i sepolcri in particolare – sarebbe possibile cogliere la traccia del rapporto tra edilità e culto di *Ceres*, il quale oltre ad un lato “agrario” presenterebbe anche caratteristiche “infernali”.

---

<sup>17</sup> In particolare Varrone e Festo, cfr. SABBATUCCI, *Edilità romana*, p. 310.

<sup>18</sup> SABBATUCCI, *Edilità*, cit., p. 313.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 311.

La prova di questa doppia natura della divinità sarebbe il rituale di immolazione della *porca praecidanea*, che mostra una dea *Ceres* contemporaneamente “signora” delle messi e dei morti:

Qual era dunque il senso in cui i Romani riconoscevano la relazione di *Ceres* col mondo dei morti? Non ci basta vedere nella dea una generica divinità infera, né vorremmo attribuire ad essa *a priori* quanto ci è noto per altre divinità mediterranee agrarie ed infera a un tempo; a noi interessa la *Ceres* italica, la dea, ossia, che a Roma troviamo in stretta relazione con gli edili: attraverso l'immediatezza di un rito preziosamente arcaico, il sacrificio della *porca praecidanea*, vorremmo riconoscere la parte effettiva che i Romani le attribuivano nella oscura sfera della morte<sup>20</sup>.

Sabbatucci illustra come l'animale venisse immolato prima della falciatura delle messi, al fine di onorare degnamente *Ceres* nelle vesti della terra stessa, che produce il grano ed accoglie in sé le spoglie dei morti: normalmente le veniva infatti donato il corpo del defunto tramite l'*humatio*, come modo per assicurare il buon esito del raccolto; quando ciò non era possibile, in vece del defunto veniva offerta la scrofa. Si trattava dunque di un culto infero che non aveva valore escatologico quanto piuttosto propiziatorio:

Questo culto di *Ceres*, dunque, non concerneva un'esistenza di oltretomba: non si trattava, è chiaro, di *salvare* i morti, ma, più immediatamente, di *salvare* i vivi, o meglio le messi ai vivi destinate. Questa era la *religio* di *Ceres*, quale ci è dato di trovare in uno stato elementare, preziosamente elementare, sul suolo italico. Esalvaguardato dalla medesima *religio* potremmo ritenere il luogo nel quale *Ceres* accoglieva il morto: il sepolcro, autentica manifestazione del suo *numen*.

A provare che le cose dovevano stare a questo modo c'è il fatto che non tutti i sepolcri erano oggetto di tale *religio*: infatti erano *religiosa* soltanto i sepolcri a inumazione, vale a dire solo quelli in cui la terra-*Ceres* aveva preso veramente possesso del cadavere<sup>21</sup>.

Il rito della *porca praecidanea* spinge così Sabbatucci a ipotizzare che

*Ceres* non è, dunque, genericamente “infera”, ma solo per quel che riguarda il fatto particolare della sepoltura può essere considerata tale. Ebbene, anche gli edili agiscono nei limiti della *religio* di *Ceres*: essi non partecipano a generici riti di un generico culto dei morti, ma svolgono la loro azione proprio e soltanto in vista dei sepolcri. [...]

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 313.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Questa ingerenza, poi, nelle “tombe a inumazione”, ben si accorda, oltre che alla religione di Ceres – che è pur sempre uno dei punti fondamentali per ogni orientamento nelle ricerche sull’edilità –, anche all’altro punto essenziale, la plebe, dalle cui file è stata espressa la magistratura. [...]

Ogni elemento sembra così concordare, e ritrovare nei sepolcri il legame originario: sia l’edilità, sia Ceres, sia la plebe a cui tanto l’edilità che la dea appartengono<sup>22</sup>.

Sabbatucci passa in seguito ad approfondire un concetto contenuto nella *cura urbis*: la *tuitio urbis*. Con tale espressione, secondo lo studioso, va intesa quell’azione di controllo – che gli edili esercitavano già in epoca repubblicana – sui nuovi culti introdotti in città. Il loro compito era dunque quello di proteggere la religione ufficiale, di espressione patrizia, anche tramite provvedimenti come quello di distruzione dei libri messi all’indice. Sabbatucci spiega come un’azione di salvaguardia delle istituzioni di matrice patrizia si sposi perfettamente con l’affidamento di tale incombenza ad una magistratura di espressione plebea: chi meglio degli edili era infatti a conoscenza della cultura e della religione plebee? Chi meglio di loro avrebbe saputo interpretare quel settore del popolo romano che tradizionalmente era il più soggetto sia alle superstizioni e alle suggestioni provenienti da religioni alloctone, sia alle rivolte contro l’ordine stabilito dal patriziato?

Questo contrasto verso le religioni e le organizzazioni “clandestine” ha spinto le fonti antiche e la critica moderna ad attribuire agli edili più ampie incombenze in materia di “protezione dei costumi”. In particolare, Sabbatucci si sofferma sulle azioni di repressione o controllo verso lo *stuprum* ed il *meretricium*.

Gli edili avevano il compito di punire, tramite un’ammenda, le donne colpevoli di adulterio (*stuprum*) e di sorvegliare i postriboli, oltre che provvedere alla registrazione delle prostitute autorizzate dallo stato allo svolgimento della professione.

Sabbatucci si chiede a questo punto il perché di questa particolare incombenza, e come essa si colleghi alle altre proprie degli edili. Per formulare un’ipotesi in merito, lo studioso osserva innanzitutto come sia l’adulterio che la prostituzione fossero fenomeni ascrivibili alla sfera sessuale extraconiugale, un ambito che, nella *religio* romana, era legato alla dea *Venus*. A testimonianza di ciò, egli cita<sup>23</sup> il fatto che, a questa divinità, venne eretto un tempio proprio dall’edile Q. F. Gurges, grazie ai proventi delle multe inflitte alle matrone adultere.

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 321.

Per quanto riguarda le prostitute, invece, un elemento che Sabbatucci cita e su cui si sofferma è la loro partecipazione proprio ai *ludi Florales*. Essa segnalerebbe come, rispetto all’edilità, queste donne non rappresentassero un oggetto di «semplice vigilanza, intesa come comune compito di polizia»<sup>24</sup>. Infatti il vero motivo del rapporto tra gli edili e le prostitute era, per lo studioso, ben più profondo: esso avrebbe avuto radici nella figura divina di *Venus*. Si trattava di una dea venerata in Italia sin da tempi antichi e spesso legata, guarda caso, proprio a *Ceres*, al punto che addirittura in alcuni casi – quelli di alcuni centri campani che l’autore cita<sup>25</sup> – le due divinità erano legate in un unico culto. «La connessione di Ceres con Venus, in una zona che ci offre un culto sicuramente arcaico, credo possa essere usata senza eccessivi scrupoli per un analogo accostamento in Roma»<sup>26</sup>. Esistono tuttavia delle differenze, che rendono questo legame, seppur presente, meno appariscente. Nella *religio* romana, l’unica divinità femminile solitamente legata a *Ceres* era *Libera*, una dea «evanescente» – che Sabbatucci aveva citato nel capitolo riguardante i *ludi Florales* – la quale «per darle una consistenza, abbiamo dovuto identificare con la Flora dei *ludi Florales*.»<sup>27</sup>. *Libera-Flora* e *Venus* rappresentano entrambe, secondo Sabbatucci, l’aspetto “femminile-giovanile” della triade *Ceres-Liber-Libera*. A questo punto entra in gioco, nella formulazione dell’ipotesi, l’approccio filologico: l’autore infatti riflette sul fatto che sia *Flora* che *Libera* appaiono essere nomi patrizi (nel primo caso) o comunque legati ad una storia di tipo statale (*Libera* è legata al tempio aventiniano, che a sua volta rappresenta l’entrata della “religione plebea” nell’alveo dei culti riconosciuti dallo stato romano). A differenza di queste, *Venus* è l’unica che sembra avere radici profonde nell’ambito plebeo:

Questo nome non proviene dal mondo patrizio-ufficiale (Cincio e Varrone le negavano un culto per i tempi più antichi proprio perché veniva ignorata dai libri del sacerdozio patrizio); è riferibile invece ad un’originaria religione plebea (la tradizione voleva che un mese del calendario originario traesse il nome da Venus); non è limitato da interpretazioni politico-ufficiali (come la Flora dei *Florales* e la *Libera* aventiniana); ma al contrario designa, con un’infinità di attributi, una divinità viva e operante nella religione del popolo, e soprattutto libera dagli impacci di una regolarizzazione del suo culto: tanto libera che appena una traccia è rimasta della sua relazione con gli edili (lo *stuprum* e il *meretricium*), che avviati verso l’opposto mondo dell’ufficialità, sempre più si allontanano dalla sfera di Venus.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 323.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

È questa la Venus che il riconoscimento ufficiale di un culto plebeo avrebbe consacrato sull'Aventino col nome di Libera; ma il riconoscimento non sarebbe stato integrale: si sarebbe limitato sostanzialmente all'erezione di un tempio e alla sistemazione in esso della triade plebea<sup>28</sup>.

Il culto di *Venus*, ricorda Sabbatucci, sarà poi riconosciuto attraverso l'erezione di templi, in tutte le sue declinazioni. Egli ricorda l'erezione dei nuovi templi: *Venus Murcia*, *Venus Obsequens*, *Venus Erycina extra portam collinam*, *Venus Verticordia*, *Venus Erycina* sul Campidoglio. Queste diverse Veneri avevano compiti diversi: *Venus Obsequens* e *Venus Verticordia*, ad esempio, si legavano alla sfera matrimoniale; la *Venus Erycina* era legata a una prassi rituale di prostituzione sacra. Si riscontra anche, osserva Sabbatucci, una *Venus* con valore funebre, la *Venus Libitina*, che in tal senso mostra le già citate connessioni funzionali con *Ceres*. Nel caso di questa *Venus*, inoltre, Sabbatucci evidenzia anche delle connessioni tra questa figura e Juppiter, identificato come uno Juppiter-Liber.

La conclusione a cui vorrebbe condurci Sabbatucci è, per riassumere, che se si va ad osservare l'universo simbolico e funzionale legato a *Venus* si può intravedere una sfaccettata religiosità della plebe che gradualmente è stata ricondotta nell'ambito più ampio del culto statale attraverso la trasformazione di *Venus* in quella figura poco definita che è *Libera*, e la sistemazione di quest'ultima nell'ambito del sistema-triade *Ceres-Liber-Libera*.

«È così che si fanno incomprensibili i suoi rapporti con *Ceres* e con *Liber*, ma con *Ceres* e *Liber* conserva in comune campi d'azione, giornate di culto e, quel che più ci interessa, l'arcaico sacerdozio della triade, l'edilità. Per una *Venus* uccisa dalla interpretazione ufficiale, altre *Veneres* nascono nella pietà popolare: l'arcaico culto, l'arcaica *veneratio Veneris* prorompe al di là delle strettezze di ogni interpretazione, sino a conquistare l'aurea sede che gli ultimi anni della repubblica andavano approntando alla dea»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 327.

## I. Ic. Conclusioni finali sull'edilità

La conclusione che Sabbatucci raggiunge dopo l'esame dei compiti civili dell'edilità è dunque la seguente:

Non solo l'edilità storica conferma la preesistenza del sacerdozio, ma ammettere ciò costituisce la *conditio sine qua non* per giungere ad una larga interpretazione dell'attività degli edili, che faccia di essa non più di una semplice somma di incombenze, bensì una vera e propria funzione in seno alla società in cui l'edilità ha avuto vita.

In effetti, per noi non c'è mai stata soluzione di continuità nella storia degli edili; non possiamo cioè attribuire ad un singolo atto rivoluzionario (uno ed una volta per sempre) la trasformazione dell'edilità da sacerdozio a magistratura. Sono invece le mansioni dell'edilità che da religiose divengono civili con l'andare del tempo; o meglio, esse rimangono in linea di massima le stesse; il cambiamento concerne soltanto la loro interpretazione. Nate in funzione religiosa, sopravvivono alla religione, quale più quale meno, a seconda della loro nuova importanza sociale; alcune, poi, saranno realmente divenute fredde sopravvivenze: si tratterà di quelle incombenze "inesplicabili" in cui ci è successo talvolta di imbatterci nel corso di questo lavoro<sup>30</sup>.

Nell'edilità, pertanto, si può osservare la traiettoria evolutiva del vero oggetto della ricerca sabbatucciana: la *religio* plebea. Una *religio* che non nasceva come semplice negazione di quella ufficiale patrizia, ma che, al contrario aveva una propria «fisionomia», un proprio «campo d'azione», «proprie divinità, culti e sacerdozi»<sup>31</sup>. Questa *religio* spiega le differenze esistenti tra la sfera di significato attribuita al termine *religiosus* e quella del termine *sacer*<sup>32</sup>, un tema che sarà centrale ne *Lo stato come conquista culturale*.

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 328.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 329.

<sup>32</sup> Cfr.: ID., «Sacer», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXIII, 1951-1952, pp. 91-101.

## I. II. *Saggio sul misticismo greco*<sup>33</sup>

In quest'opera, pubblicata negli anni in cui ricopriva il ruolo di assistente di Angelo Brelich, Sabbatucci approfondisce la categoria storico-religiosa «misticismo» storicizzandola a partire dal contesto che è all'origine della parola stessa: misticismo greco. Una ricerca con cui lo studioso si inseriva in un ambito che, come rileva Paolo Scarpi<sup>34</sup>, era da tempo al centro degli interessi della "Scuola romana", come testimoniato, ad esempio, da alcune tra le maggiori opere di Pettazzoni – *I misteri: saggio di una teoria storico religiosa* – e Brelich – *Gli eroi Greci: un problema storico-religioso* e *Paidés e Parthenoi*.

Attorno al confronto con il misticismo e le sue interpretazioni ruota, direttamente o indirettamente, una parte significativa della ricerca sabbatucciana riguardante il mondo classico. È infatti da alcuni elementi presenti nella parte finale del *Saggio* che si svilupperanno le ricerche fondamentali degli anni seguenti, come *Il mito, il rito e la storia* (del 1978) e *Lo stato come conquista culturale* (del 1975): la portata rivoluzionaria del fenomeno mistico viene in quest'opera utilizzata come punto di partenza per comprendere meglio i rivolgimenti politici e religiosi che attraversarono e contraddistinsero il mondo greco e romano.

Ma il peso di questo confronto va ben oltre l'ambito antichistico: esso rappresenta infatti uno dei principali punti di partenza del pluridecennale dibattito metodologico tra lo storico e l'indirizzo fenomenologico di studi sulla religione, che proprio sull'ineffabilità, le contraddizioni e l'indefinitezza dell'esperienza e della prassi mistica fondava, da Schleiermacher<sup>35</sup> in poi, i propri assunti. La risposta di Sabbatucci alla fenomenologia coincide con il rifiuto di ogni riduzionismo psicologista e di ogni presupposto meta-storico: l'elemento distintivo del misticismo doveva, infatti, essere ricercato a partire dal misticismo greco come prodotto storico, che aveva fatto della critica al politeismo un punto fondamentale. Ciò veniva rifiutato non erano soltanto le modalità

---

<sup>33</sup> Dario SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco* (I edizione: Edizioni dell'Ateneo: Roma, 1965; II edizione ampliata: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979, da cui si cita).

<sup>34</sup> Paolo SCARPI, «Dario Sabbatucci: la storia, l'oggetto religioso e il misticismo greco» postfazione a Dario SABBATUCCI, *Il misticismo greco* (Torino: Bollati Boringhieri, 2006).

<sup>35</sup> Cfr. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin: Unger Verlag, 1799), ediz. it.: *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano* (Brescia: Queriniana, 2017); ID., *Monologen*, ediz. it.: *Monologhi* (Reggio Emilia: Diabasis, 2011).

culturali, quanto piuttosto l'intero assetto del mondano e la concezione del destino umano in esso.

La portata teorica dei fenomeni mistici Greci è trattata nell'esordio del volume, dove il confronto teorico coinvolge immediatamente Gerardus Van Der Leeuw, uno dei padri della fenomenologia della religione. La possibilità di una definizione fenomenologica e metastorica del misticismo è messa in discussione: il mistico, afferma Sabbatucci, può essere definito solo a partire dal non-mistico, e quest'ultimo può essere individuato solo a partire dalle specifiche condizioni storiche delle culture esaminate. È il "manifesto" del metodo comparativo storicista che ritroveremo in tutte le opere dello studioso: una comparazione che, a differenza di quella proposta dalla fenomenologia, procede per distinzione.

Analizzare il misticismo greco, significa, per Sabbatucci, esplorare le sue varie "declinazioni": in quest'ottica sono pensati i capitoli riguardanti l'orfismo, il suo rapporto con la mitologia e con le interdizioni rituali. L'attenzione dello studioso si rivolge successivamente ai misteri eleusini e al loro ruolo nei confronti del politeismo greco, e di Atene. È qui che si teorizza una opposizione tra Eleusi e la città attica come tra polo "mistico" e polo "tradizionale". Si tratta di una dialettica che, in realtà, non coinvolge più solo Atene ed Eleusi ma che, con il procedere della ricerca, si espande fino a delineare uno confronto "etnico" tra popolazioni pre-greche e greche: è questo il tema alla base della sezione sui *megaloi theoi*, il cui contenuto complessivamente confluisce – nelle *Note metodologiche conclusive* alla seconda edizione – in temi che analizzeremo direttamente ne *Il mito, il rito e la storia*. Come osservato nel precedente capitolo, dedicato ad *Edilità romana: magistratura e sacerdozio*, la tendenza di Sabbatucci a leggere i processi interni alle religioni del mondo classico e le fisionomie di queste ultime come il prodotto di scontri inter-(e/o intra-)etnici. Tale tendenza rappresenterà il *leitmotiv* di tutte le opere riguardanti il mondo greco romano, nonché la "pietra angolare" della concezione sabbatucciana delle religioni antiche: ogni mutamento significativo, all'interno di religioni dette etniche deve avere, a sua volta, una radice etnica.



## I. IIa. Una definizione iniziale

Nel primo capitolo, Sabbatucci muove proprio dalla definizione di misticismo proposta da Van Der Leeuw nella *Phänomenologie der Religion*<sup>36</sup>: allo studioso olandese, il misticismo appariva come un fenomeno «senza confini», «internazionale e «interconfessionale», caratterizzato da un «rifiuto del dato», inteso come l'insieme delle convenzioni religiose.

Non essendo completamente soddisfatto della definizione generale del fenomeno fornita da Van Der Leeuw, anche Sabbatucci ritiene di dover formularne una propria, su cui impostare poi una successiva analisi storico-religiosa dell'argomento:

Cercheremo noi stessi di giungere ad una definizione fenomenologica e preliminare del misticismo. Non sarà certamente una verità assoluta, ma soltanto una convenzione di comodo che ci permetterà di trattare da un preciso e limitato punto di vista certi fatti religiosi ellenici, altrimenti difficilmente circoscrivibili e destinati a rimanere nel limbo delle sporadiche manifestazioni di una vaga e stravagante religiosità, o, peggio ancora, delle importazioni gratuite e ingiustificate, e comunque sostanzialmente estranee al corpus religioso genuinamente (?) greco. E ci consentirà di classificarli mistici, sia per una loro natura che li distingue dal non-mistico in seno alla religione greca, sia per il giudizio degli antichi che tali fatti accomuna e in parte organizza appunto in opposizione al non-mistico e sia infine per la loro palese comparabilità con l'esperienza mistica di altre religioni<sup>37</sup>.

Una prima precisazione fatta da Sabbatucci sul «fenomeno mistico» è che esso non è riducibile a due aspetti che spesso vengono individuati al suo interno, e che ne costituiscono, piuttosto, i modi o mezzi di espressione:

L'ascesi in senso lato (rinuncia alla vita di relazione, astinenze, digiuni, mortificazioni, esercizi fisici e spirituali, ecc.) e il comportamento denunciante uno stato psichico anormale (ebrietà, narcosi, trance, possessioni, visioni, ecc.).

La confusione, e quindi la inadeguata interpretazione dei fatti, può spesso nascere dalla effettiva correlazione tra «ascesi» e «psicosi» (o «parapsicosi») che sovente concorrono organicamente a dar forma all'episodio mistico<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Gerardus VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (I ed. Tübingen : Mohr Siebeck, 1933; II ed. Tübingen : Mohr Siebeck, 1956. Sabbatucci, nel *Saggio*, si riferisce alla seconda edizione, in particolare al paragrafo 75 «Mystik», pp. 561-579).

<sup>37</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit. pp. 16-17.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 17.

Lo studioso, infatti, fa notare come questi due stati possano essere spesso connessi e interdipendenti: uno stile di vita ascetico può avere sovente come esito o fine il raggiungimento di particolari stati psicofisiologici, così come può anche darsi che condizioni di anormalità psicotica possano comportare un modo di relazionarsi con la mondanità più o meno diverso da quello del resto del gruppo umano cui si appartiene. La conclusione sabbatucciana è, pertanto, che non ogni asceti coincida con il misticismo, né tantomeno ogni alterazione psichica:

Ora, a parte le considerazioni sul piano teorico, vediamo che in realtà né le pratiche ascetiche [...], né i comportamenti che denunciano particolari – o anormali – condizioni psichiche [...] bastano a rivelare il fatto mistico. Per nessuno, infatti, sarà mistica quell’“asceti” a cui è costretto presso tante comunità primitive un soggetto, per le ragioni più diverse, sottoposto a interdizioni alimentari, sessuali, di vestiario, di residenza, ecc., come accade di solito alle vedove, a chi esercita una particolare attività, ai giovani nel corso delle iniziazioni tribali, alle mestruali, a coloro che son caduti nell’ “impuro”, ecc. E così pure nessuno chiamerà mistica l’attività di uno sciamano soltanto perché esso opera in stato di *trance*<sup>39</sup>.

Ma allora cosa distingue un fenomeno, ad esempio, di possessione sciamanica o di asceti “imposta” dal misticismo “propriamente detto”? Un canone scientificamente efficace non può basarsi – osserva Sabbatucci – su valori assoluti o metafisici, perché essi sono diversi in ogni religione: «come potremmo chiamare ugualmente mistici lo yogin indiano, il sufi musulmano e il santo cristiano beatificato da visioni celestiali?»<sup>40</sup>. Per rispondere, Sabbatucci cita un rituale di passaggio, praticato dagli indiani americani dello Stretto di Puget, nella zona nord-occidentale degli Stati Uniti, denominato “ricerca degli spiriti”<sup>41</sup>. L’elemento che spinge Sabbatucci a considerare «pseudo-mistico» questo rituale è la totale assenza di un’istanza soteriologica:

All’esperienza pseudo-mistica del tipo descritto sopra manca la funzione salvifica, manca il concetto di salvezza assoluta, che invece è tipico dell’esperienza mistica. Quell’esperienza pseudo-mistica procura soltanto una salvezza relativa: mediante il rapporto con uno o più spiriti vi si acquista la

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp.19-21.

capacità di procurarsi, di formarsi una famiglia, di conquistare o mantenere una posizione di privilegio in seno alla comunità (...) In effetti l'indigeno nord-americano da che cosa chiede di essere salvato? Diremmo con una formula: dal non poter vivere una vita umana. Quale è invece la salvezza assoluta dei mistici? Potremmo rispondere, comparativamente, con una formula antitetica: è la salvezza dal dover vivere da uomini (anziché da "santi" o "illuminati")<sup>42</sup>.

Le pratiche ascetiche o gli stati psichici "pseudo-mistici" risultano essere, sottolinea Sabbatucci, inquadrati entro e/o incoraggiati dalla società religiosa stessa, perché costituiscono modalità attraverso cui vengono fissati valori, sanciti cambi di *status*. Al contrario, il misticismo è animato da una tensione verso la *salvezza assoluta*, che a sua volta nascerebbe, secondo lo studioso, da un «primario bisogno di rompere certe relazioni con un certo ordine di cose (il quale si traduce storicamente nelle varie componenti di una determinata società)»<sup>43</sup>. È pertanto in virtù di questa sua dimensione antisociale e «anti-umana» che il misticismo si caratterizza come una opposizione al quadro socioculturale in cui si sviluppa, motivo per cui il mistico «è sovente anche un riformatore»<sup>44</sup>.

Diremo: il misticismo si presenta come alternativa in una determinata società religiosa, così che si fa possibile per alcuni soggetti lo scegliere la via "anormale" del misticismo, anziché percorrere la via religiosa "normale" o resa "obbiettiva" da quella società<sup>45</sup>.

A partire da questa osservazione, Sabbatucci indica come sia necessario, se si vuole studiare il misticismo, analizzare non solo il fatto "in sé" ma anche gli elementi che compongono la società religiosa a cui esso si "oppone":

Il fatto mistico è tale, e come tale diventa comparabile, in sede di definizione fenomenologica, con altri fatti mistici, sinché è posto in antitesi al non-mistico. Tutto ciò si traduce, in sede di ricerca specifica, con la necessità di delimitare e capire un determinato settore, che chiamiamo mistico, in relazione a tutto il resto che diventa, sotto questo profilo, un campo d'azione non-mistica<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ivi*, 21.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

Una simile dialettica era già stata individuata da altri studiosi, come ad esempio James Henry Leuba, che Sabbatucci cita. Leuba avrebbe – giustamente, secondo Sabbatucci – indicato due modalità fondamentali di interazione col divino: una oggettiva simile alle «relazioni d'affari, l'altra soggettiva, simile ad una «comunione o un'unione»<sup>47</sup>. L'errore che, però, avrebbe commesso lo psicologo statunitense, secondo Sabbatucci, è quello di aver radicato queste due modalità sul piano della psicologia, pensandole come espressioni astrattamente “umane” di approccio alla religione, stabilendo così un apriorismo che non avrebbe nessun fondamento storico:

La verità è che il non-mistico è definibile solo di volta in volta quando è rilevato, per negazioni, con la comparsa del mistico. Ovvero è un misticismo insorgente – e dunque «secondario» – che nega tutto un settore della realtà religiosa in atto – la «primaria» –, instaurando così una nuova dialettica tra mistico e non mistico, creatrice di valori nuovi, d'ordine religioso ma anche etico, filosofico, e, perché no?, psicologico. Allora sì che comincia ad avere un senso l'antitesi costituita dall'oggettivo e dal soggettivo, ma non come termini di una psicologia universale o naturale, bensì come atteggiamenti storicamente condizionati di fronte a ciò che non è ma ora appare il “dato” (e non voluto), a cui si contrappone, caricandolo di valori positivi, ciò che si presenta come “conquistato” o «scelto» mediante una professione di fede, o, più genericamente, con un atto di volontà. Tanto è vero che l'antitesi soggettivo-oggettivo può persino risolversi in una tutt'altro che necessaria, e dunque solamente storica, antitesi costituita dal sacro e dal profano. E comunque una nuova idea della sacralità, fondata sull'esperienza mistica, induce spesso a modificare il modus vivendi profano oltre che le norme religiose istituzionali, con conseguenze culturali che trascendono la portata puramente religiosa per diventare, allora sì, fatti indagabili col metodo psicologico o, in generale, con metodi diversi da quello storico-religioso<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> James Henry LEUBA, *The Psychology of Religious Mysticism*, (I ed.: New York: Kegan Paul, Trench, Trubner And Company., Limited, 1925). Sabbatucci cita dall'edizione italiana: *La psicologia del misticismo religioso* (Milano: Feltrinelli, 1960) p. 8 ss.

<sup>48</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 40.

### I. Iib. Pratica orfica

Dopo essersi confrontato con le definizioni fenomenologiche, Sabbatucci affronta la trattazione storica del misticismo greco, a partire da un'osservazione: ciò che i filologi classici comunemente intendono con "misticismo greco" è un insieme composto, da un lato, dai culti misterici, dall'altro, dai culti orgiastici facenti riferimento a Dioniso, raccolti sotto il termine "dionisismo". Entrambi questi gruppi possono essere ricompresi in un più ampio gruppo, che Sabbatucci indica come "orfismo". I dettagli dell'orfismo sono riassunti da Sabbatucci in alcuni punti:

#### - L'orfismo

Non è qualcosa o qualche idea che vuole affermarsi, ma è piuttosto una pratica che la società, come tale, deve giudicare negativamente, mentre il singolo soggetto religioso ne trae quasi un qualsiasi giovamento che sfugge al giudizio, e pertanto si stabilisce un'antitesi che non crea conflitto (se mai risolve un eventuale preesistente conflitto tra società e singoli soggetti, suggerendo a questi una prassi religiosa *ad hoc*)<sup>49</sup>.

- Sabbatucci cita<sup>50</sup> Louis Mouliner<sup>51</sup> a proposito dei testi scritti legati all'orfismo. Lo studioso francese ha infatti osservato come la tradizione ne abbia indicato l'esistenza, ma al di là di questo, le nostre conoscenze su tali testi sono quasi nulle. Del resto lo stesso politeismo greco – ricorda Sabbatucci – non aveva testi religiosi di riferimento. Nonostante ciò, «l'attività poetica fu senza dubbio una sua<sup>52</sup> importantissima componente, e dunque questa importanza di libri non costituirebbe un fatto nuovo, e sarebbe, anzi, un modo usuale greco per far religione»<sup>53</sup>.

- Il punto cruciale dell'orfismo resta, tuttavia, la figura stessa di Orfeo, considerata dagli orfici eroe e modello. Due qualifiche che il sistema religioso greco non concepiva associate sin dalle origini; al contrario – osserva Sabbatucci rifacendosi agli studi di Angelo Brelich sugli eroi Greci<sup>54</sup> – per molto tempo e in molti casi, gli eroi della tradizione greca erano stati visti come esempi negativi, colpevoli di *hybris*, «ciò in quanto

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Louis MOULINER, *Orphèe et l'orphisme à l'époque classique*, (Paris: Les Belles Lettres, 1955), p. 115 sg.

<sup>52</sup> Del politeismo greco, *n. d. r.*

<sup>53</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 46.

<sup>54</sup> Angelo BRELICH, *Gli eroi Greci. Un problema storico-religioso* (Edizioni dell'Ateneo: Roma, 1958).

l'eroe greco, come solitamente i protagonisti di miti, presenta gli immancabili caratteri di caoticità, propri di esseri che avrebbero agito in una fase pre-cosmica dell'esistenza»<sup>55</sup>.

Con la nuova considerazione della figura di Orfeo si assiste ad un cambio di prospettiva radicale:

L'eroe greco, poi, come realtà attuale (...) perde le sue spoglie mitiche, e dunque proprio quegli elementi che avrebbero dovuto costituire un ideale, per prendere una forma definibile soltanto dalle sue risposdenze all'azione culturale degli uomini, cessa insomma di essere una realtà mitologica per divenire una realtà del culto, ed allora egli diviene ciò che il suo culto lo fa, ossia un essere capace di elargire quanto ritualmente gli si chiede (una generica protezione che si esplica spiccatamente con una azione iatro-mantica). In conclusione: finché nel nome di Orfeo si volevano operar guarigioni o avere responsi oracolari, non si aveva nessun fatto nuovo nella religione greca. Il salto qualitativo invece si sarebbe avuto quando l'eroe fosse stato assunto a modello, o a ideale di vita. E questo è il senso storico-religioso del salto qualitativo: non si riconosce più positività all'ordine vigente, al mondo o al mondano, dialetticamente definito dalla negatività di una fase mitica, pre-cosmica e caotica; e perciò si cerca e si trova nel precosmico un ideale di vita da contrapporre all'attuale. Ci ritroveremmo insomma di fronte a quel rovesciamento di valori di cui si serve tipicamente un misticismo nella sua polemica anti-mondana<sup>56</sup>.

Alla luce di ciò, Sabbatucci afferma che quel complesso di fenomeni religiosi componenti l'orfismo si caratterizzava quindi come un settore della religione greca dai presupposti radicalmente originali. Nella formazione dell'orfismo concorrono, osserva Sabbatucci, vari elementi: la caratterizzazione di Orfeo come poeta-eroe; i ruoli delle figure di Dioniso e Pitagora; i Misteri eleusini; l'allusione costante ad un esotismo legato per lo più a Traci ed Egizi. Sabbatucci si sofferma su ognuno di questi aspetti.

Per quanto riguarda la natura poetico-eroica di Orfeo – ma più in generale: la presenza di poeti-eroi in relazione a culti ed insegnamenti orfici – Sabbatucci richiama un passo della Repubblica (2, 364e) in cui Platone «non dà alcuna importanza al fatto che i libri “orfici” dovessero essere attribuiti ad un Museo anziché ad un Orfeo»<sup>57</sup> e si sofferma invece sull'unico aspetto necessario, ossia «che i precetti orfici fossero imposti da un poeta ed eroe. Un poeta perché nella civiltà greca ad un poeta era demandata la capacità

---

<sup>55</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 47.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 47-48.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 48.

di dare insegnamenti religiosi, come dimostra la costante concorrenza dell'elemento mitico e l'elemento gnomico nella poesia arcaica e classica»<sup>58</sup>. E per quanto riguarda l'eroe? Cosa poteva avere un eroe da insegnare sul piano religioso? La risposta di Sabbatucci si ricollega alla funzione oracolare rilevata da Brelich nel culto eroico: erano proprio i loro responsi oracolari "l'insegnamento" che essi impartivano. Proprio l'unione di queste due figure, che la religione greca teneva ben separate, costituiva una garanzia di attendibilità del culto orfico, il suo inedito valore, il segno della sua critica all'assetto religioso e culturale greco:

Alla attendibilità dei miti e delle sentenze generali dei poeti che la società aveva non assunto a codice ma valorizzate (e dunque limitate) come letteratura, si veniva ad aggiungere l'attendibilità concreta della azione culturale, rigida, positiva e, questa sì, istituzionalizzata. Si realizzava così una rivoluzione culturale, e, quel che a noi interessa, specificamente religiosa, per intender la cui portata dovremmo immaginare per assurdo la reinterpretazione, rigidamente rituale, di poeti quali Omero ed Esiodo maestri di religione; tanto per dare un es.: sarebbe come se certi Greci accogliendo con nuovo spirito il mito del sacrificio prototipico quale è narrato da Esiodo, ivi compreso il giudizio negativo del comportamento di Prometeo («perfidia», «inganno», «frode», ecc.), decidessero di sacrificare per l'innanzi bruciando le carni e mangiando le ossa. Ora la società greca si è guardata bene da simili atteggiamenti, ed ha continuato a distinguere tra poeta e oracolo; ma un settore operante in antitesi a certi principii fondamentali, il settore orfico, ha compiuto una deviazione fondendo e confondendo realtà e valori d'ordine diverso. Tale rivoluzione si è compiuta nello stesso senso di quella che ha "attualizzato" realtà e valori d'ordine mitico in antitesi all'ordine o cosmo vigente, come si diceva poco fa a proposito dell'assunzione a modello di vita e a ideale di bene di un eroe mitico come Orfeo<sup>59</sup>.

Questo tipo di configurazione rende inutile, osserva Sabbatucci, ogni speculazione sull'esistenza storica del "personaggio" Orfeo (si è visto in precedenza come Platone lo considerasse intercambiabile rispetto ad altre figure quali ad esempio Museo). Perde anche di senso la dibattuta ipotesi (che Sabbatucci ricorda come inizialmente proposta da Erwin Rohde e poi ripresa da altri studiosi) che tale "personaggio" avesse promosso una riforma del culto di Dioniso. La teoria formulata da Rohde viene in questo modo riportata da Sabbatucci:

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 49.

Tra le divinità del politeismo ellenico c'è Dioniso con un determinato campo d'azione e un determinato culto; per la soddisfazione di certe esigenze – secondarie rispetto alla costituzione del culto dionisiaco – il dio e un settore del suo culto vengono utilizzati mediante una nuova interpretazione; questa nuova interpretazione e questo nuovo uso sono stati qualificati come “orfici” per distinguere la novità e lasciarla nel suo isolamento, così che non potesse modificare l'antica realtà rappresentata da Dioniso e turbare l'equilibrio vigente nel pantheon greco. Va da sé che quest'ultima tendenza conservatrice può non essere bastata a preservare l'antico status di Dioniso, e che, da un certo momento, la figura del dio, il suo campo d'azione, e quindi il suo culto, possano essere andati modificandosi sempre di più in senso orfico, tanto che in epoca postclassica il termine orfico avrebbe coperto tutta la realtà dionisiaca, essendosi questa ridotta alla sola funzione “orfica”<sup>60</sup>.

La nuova interpretazione “orfica” del culto di Dioniso sarebbe da intendersi, secondo Sabbatucci, come una interpretazione mistica del culto stesso. Quello che a tal proposito si domanda lo studioso è quanto effettivamente tale culto possa essere stato utilizzato per «esigenze mistiche»<sup>61</sup>, dove con tale espressione si intende quell'istanza critica insita nel misticismo che è stata tratteggiata nel paragrafo precedente. In altre parole, se si intende il misticismo quale “fenomeno religioso avente come obiettivo il rifiuto degli assunti della religione e della società”, è lecito pensare al dionisismo come ad un effettivo misticismo? Ciò che evidenzia Sabbatucci è che, anche nelle sue espressioni più estreme (come ad esempio i rituali menadici), il culto di Dioniso restava ben incastonato all'interno dei valori e degli assetti del *pantheon* greco: anche le eventuali manifestazioni caotiche di tale culto infatti possono essere lette come momenti di programmata e momentanea disgregazione di un cosmo, da dover poi ristabilire e riaffermare.

Così che Dioniso non è dio del misticismo, né inteso come sentimento né inteso nella sua accezione più propriamente storico-religiosa; e tuttavia, un'eventuale insorgenza mistica poteva servirsi di lui e del suo culto per soddisfare le proprie esigenze di rottura assoluta in vista di una salvezza assoluta<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 51.



Per quanto riguarda il rapporto tra pitagorismo e orfismo, Sabbatucci osserva come esista una differenza sostanziale tra i due: «l'orfismo non è riducibile ad una corrente di pensiero come indubbiamente fu la scuola pitagorica»<sup>63</sup>. A fronte di questa differenza, entrambi furono accomunati dal carattere esoterico-settario:

L'esoterismo-settarismo dei pitagorici – come del resto l'esoterismo dei misteri – non è la forma esteriore e accidentale per rivestire un contenuto autonomo, ma è la *conditio sine qua non* perché tale contenuto si espliciti, ed è, in un certo senso, il suo fine immediato. Se le idee di un Pitagora costituivano una novità in senso assoluto, se esse si risolvevano in una sovversione di valori, non potevano certo esprimersi ed esplicitarsi coi modi correnti, ossia nell'ambito delle istituzioni vigenti. E dunque avevano bisogno di un pubblico di iniziati, di gente fatta diversa dal resto della comunità<sup>64</sup>.

A questo proposito però Sabbatucci aggiunge che i misteri eleusini, a differenza di quelli pitagorici, in epoca storica non diedero mai vita a vere e proprie sette ma anzi furono inglobati dallo stato ateniese come una sua istituzione.

Ad acuire il senso anti-mondano e anti-sociale del misticismo orfico si aggiunge anche l'ultimo punto tra gli elementi fondativi dell'orfismo enucleati da Sabbatucci, ossia quell'esotismo che vede molti elementi dell'orfismo ricondotti alla Tracia o all'Egitto. Secondo Sabbatucci tale elemento si spiega proprio con la volontà di sottolineare l'estraneità del complesso orfico rispetto al contesto greco, la sua comprensibilità acquisibile non tramite un diritto di nascita ma solo con l'apprendimento di un qualcosa di esterno, l'assimilazione di un contenuto etnico “totalmente altro”.

Nel proseguire l'analisi circa il “misticismo” del complesso orfico, Sabbatucci ribadisce come tale appellativo possa essere applicato, in via possibilista, solo ai vari singoli elementi componenti il “complesso” e non all'orfismo nella sua totalità:

In tutto quel che si è detto sinora, appare la possibilità più che la necessità che il complesso orfico sia stato essenzialmente un fenomeno mistico. Deve essere così, in quanto sono i singoli fatti e non il complesso orfico nel suo insieme che possono dare la misura del loro eventuale misticismo. Non possiamo basandoci sul convenzionale concetto di complesso orfico, trasferire il misticismo di un

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

certo episodio (per es. del pitagorismo) su un episodio diverso (per es., come abbiamo visto, sui misteri eleusini)<sup>65</sup>.

Quest'ultima ipotesi, infatti, rischierebbe di ricadere nell'errore di certa fenomenologia che teorizzava un sostrato mistico originario comune alle diverse manifestazioni storiche e religiose. Per questa ragione, dopo aver illustrato schematicamente gli elementi che compongono il complesso orfico, Sabbatucci passa ad analizzare separatamente le due più rilevanti modalità d'espressione della pratica orfica: «l'entusiasmo (quale strumento psicotico di un'esperienza mistica) e il vegetarianesimo (quale strumento ascetico)»<sup>66</sup>.

### **L'entusiasmo**

Per approfondire la possessione in ambito mistico, Sabbatucci ritiene doveroso chiarire il diverso significato e valore che l'entusiasmo aveva presso i Greci. Dal momento che «si fa d'ogni erba un fascio mescolando il coribantismo con il menadismo, l'entusiasmo dionisiaco con quello apollineo (la Pizia), e via dicendo, coprendo tutto con la comune e vaga etichetta del misticismo»<sup>67</sup>, lo studioso passa a distinguere tre ambiti fondamentali: lo stato psicotico in cui si manifesta l'entusiasmo o la possessione; l'entusiasmo nella catartica coribantica; l'entusiasmo mistico.

Sul piano psicopatologico, «la psicosi o nevrosi che realizzava la possessione era l'epilessia, il morbo "sacro" per eccellenza»<sup>68</sup>. Sia l'entusiasmo mistico che quello coribantico avevano infatti alla base la convinzione che una divinità avesse posseduto l'epilettico. Il mondo tradizionale politeista e quello mistico davano due letture opposte di questa possessione: in accordo con la visione politeista, «la catartica coribantica mirava al riconoscimento del dio che aveva invasato l'epilettico, per poi espellerlo, operando così la miracolosa guarigione.»<sup>69</sup>. Essa vedeva nella possessione «una *caduta*, e da essa si doveva uscire come da una malattia»<sup>70</sup>. La minaccia che l'ideologia religiosa greca scorgeva negli episodi di possessione, osserva Sabbatucci, era rappresentata proprio

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 57.

dall'inatteso e indesiderato intervento divino sull'individuo singolo. La possessione sconvolgeva la normale dinamica dei rapporti tra uomini e dèi che il politeismo aveva fissato entro precise regole rituali, che garantivano efficacia e legittimità alla pratica religiosa.

Così che il dio stesso, nella sua arbitraria epifania, non appare più un vero dio, ossia un potere definito, ma diventa una potenza indefinita, demoniaca, addirittura impersonale, almeno nel senso che la identità divina si può dilatare e diluire in una intera categoria di demoni indifferenziati, come nel caso dei "posseduti dalle ninfe". Si ha in pratica una caduta, episodica, nella condizione predeistica<sup>71</sup>.

Capovolgendo i valori osservati nella catartica coribantica, la mistica orfica ricercava la possessione «come unica via d'uscita dalla condizione umana in cui *si è caduti col nascere*»<sup>72</sup>. Per essa «la crisi diventa reintegrazione e la reintegrazione diventa crisi»<sup>73</sup>: la condizione umana normale viene così considerata causa di una crisi permanente, ossia «la crisi inerente alla stessa condizione umana valutata pessimisticamente.»<sup>74</sup>. L'evasione da questo stato di crisi costante è fornita dal momento dell'entusiasmo, visto come momento in cui vengono valicati «quei confini tra umano e divino i quali determinano inesorabilmente la "normalità"»<sup>75</sup>.

Tra questi due atteggiamenti antitetici rispetto alla possessione, quale posto occupa il fatto obiettivo, ossia l'epilessia? Sabbatucci evidenzia come sia problematico individuare una epilessia essenziale, "naturale", in quanto la sua eziologia «sconfina dalla psicologia patologica nella psicologia normale e, dunque, anche nella considerazione del comportamento religioso»<sup>76</sup>. Se si vuole trovare una definizione quanto più possibile obbiettiva

Si può sperare di raggiungerla soltanto dal punto di vista del gruppo umano che rischia di disgregarsi per l'epilessia dei suoi membri. Da questo punto di vista sì che possiamo considerare il fatto

---

<sup>71</sup> *Ibidem.*

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 60.

epilettico come “naturale”; e quindi distinguere tra chi vorrebbe evitarlo ma vi incappa e chi esplicitamente cerca di raggiungerlo con ogni mezzo. La distinzione, allora, può essere precisata in questi termini: data la epilessia patologica come fatto naturale, il concetto di “entusiasmo” che la comprende è il risultato di uno sforzo culturale per assimilare il fatto naturale; ma poi, visto che tale “entusiasmo” ha una duplice antitetica valutazione, almeno nel mondo greco, come qualcosa di espiabile e come qualcosa di appetibile, ci troviamo nella necessità di tornare, per il secondo caso, alla “natura” come rifiuto della “cultura”. Questo rifiuto è, si capisce, esso stesso un fatto di “cultura”, ma è appunto ciò che ponevamo sopra la questione della effettiva obbiettività del singolo episodio epilettico. Ossia: non sapremmo obbiettivamente definire un reale confine tra epilessia patologica ed entusiasmo mistico, se non perché quest’ultimo si presenta come fenomeno secondario, rivoluzionario, sovvertitore di principi<sup>77</sup>.

Dopo aver analizzato la valenza che la mistica greca attribuiva alla possessione, Sabbatucci passa ad analizzare la figura di Dioniso, troppo genericamente considerato da certi studiosi come il “dio del misticismo” o anche come dio che presiede funzionalmente alla “follia”. Nel suo complesso e multiforme culto sarebbero invece distinguibili proprio i due opposti atteggiamenti fin qui delineati.

Esiste un culto dionisiaco nella sua «fase non-mistica»<sup>78</sup>, in cui la possessione viene letta secondo la prospettiva politeistica affermata, al modo cioè di una intrusione del dio. La “cura” per porre fine a questa possessione sta nella pratica rituale di far rivivere al posseduto dei precisi fatti mitici riguardanti il dio che si pensa lo stia possedendo. Nel caso della possessione per opera di Dioniso, si farà rivivere ritualmente all’iniziando la “passione” del dio e la sua apoteosi. La possessione diviene così una crisi propedeutica alla reintegrazione, con Dioniso che appare come il garante di tale ripristino.

Nella «fase mistica», spiega Sabbatucci, invece la possessione è cercata proprio per fuggire dalla condizione umana, identificata con il “civile-mondano”. In questo caso è proprio la figura di Dioniso ad essere connotata come “garante” della possibilità di evadere dal mondo. La possessione mostra al posseduto la possibilità di raggiungere un livello di realtà ulteriore, una volta esperito il quale egli non desidera più tornare alla dimensione mondana. «L’eventuale compromesso è comunque dato dalla certezza di poter “tornare a Dioniso” quando si vuole e una volta per sempre.»<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 64.

Per Sabbatucci, in ultimo, l'evasione orfica attraverso la possessione ha degli elementi in comune con l'alienazione psicotica. Proprio su questa affinità tra misticismo e psicosi lo studioso ritorna, verso la fine del paragrafo:

Abbiamo in conclusione fornito una sequenza in cui si considera prima l'alienazione come trauma psichico risolutorio di una esistenza inaccettabile, poi la reintegrazione grazie alla religione che guarisce dalla pazzia con i mezzi (riti) suggeriti dalla stessa pazzia, ed infine l'accoglimento dei mezzi (riti) suggeriti dalla stessa pazzia per guarire non dallo stato di alienazione ma da una inaccettabile "normalità". In altre parole, il mistico, che si inquadra in quest'ultimo schema di comportamento, differisce dall'alienato (del primo schema) non per la tendenza, a quanto pare, dato che entrambi vogliono evadere dalla normalità, ma per i mezzi usati: il mistico usa i mezzi "inventati" dal pazzo ma culturalmente elaborati dalla religione; da questa elaborazione gli deriva la certezza che quelli son mezzi e non lo scopo, e dunque gli deriva la salvezza. "Senza dubbio", dice E. De Martino, "i mistici camminano spesso sull'orlo dell'abisso (= la follia), e talora vi precipitano tragicamente: ma il misticismo nel suo significato culturale è controllo e risoluzione della crisi, restaurazione di equilibri, reintegrazione di valori formulabili, comunicabili, pubblici (e sia pure per un pubblico di iniziati)". Eppure è importante rilevare una sostanziale differenza anche nella crisi, ossia nella insorgenza del bisogno di evasione: il mistico, a differenza del folle, considera la situazione di partenza insoddisfacente ma soltanto *sub specie religionis*<sup>80</sup>.

### **Il vegetarianesimo orfico**

I tabù alimentari o di altro genere hanno da sempre regolato la vita delle comunità umane, inclusa quella greca, e ciò, osserva Sabbatucci, non pone particolari problemi di ordine storico-religioso. La questione si pone, agli occhi dello studioso, quando, all'interno del contesto greco, si trovano sette (come la pitagorica) o individui collegati dalla comune esperienza di rituali "telestici", praticanti certe interdizioni "nuove" o "differenti" rispetto a quelle previste dal culto tradizionale. La domanda che a tal proposito Sabbatucci si pone è: da quale contesto religioso tali sette hanno acquisito le interdizioni? Secondo lo studioso, la presenza di tali gruppi non sarebbe esauribile in «semplici ipotesi genetiche d'ordine diffusionistico, che spiegassero ogni cosa con l'introduzione in Grecia di culti stranieri»<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 65-66.

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 69-70.

La risposta sabbatucciana prende in considerazione quegli elementi prescrittivi o interdittivi che il misticismo greco avrebbe tratto dalla cultura greca tradizionale:

Proviamo invece a considerare queste interdizioni “stravaganti” come punti di riferimento di una vita ascetica in ottemperanza a rivoluzionarie insorgenze mistiche. Intendiamoci, l’insorgenza mistica non basta a giustificare le interdizioni di per sé; essa non le inventa dal niente. Diremo invece che usa a suo modo interdizioni che già trova, particolarmente significative, nella religione greca; s’inserisce nella dialettica che tali interdizioni puntualizzano, salvo poi a risolvere, sempre a modo suo, la dialettica stessa con l’aspezzazione tipica di ogni misticismo. Oppure non trova le interdizioni già elaborate, ma trova una dialettica in cui certi elementi (un cibo, una veste, un colore) sono assunti a simboli dei suoi poli; inserendosi in questa dialettica l’insorgenza mistica, con la consueta aspezzazione (qui: polarizzazione) ne elimina un polo, e con esso i simboli che lo rappresentano, che diventano, allora, altrettante interdizioni religiose; trasferisce tutto il “male” in questi simboli, che diventano per ciò stesso interdetti<sup>82</sup>.

Dei tre divieti diffusi tra le sette orfiche che possono essere riscontrate nelle fonti antiche (l’astensione dalla lana, dalle fave e dalle carni), Sabbatucci si concentra solo sul vegetarianesimo:

Affronteremo ora la questione del vegetarianesimo orfico, per reale o leggendario che sia. A noi interessano infatti i valori mistici (o orfici) del vegetarianesimo sia che fosse una vera pratica sia che fosse soltanto un modello mitico. Per giustificare la dieta vegetariana, o più esattamente la proibizione di mangiare carne, si è fatto ricorso ad una ancora più leggendaria metempsicosi. Una metempsicosi di maniera, per giunta, in quanto le notizie di una trasmigrazione delle anime, come reale ideologia religiosa greca, non parlano di passaggi dell’anima in animali (perciò umanizzati e resi “rispettabili”), ma semmai di ritorno dei morti, secondo la nota concezione pindarica (*Olymp.* 2, 61 sgg)<sup>83</sup>.

Sabbatucci riconosce<sup>84</sup> l’esistenza di luoghi della tradizione greca – come ad esempio Platone<sup>85</sup> ed Empedocle<sup>86</sup> – in cui si parla di trasmigrazione delle anime umane negli animali o financo nelle piante. Nel caso di Platone, il riferimento alla reincarnazione sta

---

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>84</sup> *Ibidem*, nota 23.

<sup>85</sup> PLATONE, *Fedone*, 81 E.

<sup>86</sup> EMPEDOCLE, frammenti 117, 127, 136, 137; Diels.

nella teoria secondo cui la reincarnazione in animali seguirebbe il carattere che il singolo individuo umano ha avuto in vita (i lussuriosi in asini, i violenti in lupi, etc.). Tale teoria avrebbe tuttavia, secondo Sabbatucci, una natura puramente satirica (lo studioso assimila il passo platonico al caso della «satira contro le donne di Semonide di Amorgo», in cui le varie tipologie di donna venivano derivate, a seconda dei difetti, da questo o quell'animale). Nel caso di Empedocle, invece, ci si potrebbe trovare, secondo Sabbatucci, vicini ad una prospettiva orfico-pitagorica, in quanto egli vieta di mangiare carne e uccidere animali, e, contemporaneamente, parla di trasmigrazione in animali e piante. Secondo Sabbatucci, però, le due affermazioni non sarebbero collegate, dal momento che

Nel suo sistema, che potrebbe esprimere sostanzialmente una tendenza pampsichistica o ilozoistica, non ha senso il divieto di mangiar carne perché l'animale ucciso poteva aver contenuto un'anima umana, dato che lo stesso rischio si correva anche mangiando vegetali<sup>87</sup>.

Una volta evidenziata la tenuità, se non l'inconsistenza, del legame tra metempsicosi e vegetarianesimo, Sabbatucci passa a considerare quest'ultimo sul piano che egli ritiene quello più appropriato ai fini della comprensione religiosa del fenomeno, il piano rituale: questo in quanto, se l'alimentazione vegetariana «ha da essere considerata per la sua capacità di conferire purezza – ed è così che le fonti ce l'attestano – va posto in rilievo il suo valore religioso positivo, vale a dire la sua natura ritualistica»<sup>88</sup>:

il divieto di mangiar carne – come rito (ossia, l'interdizione rituale delle carni) – trova in Grecia il termine di confronto nel tipico sacrificio agli dèi, la *thysia*, che comportava l'*obbligo* di mangiar carne. È chiaro, infatti, che per la comprensione di una realtà religiosa non dobbiamo fare questione di dieta vegetariana e di dieta carnea, in senso profano, ma piuttosto di astensione rituale e di consumazione rituale delle carni<sup>89</sup>.

Lo scopo sostanziale del sacrificio è quello di «stabilire un rapporto culturale con la divinità»<sup>90</sup>: tale rapporto, però, fu originariamente viziato proprio da colui che,

---

<sup>87</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., pp. 73-74, nota 23.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 75.

miticamente, per primo officiò il sacrificio cruento, ossia Prometeo: L'episodio è narrato da Esiodo<sup>91</sup>, e riguarda il banchetto tra dei e uomini, svoltosi a Mecone. Dopo il sacrificio del bue, il titano Prometeo, nasconde la carne agli dèi e offre loro le ossa dell'animale, avvolte e nascoste dal grasso. Secondo Sabbatucci, «quel pasto non equamente ripartito è alle origini della non equa sorte umana rispetto alla sorte divina: è ciò che soprattutto fece gli uomini diversi dagli dèi»<sup>92</sup>. Secondo lo studioso il pasto carneo consumato durante il banchetto sacrificale rappresenterebbe la necessità del cibo per la sopravvivenza umana, laddove invece «gli dèi godono del sacrificio come atto di omaggio e non come cibo, ossia *spiritualmente* e non *materialmente*»<sup>93</sup>:

Gli uni, i mortali, *vivono*, mentre gli altri, gli immortali, *sono*: ecco la verità che si faceva attuale ad ogni sacrificio cruento destinato agli olimpici; esso diventava il pasto "vitale" per eccellenza, ossia il pasto che dava vita a chi aveva bisogno di vita, e, da questo punto di vista, appare in una nuova luce la necessità che questo cibo "sacro" (in quanto datore di vita in senso metafisico) non sia un nutrimento qualsiasi, ma, e *specificamente*, un essere animato (la vita dà vita)<sup>94</sup>.

Il vegetarianesimo orfico rappresenta pertanto per lo storico delle religioni una diversa soluzione al problema della caducità umana rispetto a quella fornita dal mito esiodeo e dalla pratica del sacrificio cruento e della connessa alimentazione carnea. Gli orfici, infatti, prendono interamente coscienza della mortalità umana, provando a "riscattarla culturalmente" attraverso l'attiva rinuncia a quella mondanità rappresentata dal consumo di carne:

L'uomo deve mangiare per vivere, ma questo vivere è in realtà un sopravvivere dato che prima o poi si muore lo stesso, e dunque proprio mangiando si realizza nella sua pienezza la natura mortale dell'uomo (ossia come oggetto della morte naturale); se l'uomo si lasciasse morire di fame la sua sarebbe non più una morte naturale (il "dato") ma una morte culturale (il "conquistato"): egli allora sarebbe il soggetto e non l'oggetto del morire, mentre finché fa del tutto per resistere alla morte, questa, che finirà per vincere la battaglia, apparirà in tutto il suo aspetto di ineluttabile fatalità. Tutto ciò potrà un giorno venire chiaramente alla luce della coscienza, e allora si giungerà persino

---

<sup>91</sup> ESiodo, *Teogonia*, vv. 535-557.

<sup>92</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 76.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>94</sup> *Ibidem*.



all'assurdo filosofico di chi si uccide per non morire. Invece sul piano religioso, e non speculativo, il nodo è stato sciolto dai Greci in diversi modi. Uno di questi è stato proprio l'aver caricato il pasto carneo di fondamentali valori esistenziali: ciò offriva all'uomo greco la capacità di essere lui l'artefice della sua morte, che così veniva riscattata alla cultura, mediante l'istituto del sacrificio cruento con consumazione della vittima (inoltre in tale istituto che ritualizzava la stessa uccisione della vittima, veniva enfaticamente mostrato l'uomo come uccisore, ossia nella sua facoltà di protagonista e arbitro di una vicenda di morte). Una soluzione mistica e secondaria, direttamente dipendente da questa, era il rifiuto in toto dell'istituto sacrificale cruento: così facendo si svalutava questa vita; motivo per cui la morte che ne costituiva il termine, acquistava all'incontro valori positivi, non presentandosi più come realtà condizionatrice dei "mortalì" ma piuttosto come liberazione da una condizione esistenziale inaccettabile<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 60.

## I. Ilc. Mitologia orfica

Il capitolo III del *Saggio*, intitolato *Mitologia orfica*, si struttura attorno alla comparazione di tale mitologia con quella esiodea, che costituisce il complesso di formulazioni teo-cosmogoniche su cui si fondava la prospettiva politeistica greca. Sabbatucci opera tale comparazione in base al fatto che sono le stesse fonti antiche (tardo antiche in particolare) ad istituire una dialettica tra le due tradizioni:

La tarda antichità prese senza dubbio coscienza dell'antitesi tra le due realtà religiose, quella che chiameremo esiodea e quella che gli stessi antichi chiamavano orfica. Tale presa di coscienza si tradusse, ad esempio, nella leggenda significativa di un Esiodo che avrebbe scritto gli *Erga* in contrapposizione ad Orfeo<sup>96</sup>.

Il primo confronto tra elementi mitici è, per Sabbatucci, quello che riguarda i momenti iniziali delle due cosmogonie.

In Esiodo tutto inizia da un principio negativo, *Chaos* inteso come “vuoto”, in accordo con una prospettiva tipica del mondo politeista greco secondo la quale l'idea di “perfezione” coincide quella di “compiuto”, “definito”, a fronte di un infinito concepito pessimisticamente come “indefinito”. Nel mito orfico, invece, l'episodio teogonico ha inizio con lo schiudersi dell'uovo primordiale: con un elemento, dunque, che racchiude in sé la compiutezza e la positività dell'essere, il quale, rompendosi, dà inizio al divenire e al mondo. Esiodo si muove dal vuoto del nulla alla pienezza dell'essere; l'orfismo fa l'esatto opposto, e l'iniziale pienezza si degrada nella frammentarietà dell'esistenza. A partire da tale scenario, Sabbatucci ribadisce tuttavia l'assenza totale di una prospettiva ottimistica sulle sorti umane in Esiodo, anzi:

L'uomo in quanto tale non è argomento di mito-poesia, non c'è niente di “sacrale” in lui. La stessa “caduta dell'uomo” diventa per Esiodo un fatto al di sopra della portata umana: Prometeo, un dio e non un uomo, ne ha la colpa, sia pure in difesa dell'umanità; ossia l'uomo non è preso in considerazione neppure come peccatore originario<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 94.

La porzione infinitesima dell'universo esiodeo occupata dall'uomo si ricollega, secondo lo studioso, al compito che il poeta si prefigge, ossia quello di ricordare all'essere umano perché esistono e quali sono i limiti che lo separano dalle divinità:

In sostanza, sia Esiodo che gli orfici considerano negativamente la condizione umana; ma mentre il primo esaurisce tale considerazione nella definizione della nullità dell'uomo rispetto agli dèi, e si volge invece ad esaltare l'ordine universale sostenuto da Zeus, anche rilevando la "vacuità" dell'elemento caotico originario, i secondi identificano la condizione umana con quella dell'universo, del "mondo" di Zeus, e pertanto cominciano, mettendo le premesse per un riscatto, dalla valutazione negativa dell'ordine attuale che questa condizione determina e racchiude, proponendo, sempre per antitesi, una felice "pienezza" delle origini. [...]

Ciò, naturalmente, non significa che Esiodo e gli orfici inventassero miti per esprimere simbolicamente i rispettivi atteggiamenti etico-filosofici; l'uno e gli altri, invece non facevano che rilevare la "sacralità" (ossia la capacità di definire e sorreggere un sistema religioso) di alcune tradizioni greche, elevandole, ciascuno a modo suo e secondo la propria scelta, al livello di ciò che oggi chiamiamo mito in senso strettamente tecnico<sup>98</sup>.

Sabbatucci passa, in seguito, ad analizzare una figura mitica che appare dapprima in Esiodo e che diviene poi centrale anche all'interno della mitologia orfica, assurgendo al ruolo di "madre primordiale", ossia Nyx, Notte. Lo studioso collega l'importanza, nei culti orfici, di questa entità divina con la dialettica che è possibile rintracciare, nella *Teogonia*, tra lei e l'altra "madre primordiale", Gaia. Una dialettica che si snoda, per entrambi i personaggi dell'opera esiodea, attraverso due momenti differenti:

Il primo momento vede Gaia generare da sola, senza nessun amplesso, il cielo (*Uranos*), i monti e il mare (*Pontos*), ovverosia «i tre fondamentali elementi cosmologici»<sup>99</sup>. Nyx invece genera, in un amplesso con Erebus (ossia la personificazione dell'oltretomba, dell'oscurità infera), Aither ed Hemera, ossia due espressioni della luce quale condizione essenziale di vita, nonché due elementi opposti rispetto ai propri genitori.

Nel secondo momento, Gaia giace con Uranos, generando i titani ed altri esseri, «tutte figure autenticamente mitiche, ossia non limitate da nessuna realtà cosmologica settoriale,

---

<sup>98</sup> *Ivi*, pp. 94-95.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 96.

ma protagoniste di quegli eventi che finiranno per dare l'assetto attuale e "divino" del mondo»<sup>100</sup>. Nyx invece partorisce, senza amplesso

Non delle vere e proprie figure mitiche quanto piuttosto astrazioni delle componenti del divenire storico (e perciò profano e relativo nei confronti dell'assoluto assetto divino del mondo): la sua illusorietà (*Hypnos* e la famiglia dei sogni), la sua deperibilità (*Thanatos*), la sua fatalità (*Moros* e le *Moire*, *Ker* e le *Keres*, *Nemesis*), il suo stesso disintegrante principio motore (*Eris*, la discordia), ed infine le sue diverse forme, o i vizi che lo informano (*Momos*, il biasimo, *Oizys*, la miseria, *Apate*, la frode, *Philotes*, la lussuria. La serie è poi ampliata con i figli di *Eris*). (Unica eccezione: le Esperidi, le quali come "cantatrici" facevano forse parte del gruppo che esprimeva la fatalità, e come "occidentali" ricorderebbero la morte, ma che comunque non si prestano ad una interpretazione *sub specie* del divenire storico come gli altri figli di Nyx)<sup>101</sup>.

Sabbatucci osserva come nel prosieguo dell'opera esiodea le due figure prendano traiettorie opposte: Nyx, anche in quanto generatrice dell'insignificante divenire profano, sparisce, mentre Gaia diventa la vera e propria madre divina, presente in tutti i momenti critici in cui è in pericolo l'assetto cosmico. Contro questa liquidazione di Nyx, tuttavia, si muove, secondo Sabbatucci, una parte considerevole della tradizione mitica greca, che pur riconoscendo in Esiodo il suo principale formalizzatore teologico, non esaurisce con lui i propri contenuti. Tale parte della tradizione aveva riconosciuto in Nyx la vera «Madre Universale»<sup>102</sup>:

tutto il costruito esiodeo crolla quando Nyx viene assunta al ruolo di Madre Universale, al posto di Gaia: e la tendenza orfica, che appunto si muove in antitesi alla linea esiodea, approfitterà di questa possibilità che la tradizione le offre. Infatti la tradizione non è Esiodo, ed anzi proprio Esiodo deve compiere uno sforzo teologico non indifferente – diciamo così per restare sul piano di quanti hanno visto nelle teogonie orfiche non tanto miti, quanto i frutti di uno sforzo teologico – allo scopo di togliere a Nyx una attività primordiale che la tradizione le aveva senza concessa<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

La lettura orfica della progenie di Nyx in tal senso recupera, secondo Sabbatucci, una connotazione della divinità e della sua stirpe che, non solo si ritrova in Esiodo, ma che precede l'opera del Poeta, ricollegandosi alla tradizione:

Tutto questo, insomma, se sta ad indicare il limite che la tradizione impone ad Esiodo nella qualificazione unilaterale di Nyx e delle sue creature, e dunque l'ambivalenza fondamentale di queste figure primordiali, non dà ancora un senso a quella che dovrebbe essere l'antitetica interpretazione orfica. Ma bisogna fare attenzione: ciò che non è esiodeo non deve essere necessariamente orfico, anche se ciò che è orfico non può essere esiodeo. È inutile quindi prendere uno per uno tutti gli elementi della teogonia esiodea per trovarvi il corrispondente orfico.

Più utile sarà prendere nell'insieme questo gruppo di creature di Nyx, e liberatolo dalle palesi intenzioni esiodee, accettarlo per quello che è nella sua primordiale ambivalenza: un gruppo di esseri preposti al destino retributivo e coercitivo (vendetta, rappresaglia, minaccia)<sup>104</sup>.

«L'esigenza di una religione politeista quale la greca»<sup>105</sup> implica una divisione dell'universo – in cui le forze di Nyx e della sua stirpe agiscono – come diviso in due piani di realtà, l'umano e il divino, piano mortale e piano immortale:

Ora il destino di morte che, più di ogni altra cosa, impronta inevitabilmente l'esistenza umana, conduce ad attribuire un'unica qualificazione oscura a tutti i componenti del gruppo "fatale". (...) Il gruppo così qualificato finisce per riguardare soltanto i mortali, e viene perciò automaticamente escluso da quella divina verità che il Poeta si proponeva di cantare; Nyx e i suoi hanno in Esiodo una funzione puramente negativa, e servono soltanto a qualificare negativamente la imperitura realtà degli immortali. Proprio per l'esistenza di tipo umbratile e illusorio (quella del Sonno e dei Sogni) attribuibile (e attribuita) all'azione di Nyx e della sua stirpe, ma estranea all'essenza divina, trova ragion d'essere l'invalidabile confine tra uomini e dei, tra mortali e immortali<sup>106</sup>.

Le formulazioni orfiche si muovono contro questa lettura recuperando, dalla stessa tradizione a cui Esiodo aveva attinto, prospettive che rivalutavano la mortalità ("la vita è la morte, la morte dà la vera vita") e che estendevano l'autorità delle potenze fatali, come l'*ananke*, anche sulle sorti degli dèi immortali:

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ivi*, pp. 100-101.

Niente meraviglia, dunque, che l'atteggiamento mistico, che nasce dal tentativo di superare tale limite, esalti Nyx e le sue creature, estendendo la loro azione anche al piano divino; in altri termini, sottoponendo alla loro azione uomini e dèi, coinvolti così in un comune destino, retto dalle leggi del divenire. Thanatos e Hypnos non hanno più il senso terrificante che vi aveva trovato Esiodo, tanto per dare un esempio, ma sorgono formulazioni certamente "mistiche", e comunque estranee, anzi antitetiche allo spirito della tradizione greca: la vita è la morte e la morte è la vita, la vita è un sogno da cui ci risveglia la morte, e simili. Quanto agli altri – le potenze fatali – essi sovrastano lo stesso Zeus e con lui tutti gli olimpici: tale è il destino, o l'*ananke*, a cui gli stessi dèi dovevano obbedire. Ma se la rivoluzione mistica consiste nell'exasperazione di queste idee, una volta fattele sue, non possiamo dire che le idee siano rivoluzionarie di per sé. Diremmo meglio che è piuttosto rivoluzionaria la linea esiodea, diretta alla realizzazione di un politeismo perfetto da un qualcosa che ancora politeismo non era; e le secondarie insorgenze mistiche han fatto proprie certe realtà pre-esiodee usandole contro la linea esiodea dell'ortodossia, per dir così, politeistica. Si trattò, da parte degli orfici, di attingere *diversamente* da Esiodo ad una tradizione certamente pre-esiodea, sebbene in un modo coscientemente diverso, ossia in cosciente opposizione ad Esiodo e, dunque, solo dopo che Esiodo aveva già fatto la sua scelta, in ottemperanza al suo ideale di divinità<sup>107</sup>.

Sabbatucci a questo punto prende in considerazione singolarmente queste divinità che l'orfismo elegge a punti di riferimento di una nuova visione religiosa. Una visione che porta con sé sconvolgimenti radicali per l'intera cultura greca, con il sorgere del pensiero filosofico:

Il misticismo orfico e la speculazione filosofica, la quale si veniva distinguendo dalla religione anche per un superamento del vigente politeismo, e dunque poteva trovarsi nello stesso piano del misticismo in antitesi al sistema politeistico, coincisero talvolta nella formulazione di un principio assoluto trascendente (o superiore a) gli stessi dèi, che desse una giustificazione e un senso alle multiformi manifestazione del divenire, che minavano l'attendibilità di una realtà statica efficacemente rappresentata dagli immortale. E se da un lato potevano essere fatte rivivere, ed elevate a miti, certe antiche tradizioni che, per essere pre-deistiche, ora apparivano super-deistiche (quali gli esseri preposti al destino retributivo e coercitivo, di cui si è detto nel paragrafo precedente), da un altro lato si potevano mitizzare certe coscienti astrazioni (quindi, veri e propri concetti), quali forse furono l'inflessibile Adrasteia e l'assoluta Ananke<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 102.

Sabbatucci riconosce come sia legittimo chiedersi, ad esempio a proposito di *Adrasteia*, se essa fosse stata prima «un concetto filosofico» o un'originaria figura mitica. Questa domanda viene tuttavia ritenuta superflua dallo studioso: «il nostro problema è un altro: a che serve concepire o assumere a realtà d'ordine sacro una figura come quella di Adrasteia-Ananke-Dike?»<sup>109</sup>. La venerazione di queste divinità, esprimenti il destino ineluttabile, rispondeva, secondo Sabbatucci, a tre fondamentali esigenze, basilari ai fini della visione mistica: come detto in precedenza, accomunare la sorte di uomini e dei; evidenziare una legge pre-deistica (il *thesmos*, la legge di Adrasteia) e dunque – rispetto al politeismo greco – pre-cosmica, garantendo l'unità sacrale contro la frammentazione “profana” della realtà in quelle diverse forme che erano le divinità olimpiche; trovare un principio che garantisse unità e organicità al dissolversi teoricamente infinitesimale del divenire.

L'uomo che venera direttamente Adrasteia, superando gli dèi come forme di una realtà inaccettabile, può essere tanto un *sophos* che si adegua al ritmo dell'universo senza dover legare il suo comportamento alla prassi religiosa corrente, quanto un mistico il quale, riconoscendo al di sopra dell'ordine divino retto da Zeus l'ordine universale e assoluto retto da Adrasteia, si prostra davanti a questa, liberandosi dagli impacci della condizione umana che appunto nella condizione divina trova i suoi limiti<sup>110</sup>.

La questione successiva che Sabbatucci si pone riguarda il modo in cui il *thesmos* (come lo chiama Platone) di *Adrasteia* si eleva sul *nomos*, che pure era considerato (da Pindaro) sovrano di dei e uomini. Secondo lo studioso, il *thesmos* condividerebbe, anche filologicamente, un legame etimologico con il concetto di immutabilità ed assolutezza (lo stesso che troviamo associato al termine *theos*, secondo un articolo di Gallavotti citato<sup>111</sup> da Sabbatucci). Il concetto di *nomos* invece si ricollegerebbe ad una dimensione provvisoria e relativa, in una chiara opposizione rispetto al *thesmos* che è possibile rintracciare nella vicenda esistenziale di Socrate:

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>110</sup> *Ivi*, pp. 103-104.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 104.

Neanche gli sforzi speculativi di Socrate-Platone, disperatamente tesi all'assoluto, riescono a superare l'impasse costituito dalla condizione umana determinata dai *nomoi*. L'unico modo per venirne fuori è quello di morire; ed infatti Socrate accetta la morte come una liberazione. L'alternativa ideologica sarebbe stata quella di rinunciare al sistema, all'ordine costituito, allo stesso ordine cosmico di Zeus, in cui il *nomos* è re, e, non morendo ma "mortificandosi" (ossia rinunciando agli schemi di vita indicati dalla tradizione-*nomos*), rifugiarsi in seno ad Adrasteia-Ananke-Dike<sup>112</sup>.

Ripartendo dalla descrizione di *Ananke* come principio che tutto tiene avvinto, Sabbatucci ritorna a Socrate-Platone ed al suo *Simposio*, in cui si trova un'altra figura-concetto cruciale per il mondo orfico: *Eros*, inteso come forza brutale e primordiale, e per questo considerata venerabile. Qualifica di *Eros* è – osserva lo studioso – la sua capacità di unire, di risolvere in sé gli opposti: i protagonisti del dialogo platonico si rammaricano di quanto poco questa grandiosa entità sia stata cantata dai poeti.

In realtà *Eros* è semplicemente escluso dal sistema espresso poeticamente da Esiodo; c'è bisogno della rivoluzione orfica al sistema, perché diventi quel Protogonos-Phanes che sta al centro delle tarde ideologie esoteriche. Ora, già da quel piccolo settore spazio-temporale della civiltà greca che Platone raccoglie e mostra nel suo *Convito* – ma non dimentichiamo che ne fanno parte figure altamente e vastamente rappresentative: filosofi, letterati, poeti, scienziati e statisti – possiamo ricavare gli elementi per spiegarci la fortuna di *Eros* in ambiente orfico. Il dio è l'integratore-unificatore in quel cosmo greco esiodeo che ha ragion d'essere, come "ordine", soltanto in un universo frantumato e ripartito in tante forme finite e limitate<sup>113</sup>.

Esiodo dunque non canta di *Eros* poiché il suo è un cosmo che non ha bisogno di una forza unificatrice, perché si sviluppa in funzione di una progressiva "raffinazione" e scissione di elementi inizialmente grezzi e indistinti. Un esempio che Sabbatucci fa è quello delle due figure di *Artemis* e *Apollon*: sono interpretate come «forme perfette ed ultime del pantheon greco»<sup>114</sup> ottenute dopo quattro generazioni-purificazioni a partire dall'elemento totipotente e indistinto *Uranos*, il «cielo che ha in sé, non ancora espresse, tutte le creature celesti»<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*.



Nel momento in cui «su Eros si proiettano coscientemente le antitesi al sistema esiodeo»<sup>116</sup>, la definizione di forme ottenuta tramite processi di accoppiamento e generazione (e dunque mediante lo stesso *Eros*) viene superata: il pensiero mistico indica direttamente in *Neikos* (l'antitesi di *Eros*) la causa dell'attuale, infelice e frammentato universo. Il cosmo attuale non è allora più un insieme ordinato di elementi eterogenei faticosamente delineatisi, ma diventa il frutto dell'azione disgregatrice del principio opposto a quello erotico-unitario originario.

Si giunge infine ad *Okeanos* e *Uranos*. Le due figure rappresenterebbero, nella tradizione pre-esiodea ripresa dall'orfismo, i due elementi che cosmicamente si contrappongono e delimitano la Terra:

Okeanos parrebbe potersi porre, quanto a primordialità, sullo stesso piano, oltre che di Uranos, persino di Nyx e di Chaos, come appare in Aristotele<sup>117</sup>. Vale a dire che circolavano cosmogonie che facevano procedere il tutto da Okeanos (come in *Il.* 14, 246), e l'equiparazione a Chaos toglie valore agli sforzi storico-filologici che vorrebbero spiegarsi tale primordialità limitandola all'attribuzione ad Okeanos della prima "paternità", ossia facendo iniziare con Okeanos e Thetys la serie delle generazioni per congiunzione dei due sessi opposti<sup>118</sup>. Anche Okeanos, in realtà poteva rappresentare l'elemento pre-cosmico da cui sarebbe scaturito l'universo, e tale primordialità poté trovar favore in ambiente orfico<sup>119</sup>. E tuttavia Platone (*Tim.* 40 D) ci dice che proprio Orfeo (insieme a Museo) poneva all'inizio non già la coppia Okeanos-Tethys, bensì la coppia Uranos e Gaia, da cui sia Okeanos che Tethys – come nella versione esiodea – sarebbero stati generati. Altra palese contraddizione è quella di Giovanni Lido (*de mens.* 2, 8, 26), il quale riferisce ad Orfeo la concezione di tre principii universali, Gaia, Uranos e Nyx, dai quali sarebbero nate tre stirpi divine, gli dèi terrestri, i celesti e gli "intermedi". Quale sarebbe dunque la genuina posizione orfica al riguardo? Non ci chiediamo quale sarebbe la "versione" orfica, perché per noi essa non esiste nel senso di una dottrina unica e fissata in un qualsiasi canone. Ma riteniamo una possibile questione quella intorno alla "posizione" orfica: una questione che induce alla ricerca di un'esigenza mistica come fondamento della pretesa attribuzione ad Orfeo di questo o quel mito delle origini<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>117</sup> Sabbatucci cita in nota: ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1, 4, 1901 B; Otto KERN (collegit), *Orphicorum fragmenta*, n. 24.

<sup>118</sup> Sabbatucci in nota: «Seguendo in ciò quanto Aristotele dice di alcuni "teologi" che facevano di Okeanos e Tethys i τῆς γενέσεως πατέρας (*metaphys.* 1, 2, 983 B; KERN, *Orphic. fragm.*, n. 25)».

<sup>119</sup> Sabbatucci in nota: KERN, *orphic. fragm.*, nn. 28, 28 a.

<sup>120</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., pp. 110-111.

## Sabbatucci afferma a questo punto

la eventualità che i diversi costrutti cosmogonici della tradizione greca i quali si appoggiano ora su Okeanos ed ora su Uranos, siano riferibili ad un'unica tendenza originaria di qualificazione, in senso mitico, del mare e del cielo come alterità rispetto alla Terra: ciò che sta intorno alla terra e ciò che le sta sopra; ed al riguardo potrebbe essere preso in considerazione anche Tartaros, come ciò che le sta sotto. È chiaro che qui non si parla di un'origine naturalistica delle figure di Okeanos e Uranos, ma di una esigenza fondamentale, quella di delimitare qualitativamente la terra, la quale trova un'adeguata espressione mitica in forme prese a prestito dalla natura<sup>121</sup>.

L'obiettivo, nel discorso sabbatucciano, non è quello di ricostruire un mito unico originario dell'orfismo, quanto piuttosto di valutare se le figure di *Okeanos* e *Uranos* rispondano ad una «idea unica originaria dell'alternativa al “terrestre”»<sup>122</sup> e di valutare se verso di essi corrisponda un atteggiamento religioso (mistico) «che inserendosi nella preesistente dialettica li assumerebbe a simboli mitici di salvezza dal mondano»<sup>123</sup>.

Ripartendo dall'importanza centrale di Gaia nella *Teogonia*, così netta da far passare in secondo piano sia *Uranos* che *Okeanos*, Sabbatucci osserva come con l'orfismo si assiste ad un rovesciamento, in cui sono queste due figure a diventare preponderanti, come simboli dell'opposizione al cosmo esiodeo e alla dimensione mondana. Ed è così che in filosofi e autori di opere letterarie troviamo citazioni ascrivibili ad una cosmogonia orfica caratterizzata dall'elogio dell'elemento uranico rispetto a quello terrestre:

Esiodo accentra la sua versione su Gaia. Egli, lo abbiamo già rilevato, punta tutto su Gaia, cospetto alla quale Uranos appare senza dubbio una figura secondaria o, quanto meno, subordinata (...) Le versioni orfiche, invece, si accentrano su Uranos che è lo sposo e non il figlio di Gaia, e a cui danno sempre una funzione regale e maritale. Da questo punto di vista notiamo che Gaia, da un lato, e Tethys, dall'altro, non contano più: sono soltanto Uranos e Okeanos a contendersi la priorità. E scegliere l'uno o l'altro per questo ruolo, non fa alcuna differenza visto che a entrambi si addice la funzione “alternativa” nei rispetti di Gaia. Semmai in favore di Uranos farebbe propendere la bilancia una certa simpatia orfica per tutto ciò che è o può essere inteso come uranico. La “uranicità”, ad es., può diventare una qualità positiva in una sorprendente trasposizione di valori mitici sul piano etico. Così accade in Platone (*Conv.* 180 sg.) dove Afrodite, Urania solo per essere nata dal sangue

---

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

di Uranos secondo il mito, diventa “celeste” come patrona dell’amore ideale in contrapposizione all’Afrodite “terrestre” patrona dell’amore volgare. E proprio per la loro “uranicità”, ossia per essere creature del cielo, gli dèi orfici per eccellenza, quai Nyx, Eros, Protogonos, Phanes, erano provvisti di ali, come contrassegno divino. A questo punto conviene riprendere in considerazione anche Aristofane: egli si serve di una cosmogonia che ha tutti i caratteri dell’orfico (ora lo possiamo dire), per attestare la superiorità delle creature del cielo, gli uccelli, in contrapposizione alle creature della terra. Giacché in Aristofane il cielo come alterità rispetto alla terra, diviene l’unica alternativa per coloro che, come i protagonisti della sua commedia, sono stufi di vivere su questa terra<sup>124</sup>.

Per concludere il capitolo sulla mitologia orfica, Sabbatucci si sofferma su quella che probabilmente fu la più importante novità apportata dall’orfismo al contesto religioso greco: la costruzione e l’introduzione di un mito antropogonico, a cui, osserva lo studioso, si riallacciano prospettive etiche (dualismo bene/male, elemento titanico e divino nell’azione umana) ed escatologiche (queste ultime legate alle aspettative soteriologiche dell’esperienza mistica).

Il mito antropogonico orfico è narrato, ricorda Sabbatucci, da Nonno di Panopoli nelle *Dionisiache*<sup>125</sup>, e riguarda la vicenda di *Zagreus*-Dioniso sbranato dai Titani, l’incenerimento di questi ultimi e la conseguente nascita del genere umano dalle loro ceneri. Gli elementi di questo mito sono, secondo Sabbatucci, tutti anteriori alla formalizzazione orfica (tanto da poter essere considerati semplicemente “Greci”), tuttavia fu proprio lo sforzo mitopoietico orfico a rappresentare, secondo lo studioso, la prova del faticoso processo di emancipazione dal sistema cosiddetto esiodeo.

In tal senso, Sabbatucci aveva evidenziato in precedenza come non si ritrovi in Esiodo alcun interesse verso un’antropogonia: il Poeta non vuole cantare dell’origine dell’essere umano, la sua caducità allontana ogni necessità di un mito d’origine che ne fondi l’esistenza, garantendo realtà e consistenza; solo gli dei sono veri, reali, in quanto la loro dimensione è quella dell’eternità e il mito lo testimonia.

Esiodo, lo abbiamo già detto, rifugge dal parlare della “quercia e della rupe” perché questo non sarebbe argomento di “verità”. Prendiamo alla lettera la sua espressione e il significato sarà questo:

---

<sup>124</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 116. Così Sabbatucci in nota: «il mito è diffusamente narrato da Nonno (*Dionys.* 6, 155 sgg.). Riallacciabili a questo mito fondamentale, anche se mancanti della presenza di Dionysos-Zagreus, evidentemente non necessaria, sono le versioni che fanno nascere il genere umano dal sangue dei Giganti o dei Titani, abbattuti da Zeus, mescolatosi alla Terra, come in *Ov. met.* 1, 156, o in *Dion. Chris. Orat.* 30, 550».

non parlerò dell'antropogonia, non riferirò quei racconti nei quali si tratta di uomini che nascono da alberi o da pietre (...) non parlerò di tutto questo perché non è *vero*. Non vogliamo con ciò attribuire ad Esiodo un criterio di verità razionalistico, ossia basato sulla verosimiglianza, sul tipo di quello adottato dai logografi nei loro tentativi di ricavare una storia da leggende. Il criterio di verità esiodo è tutt'altro che razionalistico, esso trae fondamento dalla sua religiosità e dalla coscienza dei compiti religiosi che si addossava in qualità di poeta<sup>126</sup>.

Per Esiodo il mito che sta cantando, quello degli dei immortali, è vero in quanto ispirato direttamente dalle Muse. La garanzia di veridicità del racconto che le Muse ispirano al poeta è contenuta nel simbolo religioso che esse gli hanno conferito: lo scettro che lo ha trasformato da rozzo pastore a cantore delle vicende divine.

Esiodo, in conclusione, distingue tra miti veri e miti falsi<sup>127</sup>, o meglio, tra miti e favole, come diremmo noi: le favole son tutto ciò che concerne l'uomo e i miti (ossia la "realtà") tutto ciò che concerne gli dei. Compito del poeta di tipo esiodo non è di svelare la "realtà" umana che come tale è deperibile e dunque non "reale", ma soltanto quella "realtà" divina che è immortale e dunque sempre vera, e assolutamente vera<sup>128</sup>.

Anche Prometeo, il personaggio che tra tutti è il più vicino ad essere considerato come il "padre" degli uomini non viene approfondito nella trattazione esiodica – fa notare Sabbatucci – se non per i suoi rapporti con gli dei, e in virtù di ciò la sua epopea non ha gli elementi per essere considerata come una vera antropogonia.

Un altro elemento "antropogonico" nell'opera esiodica su cui lo studioso si sofferma è quello legato alle cinque generazioni di uomini succedutesi sulla Terra. Anche questo un tema le cui origini si radicano, secondo Sabbatucci, nella tradizione pre-esiodica, e che nell'opera del poeta viene esposto come ulteriore spunto per ribadire la nullità del genere umano, il suo amaro destino esistenziale e la sua grettezza:

con ciò veniamo al vero tratto significativo: la qualificazione etica più che esistenziale dei diversi generi umani. Ed è tale qualificazione che fa rimpiangere ad Esiodo non già di essere nato uomo invece che dio, o di non essere nato affatto, ma di non essere nato in un'altra "epoca", dato che a questo significato semi-cronologico si giunge per Esiodo con la storia dei cinque generi umani. Non

---

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>127</sup> Qui Sabbatucci rimanda all'articolo di R. Pettazzoni su SMSR n°21 ('47-'48), *Verità del mito*. Pp. 104-116.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 118.

è la condizione degli uomini che lo spaventa, ma è la loro malvagità, e tutto il mito delle varie età si riduce a questo sentimento esiodeo, una specie di *sitis iustitiae* che per obbiettività dovremmo trasferire da Esiodo a tutto il sistema religioso greco (...). Anche questo genere umano – è ciò che dicono le sue profezie – andrà in rovina per sua propria colpa, vivrà *tristamente* e *tristamente* dovrà scomparire per non aver saputo o voluto praticare la giustizia. Non è il vivere e il morire in sé ciò da cui Esiodo cerca la salvezza, ma è il vivere tristamente e il morire tristamente. In questa visione non c'è speranza di salvezza per le vie del misticismo, ossia sfuggendo alla propria condizione di uomo; né salvezza si intravede in una escatologia retributiva; la via è una sola e tutta nel “mondano”: bisogna vivere *bene*, bisogna essere *kalokagathoi*, nel quale ideale è compreso il mezzo e il fine. Circa il resto, ossia circa l'uomo non in quanto etico ma in quanto metafisico, non vale neppure la pena di parlare: esso non è una realtà metafisica, esso non è una realtà sacra – o lo è in quanto si adegua al sacro, inteso come alterità –, e non trova pertanto una giustificazione mitica. Il mito dei cinque generi umani puntualizza, tutt'al più la terrestrità e la deperibilità dell'uomo, quali che siano le sue condizioni o il suo stile di vita: l'umanità è niente, non esiste una umanità superordinata all'individuo, una umanità che sia altra cosa che la semplice somma di individui: tanti ce ne sono, tanti ce ne sono stati e tanti ce ne saranno, ma tutti morranno o sono morti, ossia sono stati o saranno cancellati dalla “realtà”, e pertanto non hanno mai fatto parte della “realtà”. Questa è la più cruda posizione esiodea, e contro di essa si leverà l'atteggiamento orfico, inteso proprio ad inserire l'uomo nella “realtà”, ossia nella divinità che era per i Greci o, se vogliamo, per la posizione esiodea l'unico modo d'essere della realtà. Ma non l'uomo-individuo, come terremmo a precisare contro quanti nell'orfismo vogliono ad ogni costo vedere una protesta individualistica, bensì l'uomo-umanità, ossia non quello che nasce da genitori mortali, in una certa città, in un certo *demos*, in una certa *fratria*, che ha un certo nome, bensì l'uomo che nasce da due “realtà”, la titanica e la dionisiaca.

Portando il discorso su un piano più generale, cominceremmo col rilevare che il sistema religioso greco nasce senza l'interesse per un mito antropogonico. Ma ciò – osserviamo subito – non è tipicamente greco; è invece tipico di una religione etnica interessata alle origini di un popolo (il proprio) di una tribù, di un clan, di una *gens*, ecc.; ma non a quelle di un'astratta umanità, ossia dell'uomo astratto proprio da ciò che sembra definirlo, garantirlo, dargli un'esistenza; astratto cioè dal suo popolo, dalla sua tribù, dal suo clan, dalla sua *gens*. Si tratta di un atteggiamento pressoché universale, e, quanto alle sue manifestazioni greche, non è difficile rilevare come alla mancanza di una vera antropogonia facesse riscontro un'infinità di miti fondamentali concernenti l'origine di questo o quel popolo, di questa o quella stirpe, ecc. (...) Da questa constatazione ora dovremmo giungere a comprendere la posizione orfica, ossia la posizione religiosa di chi si interessa ad una definizione sacrale della presenza umana senza ricorrere ai “privilegi” etnici o gentilizi<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> *Ivi*, pp. 121-123.

Aldilà di questi aspetti dunque – il mito antropogonico legato a *Zagreus*-Dioniso e la teoria delle quattro generazioni umane – resta, secondo Sabbatucci, l'essenza della concezione esistenziale orfica e ciò che distinse l'orfismo dal resto della cultura greca politeista formalizzata in Esiodo: il tentativo di delineare un individuo e un'umanità astrattamente “umani” e non “gentilizi”; pensare questo nuovo concetto di individualità significava negare quello attuale nella cultura greca, quello garantito dal *genos*.

Questo è il punto: anche in Grecia il misticismo si realizza a costo del superamento della individualità e della personalità individuale. La quale individualità o personalità individuale era invece proprio il fondamento della religione arcaica di tipo etnico. (...) L'individualismo si esprimeva nel culto dei *propri* morti, delle *proprie* divinità domestiche e familiari, delle *proprie* divinità gentilizie, delle divinità della *propria* fratria, della *propria* tribù (...). Basta questo a spiegare la carenza di un mito antropogonico nei confronti dei numerosissimi miti sulle origini di un *genos*, di un *demos*, di una polis, ecc. C'è bisogno, semmai, di un mito che fondi la condizione umana, non l'uomo. E per superare tale condizione umana si farà necessario proprio lo sfuggire dall'essere uomo – ossia un soggetto legato alla specie umana –, per diventare, invece, individuo dalla esistenza “privilegiata”. Un *saltus* reale dunque non ci sarebbe, entro questi limiti, neppure quando si giunge all'astrazione concettuale dell'uomo dalla sua posizione etnica, gentilizia, sociale, politica, giuridica, ecc.: tale astrazione condurrebbe non all'uomo metafisico, ma soltanto alla condizione umana. Ci sarà il *saltus* quando la stessa astrazione non rimarrà allo stato di conclusione logica ed interpretativa del “dato”, ma verrà usata dialetticamente *contro* la garanzia esistenziale etnica, gentilizia, sociale, politica, giuridica, ecc., e quel che prima era garanzia sarà visto, invece, come impedimento, come “mondanità” da cui è necessario fuggire. E perciò, allora, non basterà più un mito che “fondi” la condizione umana, ma si sentirà il bisogno di un mito che la sovverta *a fundamentis*, rendendola effimera e svuotandola di ogni precedente valore. Si realizza così la rivoluzione mistica, nella quale e per la quale si raccolgono antiche tradizioni, scartate dalla linea esiodea, e se ne fanno altrettanti miti adeguati, sul tipo (...) del mito antropogonico di Dionysos-Zagreus. La divina antropogonia degli orfici doveva affermare, fondare e garantire: la *inesistenza* della condizione umana intesa non come stato effimero ma come modo d'essere, e la *rottura* del limite tra umano e divino<sup>130</sup>.

## I. IId. Misteri eleusini

Con queste righe Sabbatucci introduce il capitolo del *Saggio* riguardante i misteri eleusini:

---

<sup>130</sup> *Ivi*, pp. 125-126.

uomini e donne d'ogni condizione e di ogni nazione si facevano iniziare ai misteri eleusini. Questa è tuttavia una situazione terminale, una mèta, un punto di arrivo. Che non dovette essere stato sempre così è dimostrato almeno dal noto bando rituale ed ufficiale con cui si invitavano ad allontanarsi gli stranieri, o coloro che non erano di lingua greca. Al che va aggiunta la tradizionale giustificazione dei Piccoli misteri di Agra, come preliminare all'iniziazione necessario per chi non fosse cittadino ateniese<sup>131</sup>. Eppure la situazione terminale nella cui *initiantur gentes orarum ultimae*, per dirla con Cicerone (*de nat. Deor.* 1, 119) rimane soprattutto indicativa per una reale qualificazione del fenomeno eleusino. Diremo allora che tale situazione fu lo sbocco naturale di una tendenza caratteristica di quel culto, la quale potrebbe essere rivelata dalla abolizione di ogni differenza tra uomo e uomo, e dalla elaborazione di un nuovo concetto di umanità<sup>132</sup>.

La prospettiva “umanitaristica” che Sabbatucci enuclea risulta essere, dunque, al contempo la mèta di un processo e lo strumento per realizzare tale obbiettivo:

non è stato certo il concretarsi di un'ideologia “umanitaristica”, ossia una concezione degli uomini come “uguali” e “fratelli”, che ha prodotto i misteri eleusini, ma è invece credibile il contrario, stando alla realtà di quello che sopra abbiamo definito un punto di arrivo, e che non può in alcun modo essere definito punto di partenza. All'ideologia “umanitaristica” si è giunti, in Eleusi, gradualmente, con sforzi e con compromessi, allo scopo di realizzare in pieno un determinato fatto religioso. Ossia: per realizzare quel determinato fatto religioso che furono i misteri eleusini, è stato necessario distruggere, sia pure soltanto ideologicamente, tutto un sistema fondato proprio sulle differenze individuali, di sesso, di classe e di nazione. Il concetto “umanitaristico” eleusino compare, pertanto, non come una mèta, ma come strumento; potremmo definirlo funzionale, ovvero non necessario, non conclusivo, non assoluto, ma contingente, dialettico, e relativo alla esplicazione del culto di Eleusi. Esso si presenta non come una “verità” alla quale ci si deve adeguare, ma come alternativa ad un sistema e mezzo per combattere il sistema stesso. Ci troviamo insomma in piena fenomenologia mistica: in Eleusi non si catechizzava né si esaltava l'iniziando in nome di una ideale fratellanza umana, ma tale fratellanza si raggiungeva *involontariamente* quando esso accettava di sottoporsi ad un rito che gli chiedeva di *rinunciare* alla propria individualità<sup>133</sup>.

L'assenza di una «catechizzazione» si nota anche, secondo Sabbatucci, dal fatto che, terminato il rituale, tutti i partecipanti facevano ritorno alla loro vita abituale,

---

<sup>131</sup> Qui Sabbatucci in nota: «O, piuttosto, come surrogato dei Grandi Misteri per chi, essendo straniero non poteva accedervi: il caso mitico di Eracle, secondo Apollod. 11, 4, 12, Diod. 4, 14, Schol in Aristoph. *Plut.* 1013».

<sup>132</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 129.

<sup>133</sup> *Ivi*, pp. 129-130.

configurandosi così l'iniziazione più come una parentesi eccezionale, quasi da dimenticare visto l'obbligo di non divulgarne i contenuti all'esterno. Questo ritorno alla "normalità" dopo il rituale fa dedurre a Sabbatucci due elementi:

primo, che non si predicava in Eleusi contro quel sistema sociale nel quale ognuno viveva prima di essere iniziato e tornava a vivere dopo l'iniziazione; secondo, che non si diffondeva da Eleusi una nuova religione tale da rispondere, da sola, alle esigenze insoddisfatte dalle rispettive religioni etniche tradizionali<sup>134</sup>.

La domanda che a questo punto si pone Sabbatucci riguardo all'ideologia fondamentale dei misteri eleusini è: «si trattava di una rinuncia alla vita etnico-tradizionale, o non piuttosto di un suo potenziamento mediante un *quid* che non la contrastava né le sottraeva qualcosa, ma semplicemente aggiungeva?»<sup>135</sup>.

Tale ideologia è considerata da Sabbatucci a partire da due aspetti del rituale eleusino: «la rinuncia alla propria personalità-individualità come condizione preliminare, e dall'altro un reingresso nella personalità-individualità a iniziazione avvenuta»<sup>136</sup>. Prima rinuncia, poi riappropriazione:

l'iniziazione stessa parrebbe, più che l'inizio di una nuova vita, una breve parentesi nel corso di una vita normale, anzi, quasi una parentesi da dimenticare, visto che l'esperienza misterica non poteva essere né divulgata né ripetuta altrove<sup>137</sup>.

Lo studioso osserva come, secondo gli orfici, al cospetto dell'effimera esistenza terrena, delimitata dalla nascita e dalla morte, l'esperienza misterica rappresentasse per l'individuo greco, aderente al sistema tradizionale e mondano, «una breve evasione nell'alterità»<sup>138</sup> della quale, come è noto, non era possibile raccontare il contenuto ai non iniziati. Tale obbligo aveva il risultato indiretto di rendere i partecipanti ai Misteri dei perfetti osservanti di quello stesso ordine tradizionale che la teoria mistica contestava. In tal senso, una delle funzioni principali che rispetto alla cultura greca potevano avere i

---

<sup>134</sup> *Ivi*, pp. 130-131.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 132.



rituali eleusini era quello dell'evasione programmata dal sistema ai fini di una successiva reintegrazione.

L'evasione dal sistema, ritualizzata e limitata nello spazio e nel tempo, non comporta minacce al sistema stesso. È questo un punto di vista che potremmo chiamare astrattamente giuridico. Per esso si spiega, almeno in parte, l'atteggiamento ufficiale dello stato ateniese, che proteggeva e organizzava il culto eleusino, e si spiegano i pubblici processi di empietà che colpivano i "violatori del segreto iniziatico". Costoro erano in realtà, sotto il profilo giuridico, soggetti che prolungavano illecitamente, e con pericolo per l'ordine pubblico, il tempo e lo spazio extramondani circoscritti nel culto eleusino delle due dee<sup>139</sup>.

I Misteri pertanto appaiono essere, secondo Sabbatucci, più una esperienza che una dottrina: in Eleusi si faceva esperienza di qualcosa di radicalmente differente rispetto alla vita "normale", ma non si predicava, non si catechizzava contro la "normalità". La natura esperienziale, unita alla funzione di episodica evasione propedeutica al ristabilimento dell'ordine, spinge Sabbatucci a considerare il modello interpretativo delle iniziazioni tribali elaborato da Van Gennep, e utilizzato spesso come categoria utile ad interpretare i Misteri:

una simile esperienza [l'esperienza eleusina, n. d. r.], portata sul piano astratto della comparazione diventa chiaramente un "rito di passaggio", che non insegna, ma produce qualcosa in chi lo subisce. Produce un cambiamento, una modificazione, una trasformazione: il che, sempre facendo astrazione dal fatto storico particolare, già sopperisce all'esigenza mistica di *diventare diversi*. Ora, però il rito di passaggio, una volta operata la trasformazione del soggetto, ha fatto di questi un nuovo individuo perfettamente uguale a tanti sottoposti al medesimo rito. È appunto questo lo scopo di quel particolare rito di passaggio che sono le iniziazioni tribali, dal quale istituto certamente derivarono i misteri eleusini: rendere i soggetti sottoposto al rito altrettanti individui tutti ugualmente atti a far parte, con gli stessi doveri e gli stessi diritti, della comune società tribale<sup>140</sup>.

Tuttavia esistono, secondo Sabbatucci, differenze evidenti tra le iniziazioni tribali e i Misteri:

---

<sup>139</sup> *Ivi*, pp. 132-133.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 133.

a) l'iniziazione tribale fa diversi, ossia fa *homines sociales*; b) l'iniziazione eleusina non faceva *homines sociales* in nessun senso, ovvero neppure come membri di una "società" iniziatica, di una setta, o se vogliamo, di un *corpus mysticum* comunque inteso; ma c) essa trovava in sé il suo principio e il suo fine, diventando un modo d'essere assoluto, rispetto alla iniziazione tribale che – nello schema di rito di passaggio, secondo il Van Gennep – è soltanto una fase marginale tra la condizione anteriore (diremmo la "naturale") e quella posteriore (la "culturale") che sarà poi la condizione definitiva, la condizione assoluta<sup>141</sup>.

Il modello delle iniziazioni tribali è un modello che pertanto Sabbatucci – con grande forza innovatrice – considera qui limitato ai fini di una comprensione storico-religiosa del fenomeno eleusino:

è dunque necessario abbandonare il modello delle iniziazioni tribali, al quale ormai i misteri eleusini si riallacciano solo formalmente: esse ci servono a questo punto tanto in quanto ci permettono di rilevare il peso e la forza creativa di quella assolutizzazione del "margine", di cui abbiamo detto, e che certamente si risolse con l'acquisizione al mondo greco di nuovi e impensabili valori autonomi<sup>142</sup>.

La rigidità dei costrutti storico-religiosi emerge, nell'analisi sabbatucciana, nel momento in cui, per inquadrare il complesso fenomeno eleusino, lo studioso fa ricorso ad un altro schema interpretativo, quello del pellegrinaggio. Né lo schema dei riti iniziatici tribali, né quello del pellegrinaggio esauriscono il culto eleusino, che contiene al suo interno elementi di entrambi. Questa connessione tra iniziazione e pellegrinaggio si situa in realtà, per Sabbatucci, nella più ampia dialettica tra Atene ed Eleusi come poli rappresentanti diverse e opposte visioni del mondo; una dialettica che egli svilupperà in un capitolo successivo che illustreremo in seguito, ma che egli anticipa in questo frangente:

quanto poi alla connessione storica tra il fenomeno pellegrinaggio e il fenomeno iniziazione tribale nel fatto eleusino, saremmo portati alla costruzione del seguente quadro: 1) Eleusi è il luogo fuori dell'abitato, la "terra di nessuno", il mondo extra-umano<sup>143</sup>, ecc. in cui si iniziavano i giovani: forse

---

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Sabbatucci in nota: «V. al riguardo A. BRELICH, *Le iniziazioni, I* (dispense univers. Del corso tenuto nell'anno accad. 1959-1960), Roma 1960, pp. 134 sgg.: il mondo extra-umano come sede d'iniziazione e le sue funzioni».

il centro iniziatico di tutte le genti attiche, e quindi anche di Atene sin dai suoi primordi; 2) con il rovesciamento di valori ipotizzato sopra, Eleusi diventa il *solo* luogo dove sia possibile una vita sacrale, contrapposto dialetticamente alla “vita profana” della nuova società, la quale si accentrerà ed esplicherà, invece, sempre di più in Atene destinata a diventare la capitale politica dell’Attica; 3) ad un certo momento Eleusi ed Atene si faran fronte in una forma esemplare, addirittura un modello per tutto il mondo antico: fino al punto che l’una diverrà la roccaforte della “religiosità”, come l’altra era diventata la roccaforte della “cultura” (profana) antica. Questo modello avrà un suo mito di fondazione: la guerra di Eumolpo regnante in Eleusi contro Eretteo, re degli Ateniesi; Eretteo cade in battaglia, ma Eumolpo tutto quel che ottiene per questa “vittoria” dei suoi è la concessione ad Eleusi di celebrare i misteri, mentre per tutto il resto dovrà dipendere da Atene<sup>144</sup>.

Gli elementi che spingono Sabbatucci a considerare, nel fenomeno eleusino, delle caratteristiche riconducibili al pellegrinaggio sono: la processione, il santuario, l’acquisizione di un merito insito nel viaggio. Tuttavia, anche considerando i Misteri come un “pellegrinaggio”, centrale rimane l’elemento dell’evasione dalla mondanità: «diremo che il “pellegrinaggio” eleusino esaudiva l’esigenza mistica di una (almeno temporanea) rinuncia alla mondanità»<sup>145</sup>. Questa “realtà alternativa”, di cui i partecipanti facevano esperienza, era rappresentata dalla

valorizzazione di quei mezzi che, nella antica iniziazione tribale, servivano a rilevare il momento “caotico”, che in funzione dialetticamente negativa, costituiva la condizione per l’ingresso dei giovani nel “cosmico”<sup>146</sup>.

Nel caso però dell’esperienza eleusina, come detto in precedenza, da essa non si otteneva alcuno *status* particolare (al di fuori di quello di “testimone” del rituale), e dunque il rituale, come momento “caotico” (ove con caotico si intende “aperto a più esiti”) non serviva, secondo Sabbatucci, a ridefinire l’appartenenza del singolo ad un diverso settore cosmico (da essere umano “naturale” a “culturale”). In altri termini, esso non costituiva una “prova” per l’iniziato, ma era piuttosto un momento di osservazione di un diverso stato dell’esistenza:

---

<sup>144</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 134.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

quando, insomma, non c'è più relazione, se non come negazione, con la mondanità di prima e di dopo, indifferenziata rispetto al momento eleusino, la morte e la rinascita rituali diventano, perduta ogni funzione, morte e rinascita assolute. Diventano, potremmo dire, un'esperienza assoluta dell'idea della morte e della sopravvivenza; e in tali limiti riusciremmo a inquadrare, forse più facilmente, le eventuali prospettive escatologiche: la morte diventa più propriamente lo stato dei morti, che nel rito originario<sup>147</sup> era invece l'atto del morire, ed aveva una connotazione negativa rispetto alla positività della futura vita sociale, diventa ora altamente positivo, e la sopravvivenza ultramondana prende il posto di una non desiderabile rinascita alla mondanità. La morte, intesa come stato di morte, diventa tutt'una con la sopravvivenza, sotto la specie di un'altra vita che non ha niente a che fare con questa. In tal modo il rito di morte si poté far simile all'idea della morte<sup>148</sup>.

Secondo Sabbatucci tuttavia questi messaggi di natura escatologica non si sarebbero poi concretizzati necessariamente in una vera e propria dottrina:

ma tutto ciò, nonostante le prospettive escatologiche, poté benissimo restare nei limiti di un rito, senza farsi necessariamente dottrina. E questa, dunque, può non esserci stata, e non mancare semplicemente alla nostra conoscenza per la contenuta segretezza iniziatica, come del resto, per altre vie, molti studiosi hanno implicitamente o esplicitamente ammesso. Sarebbe proprio il caso di una esperienza tipicamente mistica, che, anche nelle descrizioni del mistico che l'ha provata non diviene mai vera e propria dottrina, discutibile come tale, ma resta una formulazione di beatitudini empiriche, indescrivibili, e irriducibili a qualsiasi schema razionale. Ammettiamo invece che dal rito sia scaturita una particolare sacralità, la sacralità «misterica» eleusina, che trasbordò da Eleusi per riversarsi sulla Grecia tutta, ora inserendosi su culti affini – spesso per le comuni origini da iniziazioni tribali –, ora creandone di nuovi attorno a divinità affini a quelle eleusine, ma soprattutto – per l'ambiente religioso politeistico in cui il rito si esplicava – foggiando la complessa figura di Demeter (-Kore) e il suo dominio agrario, sotterriologico ed escatologico<sup>149</sup>.

Secondo lo studioso, il rito eleusino non avrebbe originato una dottrina ma avrebbe «foggiato delle figure divine, il che è un modo tipico di far teologia nelle religioni politeistiche, e fu il modo proprio del politeismo greco»<sup>150</sup>. Sabbatucci dunque vede nei misteri eleusini un culto capace di ridisegnare la considerazione religiosa delle due dee, il cui culto doveva comunque preesistere alla nascita delle iniziazioni eleusine:

---

<sup>147</sup> Cioè nel modello del “rito di passaggio” (N. d. R.).

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>149</sup> *Ivi*, pp. 140-141.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 141.

noi ci riferiamo ad un preciso momento storico: il momento dei misteri eleusini; prima di esso c'era senza dubbio il rito iniziatico del tipo tribale, ma c'era anche il mito di Demeter e Kore, quel mito di «dema» che è peraltro legato, oltre che genericamente a tante esperienze religiose agrarie di altre civiltà, anche, e tipicamente, alle cerimonie iniziatiche. Prima c'erano, insomma, una Demeter e una Kore che non sono certo scaturite dalla prassi rituale, ma che già orientavano in senso politeistico questa stessa prassi. E ciò è proprio quanto dobbiamo dare per scontato, allo scopo di sostenere che il cambiamento avvenuto ad Eleusi, per il quale l'antica iniziazione tribale si è trasformata nei misteri, ha coinvolto Demeter-Kore, foggiandole, approfondendole, ampliandole, così come ci sono attestate dalle più tarde testimonianze<sup>151</sup>.

L'allusione all'originario (nel senso di “precedente alla riformulazione eleusina”) statuto mitico di Demeter e Kore non viene approfondito da Sabbatucci: esso sarebbe, per lo studioso, semplicemente inquadrabile come uno dei tanti «miti di *dema*»; definizione, questa, che sarà tuttavia oggetto di rielaborazione nella seconda edizione dell'opera, come vedremo più avanti. Qui Sabbatucci passa oltre, per soffermarsi sul silenzio imposto agli iniziati, ma da questo momento in avanti, al centro del *Saggio* la questione relativa a quale tipo di valenza Demeter e Kore avessero assunto nel momento eleusino diventa centrale, è una presenza che aleggia senza essere mai efficacemente affrontata. Quando lo studioso deciderà di affrontarla, si renderà conto che una simile risposta può essere trovata solo a partire da una più ampia contestualizzazione del fenomeno eleusino. Contestualizzazione che avrà luogo tuttavia solo nelle opere successive.

Per provare ad addentrarsi nel contenuto dei messaggi eleusini, per provare a comprendere quale fosse l'argomento di fondo del culto eleusino, e di cosa gli iniziati facessero esperienza, Sabbatucci si sofferma sul segreto eleusino. Prima di farlo egli ricorda che l'elemento centrale del rituale non era una vera e propria rivelazione, qualcosa che poteva cioè essere ripetuto anche altrove. Eleusi e i suoi misteri erano un'esperienza unica ed irripetibile.

La ricerca di un significato essenziale da attribuire a ciascuno dei pochi ed anche malsicuri elementi rituali, o frammenti di rito, che ci sono stati riferiti dai Padri della Chiesa, combinata all'ovvio desiderio di scoprire il «segreto» iniziatico, ha quasi sempre costituito lo schema fondamentale degli studi sui misteri eleusini. Ora, escluso che tale segreto fosse di carattere dottrinario (di tipo

---

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 142.

rivelazionistico), non rimane che trasferirlo nell'azione rituale: ciò che si operava ad Eleusi durante il rito iniziatico non poteva essere ripetuto altrove e in altro tempo, abbiamo detto a suo luogo. Ma questa formula non basta a contenere il segreto; era proibito anche descrivere ciò che veniva fatto, visto e sentito nel corso dell'iniziazione<sup>152</sup>.

Il segreto che gli iniziati dovevano custodire era di due tipi, «funzionale» e «formale o rigoristico»:

il segreto funzionale era quello inteso a difendere i misteri di Eleusi dalla eventualità che essi fossero ripetuti altrove; il che, come abbiamo visto sopra, avrebbe tolto ad essi il carattere di “parentesi mistica”. Il segreto formale o rigoristico, esteso a tutto il complesso e contenente, dunque, anche il segreto funzionale, era invece soltanto un modo o mezzo d'espressione tipico di quella specie di riti. Ovvero il rigorismo con cui si proibiva di descrivere i sacri riti eleusini non aveva a che fare con la irripetibilità della esperienza mistica ma risaliva invece alla rituale segretezza delle iniziazioni tribali, quella che esclude dal segreto iniziatico gli individui di sesso diverso da quello degli iniziandi, i bambini (o i non-iniziati), gli stranieri, ecc., con una estensione più o meno grande a seconda dei singoli casi<sup>153</sup>.

L'evoluzione dei Misteri dal paradigma originario delle iniziazioni tribali avrebbe cambiato tuttavia alcuni aspetti decisivi della segretezza del rituale:

con il cambiamento che ha fatto di antiche iniziazioni tribali il culto misterico eleusino, si è certo avuto anche un cambiamento, sostanziale (o funzionale) se non formale, circa l'oggetto della segretezza rituale. Il segreto dell'antica iniziazione tribale aveva la funzione di costituire, sorreggere e soprattutto definire una società di iniziati. Nella nuova iniziazione misterica, la quale, come si è visto, non pretese mai di costituire, sorreggere e definire una società, il segreto doveva soltanto circoscrivere quel *punctum* spaziale e temporale (Eleusi e certe giornate del mese di Boedromion) in cui si poteva realizzare il miracolo mistico. E ciò con un triplice scopo: per difendere la sacra parentesi eleusina del mondo profano, per non rischiare di ricadere nell'esperienza mistica durante la vita normale (la quale ne sarebbe distrutta essendo quella l'antitesi di questa, e per assicurare il completo annullamento (temporaneo) della individualità nella realizzazione dell'esperienza mistica, facendola incomunicabile e perciò inadatta a qualificare *personalmente* i singoli soggetti<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ivi*, pp. 142-143.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>154</sup> *Ivi*, pp. 143-144.

Sabbatucci nota come il mantenimento plurisecolare di questo silenzio abbia stupito molti studiosi, al punto da generare diverse interpretazioni su come ciò sia stato possibile. Egli stesso prova a interpretare questa riservatezza come una naturale conseguenza della soggettività dell'esperienza eleusina:

il vero segreto era costituito da una esperienza soggettiva che non avrebbe trovato non dico credito ma neppure comunicabilità presso terzi. Tale esperienza rimaneva valida, come un segreto da conservare, finché *si credeva* in essa, ma il suo eventuale svuotamento fideistico – e tale era il caso dei convertiti al cristianesimo, o, a prescindere da questo, di quanti non credendo nei pericoli di una trasgressione avrebbero potuto rivelare il segreto – la rendeva nulla e perciò incomunicabile.

[...]

Ora nell'ambiente culturale greco-eleusino, quello in cui certi sentimenti e certe sensazioni prendevano forma nella presenza attiva (o teofania) delle due dee, questa stessa presenza impediva la diffusione del segreto iniziatico; ma in altri ambienti culturali (informati da scetticismo o da altra fede religiosa), venendo a mancare la presenza impediente delle due dee, veniva con ciò stesso a mancare la forma comunicabile di quel sentimento o di quella iniziazione, e l'esperienza eleusina diventava *esperienza di niente*<sup>155</sup>.

Proprio la difficoltà di conciliare la soggettività e l'incomunicabilità dell'esperienza eleusina con una qualsiasi produzione scritta inerente ai Misteri, spinge Sabbatucci a guardare con prudenza ogni discorso relativo all'escatologia–soteriologia dei misteri eleusini:

non ci furono dottrine in Eleusi e, di conseguenza, non ci furono maestri di una mistica eleusina. Ma i poeti, questi «maestri» di religione del mondo greco, hanno pure adombrato le linee di una teoria soteriologica. Forse adombrata sì, però mai espressa compiutamente. Più che di una teoria si tratta, in effetti, di giudizi, ed è evidente che se non si vuol far ricorso al «segreto» iniziatico che avrebbe impedito loro di dire di più, questi giudizi sono quanto di teoria poteva obiettivamente emergere dal fatto eleusino<sup>156</sup>.

Scrivere di un fenomeno mistico significa, essenzialmente, rendere essoterico e comprensibile a tutti qualcosa che per sua natura non lo sarebbe: nel mondo greco, gli

---

<sup>155</sup> *Ivi*, pp. 144-145.

<sup>156</sup> *Ivi*, pp. 155.

unici autori di simili tentativi furono dei poeti, già in precedenza indicati da Sabbatucci come “maestri di religione”:

sta però il fatto che un poeta in Grecia doveva in qualche modo ammaestrare per quel che concerne la religione, e quindi trovandosi a toccare l'argomento eleusino doveva dire qualche sacra verità, sia sotto specie di un giudizio apprezzativo, sia anche con la formulazione di qualche principio mistico ricavabile dal complesso misterico di Eleusi. Non poteva, insomma, cavarsela come un Erodoto – non poeta – che sorvola prudentemente ogni volta che sfiora la scottante materia misterica, né come un Aristotele che affrontando la questione scientificamente ci dice che in Eleusi non si imparava niente ma si eseguivano, o meglio si subivano, soltanto certi riti. Il poeta doveva affrontare l'argomento, e, in mancanza di dati, doveva «inventare» ispirandosi al culto eleusino, per ammaestrare come la sua facoltà creativa gli concedeva. E così facendo interpretava una realtà e la foggia a suo modo; raccoglieva e seminava: sono semi gettati dall'anonimo autore dell'inno a Demeter, da un Pindaro, da un Sofocle, che avrebbero potuto produrre una vera e propria ideologia soteriologico-escatologica. Raccogliendo da Eleusi e seminando sulla grecità tutta, lo schema di una simile ideologia è certamente fruttificato sia nello stesso originario ambiente eleusino, sia nelle formazioni misteriche ellenistiche, sia nella speculazione, sia nell'«orfismo», sia infine in quel tardo prodotto della cultura greca che chiamiamo convenzionalmente «gnosi»<sup>157</sup>.

Sabbatucci analizza nel dettaglio questi testi poetici: il primo è l'inno omerico a Demeter, in cui si trova una «definizione della felicità (ὀλβία) derivante dall'iniziazione»<sup>158</sup>:

quando verrà la morte l'iniziato non «svanirà sotto la tenebra oscura» come accadrà invece ai non-iniziati (vv. 480 sgg.), e durante la vita «colui che (le due dee) amano» sarà molto felice: avrà la ricchezza (vv. 486 sgg.). Nella seconda di queste affermazioni c'è la configurazione di un rapporto devozionale tra l'iniziato e le dee, come unica conseguenza dell'iniziazione, cioè come modificazione, in senso religioso, dell'iniziato, e come merito da questi acquisito agli occhi delle divinità eleusine. Ciò è quanto può uscire dal cerchio «misterico», ossia quanto non è strettamente pertinente all'esperienza eleusina, ma più largamente investe i rapporti tra divinità come Demeter e Kore da un lato, e gli uomini dall'altro<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 155-156.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 157.



In questo passo gli argomenti centrali sono due: la felicità che l'iniziato prova sapendo che sopravvivrà alla morte; la devozione dell'iniziato verso le due dee.

Per quanto riguarda la devozione verso le due dee, essa si deve, secondo Sabbatucci, proprio all'«elaborazione culturale eleusina»<sup>160</sup>: «abbiamo già detto<sup>161</sup>, tuttavia, che la qualificazione di Demeter e Kore nel loro campo d'azione divino, e dunque nei loro rapporti con gli umani, viene probabilmente data alla Grecia, in larga misura, dalla elaborazione culturale eleusina»<sup>162</sup>. Questo sentimento verso le due dee non era tuttavia, per lo studioso, l'oggetto vero e proprio del rituale, quanto piuttosto una modalità di definizione essoterica di quanto veicolato durante il rituale. Tale rapporto devozionale

lo riconosciamo ma non come prodotto diretto e necessario, bensì come ideologia più vasta (exoterica) nella quale l'attività sacrale di Eleusi (esoterica) veniva ad essere *logicamente* compresa, ossia resa comprensibile anche a chi non ne fosse stato messo a parte, ma ne aspettasse un giudizio dal poeta «maestro», per poter decidere di farsi iniziare, come altri facevano, o rinunciare a quella esperienza<sup>163</sup>.

La devozione rappresenterebbe, secondo Sabbatucci, un modo attraverso cui il misticismo viene *raccontato* a coloro che non ne fanno esperienza in prima persona:

è per questo che anche da quel poco – in effetti soltanto un giudizio reso coloritamente o «poeticamente» positivo – è possibile guadagnare l'aspetto strettamente mistico, irriducibile senza dubbio a quell'idea di felicità-ricchezza che parrebbe aver il sopravvento nel discorso exoterico: la devozione (che si esplica come un rapporto d'amore) è essa stessa alla base di molti atteggiamenti mistici, vuoi come dedizione assoluta in un sistema, il politeistico, che ammette soltanto dedizioni limitate, relative e contingenti, vuoi come giustificazione ortodossa di un atteggiamento o di un comportamento eterodossi, quali ci è sempre dato di scorgere nelle vicende mistiche<sup>164</sup>.

Venendo invece all'elemento escatologico dell'inno omerico a Demeter, quella felicità dell'iniziato che sa di sopravvivere alla morte, anch'essa viene letta da Sabbatucci come un modo per interpretare essotericamente i misteri eleusini:

---

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> Ne aveva parlato a pagina 140-141 (n. d. r.)

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

come prima la devozione, adesso l'idea della sopravvivenza rende razionale l'irrazionale esperienza dell'iniziato; ossia dà un giudizio logico, e quindi comprensibile per tutti, di quell'esperienza, prendendo come termine di paragone la morte a cui tutti, iniziati e non-iniziati, andranno necessariamente incontro; e tuttavia gli iniziati hanno acquistato una felicità che va oltre la morte, mentre i non-iniziati «svaniranno sotto la tenebra oscura».

[...]

L'iniziato è, in altre parole, uno che quando muore sa che è *bene morire*, e di questa verità può avere coscienza soltanto finché è in vita, perché quando sarà morto «svanirà» come tutti gli altri; gli altri, invece, moriranno senza aver saputo perché si nasce e si muore, o, peggio, convinti che morire sia un male<sup>165</sup>.

Sempre leggendo questi «giudizi poetici» come un tentativo di logicizzare, razionalizzare l'elemento mistico, Sabbatucci si accosta a un brano di Pindaro<sup>166</sup>:

«Felice (ὄλβιος) colui che va sotto terra dopo aver visto queste cose: egli conosce il fine-terminale (τελευτάν) della vita, egli ne conosce il principio-origine (ἀρκάν) dato da Zeus». Proprio restando alla nostra interpretazione dell'autore dell'inno, si fa chiaro l'oscuro Pindaro. Le sue parole traducono la fondamentale mistica eleusina: si può morire al modo degli altri così come vivere al modo degli altri, ma l'iniziato *muore felice* perché, in un'esperienza mista assoluta, ha imparato a disconoscere la vita (come esistenza), e ne ha conosciuto i suoi termini assoluti, principio e fine (o l'essenza)<sup>167</sup>.

Sabbatucci conclude la sua analisi sugli elementi escatologici riguardanti i misteri eleusini, citando un altro brano in versi. Si tratta di frammento di Sofocle<sup>168</sup>: «“Tre volte felici quei mortali che vanno all'Ade avendo visto questi misteri, per loro soltanto c'è vita laggiù, per gli altri tutto è tristezza”»<sup>169</sup>. Lo studioso individua tre indicazioni fondamentali desumibili dal frammento:

1) che la felicità consiste nell'aver visto o presenziato il rito eleusino; e non è detto che questa esperienza dia la felicità, anche se al non-iniziato può sembrare così. 2) Che, semmai, proprio con la morte, ossia con l'annullamento della vita normale o profana, la quale avvolge la breve parentesi

---

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>166</sup> PINDARO, frg. 121 Bowra.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>168</sup> SOFOCLE, frg. 308 N<sup>2</sup>.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 160.

mistica che è l'iniziazione, questa felicità si palesa in modo assoluto, diremmo *sub specie aeternitatis*; e non è detto che all'iniziato si aprano più agevolmente le porte dell'Ade, anche se al non-iniziato può sembrare ciò. 3) Che la mortificazione del mondano, o la morte, conducono al vero stato di «vita», mentre chi riversa i valori assoluti sulla vita terrena si troverà nell'oltretomba in una condizione di tristezza: e non è detto, anche se al non-iniziato può sembrare che lo sia, che dopo la morte gli iniziati hanno un trattamento migliore, come non è detto che gli iniziati «sopravvivano» diversamente dagli altri, per i quali non ci sarebbe nemmeno sopravvivenza<sup>170</sup>.

L'*excursus* sull'escatologia eleusina si conclude evidenziando come essa fosse raccontata dalla poesia senza tuttavia costituirsi come una vera e propria escatologica «atipica» rispetto alla concezione esistenziale greca tradizionale.

Si tratterebbe, insomma, più che di dottrine, di giudizi, di scelte, di valutazioni, di apprezzamenti, tipicamente mistici, muoventisi tutti in una dialettica vita morte tipicamente greca. E in tali limiti dovremmo poter accettare le prospettive soteriologico-escatologiche eleusine, senza dover ricorrere ad una escatologia atipica e di difficile inserimento nel mondo religioso dei Greci antichi<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 160-161.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 161.

## I. IIe. La città e il santuario

Sabbatucci riprende e approfondisce, nel capitolo denominato *La città e il santuario*, la dialettica fra Atene ed Eleusi introdotta nel capitolo precedente, osservando come «in epoca ellenistico-romana»<sup>172</sup> Eleusi si configurasse al modo di un centro propulsivo di nuovi valori religiosi e di una nuova dialettica sacro-profano. La diversa visione del mondo eleusina presentava alcune caratteristiche, secondo Sabbatucci: in essa

La sacralità si fa superindividuale (e al contempo super-comunitaria), trascendente la mondanità, tendente all'assoluto; in una parola, mistica rispetto alla religione tradizionale individuante<sup>173</sup>.

Atene ed Eleusi erano legate dalla ben radicata serie di usanze e leggi che rendevano i Misteri culto pubblico della città di Atene. Per Atene, iniziare i propri cittadini ai Misteri era una esigenza pubblica<sup>174</sup>, e, per farlo, inviava ad Eleusi un giovane (o una giovane), in rappresentanza di tutto il popolo. Questa dialettica viene interpretata da Sabbatucci sempre attraverso lo schema dei culti iniziatici tribali:

è la tipica dialettica iniziatica che pone, come si è già detto (sopra, p. 138), la fase in cui i giovani sono trasformati sacralmente in adulti in una “zona extra-civile”, o, il che a livello primitivo è lo stesso, “straniera”. Muovendo da questa situazione fondamentale diremmo: Eleusi fu prima funzionalmente un’ “alterità” rispetto ad Atene; tale era considerata dalla tradizione, il che per noi significa che doveva essere tale *in funzione* di qualcosa, a prescindere dalle obbiettive radici storiche su cui s’innestava la considerazione di alterità; lo era in funzione delle iniziazioni tribali; poi diventò “alterità” in senso assoluto, ossia non più rispetto ad Atene ma rispetto al mondo, o, se ancora rispetto ad Atene, in quanto questa città rappresentava il mondo; questa nuova alterità, che si innesta alla precedente, sarà ora, in funzione dell’esperienza mistica (anti-mondana) che vi aveva luogo<sup>175</sup>.

Più in generale, la dinamica intercorrente tra Eleusi ed Atene sarebbe, secondo Sabbatucci, un tratto condiviso anche da altre città e santuari dell’antica Grecia:

---

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>175</sup> *Ivi*, Pp. 181-182.

ci è dato di riscontrare una specie di complementarità, se non di concorrenza, tra la *polis*, come sede di una organizzazione culturale (o la *polis* “sacra” in senso più lato), e il santuario extra-urbano, in posizione di autonomia rispetto alla *polis* e ai suoi culti<sup>176</sup>.

Partendo anche dai dati archeologici, Sabbatucci tratteggia uno scenario in cui i santuari avrebbero rappresentato centri culturali storicamente preesistenti alla *polis*. Il santuario arcaico

con la sua permanenza (o sopravvivenza nella nuova realtà civica) sembra delimitare una specie di “zona franca” nell’assetto politico delle singole regioni, e denunciare così l’esigenza di libere zone sacrali in cui la religione sia tutto e la ragion di stato niente<sup>177</sup>.

Questi santuari arcaici erano generalmente dedicati

ad una o più divinità (non è il numero che conta, e comunque di solito si ha *una* divinità così prevalente da sembrare la sola) che vi appaiono signore assolute, dispensatrici uniche del bene e del male, bastanti per rispondere ad ogni esigenza d’ordine religioso; sono divinità che di fatto ignorano la settorialità politeistica della religione greca, e quindi, pur essendo ordinate idealmente in un pantheon panellenico, *localmente* (= nei limiti del *proprio* santuario) grazie ai loro illimitati poteri si pongono in antitesi al pantheon stesso<sup>178</sup>.

Questi due aspetti, che chiamerei della “zona franca” e del culto “anti-polyteistico”, convergono, secondo Sabbatucci, nella caratterizzazione il santuario come centro opposto all’organizzazione politica nazionale greca, retta su un *pantheon* orientato attorno ad una figura divina principale. Una dimensione “anti-civica” che ben si concilia con la definizione fenomenologica di misticismo come tensione anti-mondana.

Tuttavia non tutti i santuari espressero culti mistici, e a tal proposito Sabbatucci compara il caso del santuario Eleusino con quello del santuario delfico di Apollo, considerato dal mondo greco come il santuario per antonomasia. Anche Delfi, secondo lo studioso, presenta caratteristiche simili allo schema del santuario arcaico: oltre ad essere un centro dedicato ad un’unica divinità, essendo un riferimento religioso panellenico, e

---

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 184.

un luogo di culto verso cui convergevano persone da ogni parte della Grecia per ottenere dei responsi, esso non faceva riferimento a nessuna *polis* in particolare. Il culto delfico stesso esprimeva in modo eloquente la tensione esistente tra anti-mondano e mondano, e tra civile e non-civile, attraverso lo schema religioso vertente sulla contrapposizione tra Apollo e Dioniso, «i quali *ivi* sostituiscono l'intero pantheon ellenico»<sup>179</sup>:

la doppia natura di Delfi, pregreca e greca, preolimpica (in quanto le due divinità sostituiscono l'olimpico) e olimpica (giacché ne fanno anche parte), finisce per esprimersi polarizzandosi su Dioniso ed Apollo; tanto che quest'ultimo diventa addirittura portavoce di Zeus, ossia l'assertore dell'ordine olimpico e il suo promulgatore presso le *poleis* (dove la presunta "razionalità" apollinea), mentre al primo resta l'apertura al misticismo (anti-olimpico, anti-civico, anti-nazionale), esplicito soprattutto a mezzo del menadismo (dove l'appariscente "irrazionalità" dionisiaca)<sup>180</sup>.

L'antitesi cosmologica "apollinea vs. dionisiaca" centrale nel culto delfico ha ricondotto all'interno dello stesso, secondo Sabbatucci, quella tensione che invece il misticismo eleusino intratteneva sul piano culturale con Atene quale sede del mondano. L'oracolo di Delfi, in quest'ottica, diviene anche strumento di formazione della coscienza civica:

è assunto come guida e faro per l'appagamento di ogni esigenza mondana, dalla più banale concernente un singolo soggetto alla più significativa concernente un'intera comunità (mentre su due piani diversi si svolge in Eleusi il rapporto del "sacro" con il singolo iniziato, e quello con l'intera comunità ateniese)<sup>181</sup>.

Questa differenza si riflette anche nella «compressione che si ha in Delfi di elementi potenzialmente mistici, quegli stessi elementi che invece in Eleusi hanno sviluppato un misticismo attuale»<sup>182</sup>. In questo senso, osserva Sabbatucci, in Delfi il rapporto con l'alterità – tenuto lontano da tutti gli altri soggetti, che entravano in contatto con i suoi responsi solo tramite la mediazione e l'interpretazione di un sacerdote specializzato – era tutto concentrato nell'azione della Pizia.

---

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>180</sup> *Ivi*, pp. 185-186.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

Se si tiene presente la natura del “santuario” come sede del “pre-cosmico” opposto alla vita organizzata della *polis* (da cui tuttavia quest’ultima deriva e in funzione opposta a quale essa si è definita), anche Delfi ha ricoperto questo ruolo, secondo Sabbatucci. Come si è osservato precedentemente, gli iniziandi che si recavano ad Eleusi cercavano una “parentesi”, una evasione dall’ordine convenzionale, che anche il suo culto delfico offriva, pur con delle importanti differenze:

infatti, se tutto procedesse secondo un ordine stabile e conservatore, non ci sarebbe bisogno di consultare l’oracolo di Delfi, né alcun altro oracolo. La consultazione è sempre connessa con una rottura dell’ordine: o intenzionale, e allora si chiedeva all’oracolo che cosa fosse *λῶρον καὶ ἄμεινον*. Affinché tale rottura – mediante l’attuazione di una qualsiasi iniziativa – avesse *comunque* luogo; o era involontaria, e allora si chiedeva quale fosse il malfatto e quale il modo migliore per porvi rimedio. Dal punto di vista di chi si presentava a Delfi per una rottura intenzionale dell’ordine costituito, l’istituto delfico si presentava come una evasione e un rimedio (= la salvezza) nei confronti del sistema religioso e politico vigente: un modo ortodosso per evadere dal sistema e per rimediare alle sue inevitabili deficienze. In altri termini, potrebbe essere considerato, almeno in potenza, un complesso culturale “evasionistico”, e dunque, sempre potenzialmente, un mezzo soteriologico di apertura mistica. Ma mistico non era, e la sua reale funzione fu sempre quella di ridurre le evasioni nell’ambito del sistema, di sanzionarle non come tali ma come sviluppi e arricchimenti del sistema stesso, e infine di offrire una salvezza tutt’altro che assoluta, ma chiaramente contingente, relativa, e soprattutto “ambigua” [...]: l’unica salvezza che potesse essere offerta agli uomini dagli dèi che soli sono eterni e assoluti, e, pertanto, “ambigui” nei confronti di un’umanità che *doveva* restare nei suoi malanni “umani”.

[...]

Tutti i responsi più significativi, ossia quelli celebrati e ricordati nel mito e nella storia, quelli concernenti la condizione umana e non la scienza religiosa, non sono che altrettante frustrazioni di una ricerca di salvezza, di una speranza soteriologica. [...] C’è una grande differenza tra coloro che ad Eleusi “hanno conosciuto il fine e il principio della vita”, e questi miseri che a Delfi hanno conosciuto solo un’ambigua e fallace mezza verità<sup>183</sup>.

Eleusi, dunque, rispetto a Delfi, ha realmente attuato un’evasione dal sistema, ha proposto effettivamente una alternativa ad esso:

---

<sup>183</sup> *Ivi*, pp. 187-188.

Delfi ha sviluppato in un altro senso – decisamente non mistico – quella stessa facoltà eleusina di comunicare direttamente col sacro: l'isola delfica, precosmica, come l'isola eleusina, nei confronti dell'ordine greco, è diventata fonte del cosmico, restando in una linea di sviluppo dalla quale Eleusi, e non Delfi, ha derogato. Giacché anche Eleusi, nel sistema avrebbe dovuto essere la sede precosmica (qui pre-civica), da cui si sarebbero dovuti formare i futuri cittadini operanti nel cosmo (qui civicamente)<sup>184</sup>.

Il capitolo si conclude con un riferimento ai misteri celebrati a Samotracia, che secondo Sabbatucci rappresenterebbero il più eloquente esempio dell'opposizione tra *polis* e santuario pre-ellenico:

ciò in quanto la situazione qui parrebbe essersi addirittura cristallizzata, sfuggendo nei limiti del possibile ad una reale ellenizzazione e mantenendo, per esempio con la conservazione culturale della lingua indigena, un valore obbiettivo alla antitesi tra greco e non-greco (qui tra greco e "tracio") che altrove appare puramente soggettiva, come per es. ad Eleusi dove l'abbiamo vista perdere la sua eventuale realtà storica (che cosa rappresenta "storicamente" la leggenda di Eumolpo trace venuto a difendere Eleusi?), diventare dialettica religiosa, e finire per dar forma ad una rivoluzione mistica. Ma non basta, anche a Samotracia nasce e si svolge un culto misterico affine a quello eleusino, e questo potrebbe far subito pensare alla trasformazione della antica situazione obbiettiva in un nuovo senso mistico e soggettivo: ossia ad uno sviluppo analogo a quello dei misteri eleusini, come se quei particolari fatti attici si fossero autonomamente e puntualmente ripetuti nell'isola di Samotracia, grazie ad una analoga situazione di partenza. Ma evidentemente Eleusi non spiega tutta Samotracia come Samotracia non spiega tutta Eleusi<sup>185</sup>.

Citando alcune fonti archeologiche, lo studioso ipotizza che in Samotracia sia avvenuto, intorno al 700 a.C., l'incontro tra i «coloni Greci» e la popolazione locale «appartenente alla grande famiglia tracia». Questa dialettica tra elemento greco ed elemento tracio, secondo Sabbatucci, potrebbe essere applicata anche al culto eleusino: in questo caso non si hanno testimonianze archeologiche – osserva – ma solo le leggende intorno ai rapporti tra il culto eleusino ed il popolo trace, come quella riguardante il trace Eumolpo, difensore di Eleusi dagli attacchi ateniesi. Sarebbe così che Eleusi si connota

---

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>185</sup> *Ivi*, pp. 189-190.



come alterità non solo culturale ma addirittura «razziale»<sup>186</sup> rispetto al mondo greco «continentale».

Ritornando a Samotracia, Sabbatucci ricorda come tanto il culto quanto il santuario ad esso preposto avessero mantenuto l'uso della lingua pre-greca addirittura fino al I sec. d. C., al fine forse di dare «un contrassegno obbiettivo all'indipendenza e all'estraneità nei confronti della grecità dominante.»<sup>187</sup>. L'ipotesi che Sabbatucci delinea nelle pagine successive è quella di «una situazione di partenza comune allo sviluppo dei misteri eleusini e dei misteri di Samotracia»<sup>188</sup>, in cui un elemento etnico pre-greco e greco si sono fronteggiati, dando vita o a casi in cui tale diversità è stata inglobata nella grecità (il caso che Sabbatucci fa è l'«incorporazione» nella sfera politica di Atene dei culti eleusini) o ad altri in cui si è mantenuta intatta la distinzione etnica (misteri di Samotracia):

tutto ciò significa che, mentre in Attica l'antitesi originaria tra Greci e preGreci può aver dato una forma alle iniziazioni tribali attico-ateniesi, quella forma eleusini da cui si sarebbero poi svolti i misteri, in Samotracia non è certamente accaduto niente di simile. Qui l'antitesi tra greco e pre-greco non si riduce ad una dialettica soggettiva, ma conserva la *polis* obbiettivamente estranea al santuario, per cui quella non si è mai *servita*, di questo, neppure come ideale sede pre-cosmica per le proprie iniziazioni tribali. Cosicché oltre a non poter facilmente sostenere l'ipotesi di una iniziazione misterica locale sorta da antiche iniziazioni tribali, ci troviamo addirittura a dover considerare il fatto che le iniziazioni misteriche eleusine abbiano addirittura fornito il modello a quelle di Samotracia<sup>189</sup>.

Una differenza centrale tra i due culti, osserva Sabbatucci, riguarda tuttavia le divinità oggetto degli stessi e il loro posizionamento rispetto al *pantheon* greco. Nel caso di Eleusi le dee sono integrate nel *pantheon*, in Samotracia, invece, i cosiddetti *Grandi dèi* non sono ad esso riconducibili. Sono proprio queste ultime figure ad essere analizzate più a fondo nell'ultimo capitolo del saggio.

---

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>188</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>189</sup> *Ivi*, pp. 192-193.

### I. Iif. Gli dei «grandi»

«Una discreta documentazione, per lo più epigrafica, ci testimonia nel mondo greco, e non solo in Samotracia, la presenza culturale di divinità che venivano genericamente chiamate *Megaloi Theoi*»<sup>190</sup>. L'indagine sabbatucciana sul ruolo di queste divinità prende le mosse da un'opera<sup>191</sup> dello storico svedese Bengt Hemberg, in cui l'autore ricollega la vaghezza nell'identificazione di questi dèi a due ragioni: alla segretezza propria dei rituali misterici e alla natura pre-deistica di queste divinità che il politeismo greco non sarebbe riuscito ad assorbire. Secondo Sabbatucci, la natura pre-deistica e probabilmente “non-greca” di queste entità, ha fatto sì che esse venissero esaltate

al punto da, non soltanto impedirne l'assorbimento (appiattimento) da parte del sistema politeistico vigente, ma addirittura costituire le basi per un complesso anti-polyteistico che potesse in qualche modo dar forma ed espressione ad una protesta mistica<sup>192</sup>.

L'aspetto alloctono dei *megaloi theoi* è stato indagato dallo stesso Hemberg – sottolinea Sabbatucci:

quasi ogni volta che una divinità ellenica è culturalmente detta *megas* è possibile riconoscere nel fatto un influsso orientale, quando non si tratta addirittura di una divinità straniera che nella *koiné* ellenistica ha assunto un nome greco. Ora noi, accogliendo le constatazioni e le impressioni dello Hemberg, non facciamo che inquadrare nella nostra interpretazione generale del misticismo greco: il *megas* che investe una divinità originariamente greca, diventa uno strumento per rendere di fatto questa divinità estranea al sistema greco<sup>193</sup>.

La non-grecità e la “grandezza” dei *megaloi theoi*, è da Hemberg ricondotta ad un legame tra loro e la *Megale Meter* Kybele, divinità che dall'oriente venne importata in Grecia. Secondo Hemberg, in entrambi i casi, l'aggettivo *megas* esprimerebbe, oltre alla “grandezza”, un senso di “primordialità”: un abbinamento tra due concetti che si ritraccia anche all'interno della visione “anti-cosmica” propria della rivoluzione mistica, con la sua svalutazione della “misura” e del “finitezza” quali concetti che contraddistinguevano la cultura espressa dal politeismo

---

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>191</sup> Bengt HEMBERG, *Die Kabirien*, (Uppsala : Almqvist & Wiksell Tryckeri AB, 1950).

<sup>192</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 198.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 200.

greco. La rivoluzione mistica, secondo Sabbatucci, esaltava la “grandezza” e la “primordialità” intese come momenti assoluti e infiniti, rispetto alla contingenza di un mondo organizzato («pensato», dirà Sabbatucci in studi successivi) attraverso le divinità olimpiche, che con i loro propri domini finivano per delimitarsi vicendevolmente:

in un certo sistema che consideri la grandezza una qualità piuttosto che una quantità, parebbe perdersi la connessione tra grandezza e misura. In realtà si tratta di una cosciente assolutizzazione della grandezza, così intesa, che finisce in tal modo per diventare “incommensurabilità” o “infinità”. L’ “infinità”, qualità positiva per tale sistema, che per la trascendenza rispetto al mondano commensurabile potremmo chiamare mistico, era invece una qualità negativa per il sistema ideologico greco (v. sopra p. 92). I termini della dialettica sono chiari: da un lato la determinatezza, l’individuazione, la perfezione, la misura, la canonicità, l’ordine, ecc. che tendono ad un costrutto nel quale sia rifiutato, come negativo, l’indeterminato, l’oscuro, (il non-individuabile), l’imperfetto, (l’indefinito), lo smisurato, lo smodato, il caotico, ecc.; dall’altro l’assoluto e perciò l’indeterminabile, l’infinito, l’incommensurabile, ecc.; davanti al quale tutto ciò che è definibile, misurabile o comunque relativo, diviene, per ciò stesso “imperfetto” (nel nuovo senso di “limitato”). A quest’ultima polarizzazione tende naturalmente la rivoluzione mistica.

Nel sistema greco, dove l’idea di infinito non aveva senso, la realtà più vera, quella d’ordine sacrale, si esprimeva con un pantheon composto di divinità il più possibilmente determinate come forme e come funzioni. La grandezza infinita, inconcepibile in tale sistema dove ogni dio trovava i suoi limiti in un altro dio, diveniva perciò una nuova (e tipica) concezione del sacro, elaborata a rottura dell’ordine vigente. In questa nuova concezione prendevano valore (anzi: se ne facevano portatori) quegli esseri che, come i Kabeiroi caratterizzati da Hemberg, avevano uno *status* diverso da quello propriamente divino; questo *status*, già funzionalmente definito (ad. es. per rappresentare al modo greco la non-realtà in antitesi alla realtà rappresentata dalle figure divine), diventava adesso indice e simbolo di una “grandezza infinita” (e per ciò “sacra”) in contrapposizione alla “finita” realtà mundana (e per ciò “profana”). Così accadeva che figure non dissimili dai Kabeiroi, e forse antichi Kabeiroi, quali gli dèi di Samotracia, potessero farsi *theoi* senza assumere una propria personalità divina e senza dover essere identificati con divinità già formate (...) e che per le loro caratteristiche che li facevano diversi dagli altri *theoi*, potessero essere chiamati *megaloi*<sup>194</sup>.

Il tratto precipuo dei *megaloi theoi* – che si sposa perfettamente con la difficoltà che la tradizione ha avuto nell’interpretarli – appare dunque essere l’indeterminatezza: essi sono «gli indeterminati per eccellenza»<sup>195</sup>. Sabbatucci, citando Hemberg, ricorda come questa indeterminatezza si estendesse a tutte le caratteristiche possibilmente attribuibili ai *megaloi theoi*:

---

<sup>194</sup> *Ivi*, pp. 206-208.

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 209.

ora son vecchi, ora son giovani, ora son nani e ora son giganti: l'essenziale è che siano *altro* dalla norma, e la soluzione di un'alterità assoluta in una alterità relativa, va rivista più che in un retaggio delle antiche figure pre-deistiche, nella impossibilità pratica di uscire dalla necessità di raffigurazione che costituisce una componente essenziale della religione greca; ma naturalmente queste incerte figure non avranno alcuna funzione epidittica, a cui appunto nel mondo greco tale necessità risponde<sup>196</sup>.

In virtù di ciò, non stupisce che una delle varie identificazioni a cui sono stati accostati sia quella dei Dioscuri, i «“salvatori” dell'ultimo istante»<sup>197</sup>. Il dio che salva “provvidenzialmente” – osserva Sabbatucci – si distingue in modo radicale, nel proprio agire, dagli dèi politeistici: esso «non esercita particolari *poteri* ma la sua totale *potenza*, così come il salvato è colui che trae dall'intervento divino non *un* determinato beneficio, ma la *grazia totale* della vita.»<sup>198</sup>. Proprio questo elemento si scorge nell'ultimo tema illustrato da Sabbatucci: il culto dei Grandi Dei di Samotracia come protezione dai naufragi. Su questo aspetto del culto, Sabbatucci formula un'ipotesi che racchiuderebbe, in un certo senso, tutti i temi trattati su queste divinità: forse a queste divinità ci si rivolgeva in una duplice accezione, politeistica e mistica, ossia non solo per assicurare una sicura navigazione (trattando così i *megaloi theoi* come divinità settoriali politeistiche, il cui intervento avveniva su un elemento naturale in particolare anziché sull'individuo) ma anche per “vivere” ritualmente e simbolicamente l'esperienza del naufragio ed essere salvati, trasfigurati dal potere divino:

l'antica allegoria della nave pericolante nella tempesta ha un suo senso esistenziale soltanto come negazione della possibilità per gli uomini di vivere composti in un ordine in cui tutto abbia una misura e ognuno sappia come agire per il meglio (e non per niente era tacciato d'*hybristes* colui che per primo solcò i mari). Negato quest'ordine, che cosa sono gli dèi salvatori, se non presenze momentanee, epifanie improvvise ed effimere di un incommensurabile che prende una forma provvisoria soltanto quando tutto è perduto e ogni altra forma si sgretola come cosa vana e illusoria?<sup>199</sup>.

Si giunge per questa via al paradosso secondo cui lo scopo del rituale

---

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 212.

non è più quello elementare di trar salva la vita, ma diventa quello di esser salvati da un dio; diremmo, anzi, che su questa strada si giunge all'assurdo di farsi iniziare non per poter navigare tranquilli, ma per naufragare così che i Grandi Dei abbiano la possibilità di intervenire, mostrarsi e salvare l'iniziato<sup>200</sup>.

L'ambiguità dei *megaloi theoi* è tutta contenuta nel loro essere, secondo la definizione di Sabbatucci, simultaneamente delle «forme» e delle «potenze»: la loro azione era, come detto, salvifica e dunque assoluta, se paragonata a quella degli dèi politeistici, e in ciò sta il loro essere «manifestazioni di una potenza universale e assoluta»<sup>201</sup>; ma proprio in quanto “manifestazioni” di tale potenza essi avevano forma, che tuttavia non era la forma intesa in senso politeistico, quanto più che altro «un punto di riferimento psicologicamente e culturalmente necessario ma senza dubbio accessorio alla logica del misticismo»<sup>202</sup>. Questa logica infatti, osserva Sabbatucci, non aveva lo scopo di sostituire il culto politeistico con culti di altre divinità, quanto piuttosto di

superare la condizione di uomini quale risulta dalla distinzione tra una specie umana e una divina, e, conseguentemente, dalla instaurazione di un culto mediante il quale la specie divina sia indotta ad aiutare la specie umana a *restare uomini* (al che si riduce, dal punto di vista mistico, il vivere mondano sotto la proiezione divina). Ma è proprio dal restare uomini che il mistico vuol sfuggire, e pertanto i suoi dèi non debbono garantire la realtà – quella realtà in cui gli uomini sono inchiodati da un ordine universale a quel particolare modo d'essere –, né debbono impersonarne le forme – il che condurrebbe inevitabilmente alla distinzione tra specie umana e specie divina<sup>203</sup>.

Si tratta di pagine in cui Sabbatucci intraprende una riflessione sulla figura, presente in molti culti mistici, della *Grande Madre*. Per analizzarne i caratteri, lo studioso muove dalla dialettica aristotelica “potenza vs. forma”, scegliendo categorie elaborate da Aristotele, un protagonista assoluto della cultura greca, per «tradurre inequivocabilmente e coerentemente in termini “tecnici” la dialettica mistica tipicamente greca»<sup>204</sup>

se per Aristotele o, stando a quel che Aristotele rappresenta nella storia della cultura, per la grecoità, l'atto e la forma sono il superamento della potenza e della materia, non è a caso che il misticismo, operando il suo

---

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>203</sup> *Ivi*, pp. 214-215.

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 216.

tipico rovesciamento di valori, si muova in senso inverso, partendo dall'attuale-formale per giungere al potenziale-materiale. All'atto puro o alla forma pura, ossia assoluti, in senso aristotelico, contrapporrà conseguentemente la potenza pura e la materia pura: la potenza-materia assoluta. È questa la Grande Madre che, nelle sue varie formulazioni ed espressioni, parrebbe l'antitesi esatta della forma ultima aristotelica, dell'Atto puro. La Grande Madre è potenza assoluta: da essa procede ogni cosa e per essa tutto può succedere: non ci sono limiti alla sua esplicazione, né garanzie sulla sua volontà. La Grande Madre è materia assoluta: è la materia-terra, è la Terra Madre. È inattualità assoluta: è la primordialità personificata, e ogni suo intervento cancella l'«atto», ovvero tutto quel che sembrava «fatto per sempre». È informalità assoluta, il che in pratica si esprime come «multiformità». Naturalmente non stiamo cercando in questo modo di definire una concreta realtà religiosa. Questa vuol essere non una definizione, ma piuttosto una astratta esercitazione per inquadrare la presenza mistica nella cultura greca di una Grande Dea Madre, servendoci non di valori universali ma di valori Greci (il che attenua l'astrazione) prendendoli a prestito dalle formulazioni del greco Aristotele<sup>205</sup>.

Una volta inquadrata filosoficamente (ossia astrattamente) la Grande Madre come informalità assoluta, le pagine seguenti sono rivolte ad appurare se è possibile individuare concretamente (ossia storicamente) delle corrispondenze tra questo archetipo e alcune figure del *pantheon* greco:

così ci chiediamo, visto che non l'abbiamo fatto prima: chi era questa Grande Dea greca? Gaia? Rhea? Demeter? Artemis? la straniera Kybele? Infatti, a questo punto, non ci serve risolvere ciascuna di queste entità divine in altrettante ipostasi di un modello storico (la Grande Dea mediterranea o quella del ciclo agricolo), o, meno che mai, psicologico (l'archetipo divino materno). Oltre a tutto soltanto una spinta astrazione intellettualistica potrebbe far risalire ad una comune origine queste figure divine greche e Grecizzate. [...] Insomma, come si procede ad un'analisi, non dico approfondita ma appena accennata, ecco che il gruppo si scompagina, e la formula della Grande Dea si rivela una trovata intellettualistica, una concezione *a posteriori*, più che l'espressione di una concreta realtà religiosa<sup>206</sup>.

Se dunque non ha senso cercare quale sia stata l'originaria Grande Madre dei Greci, ha più senso per Sabbatucci chiedersi come mai allora dal loro culto sia derivato un misticismo; in altri termini, il fatto che il misticismo greco si sia legato a queste divinità non si può spiegare a partire dalla natura di queste stesse divinità:

---

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Ivi*, pp. 219-221.

Demeter e Artemis, quali che siano le loro lontane orgini – Terra Madre l’una e *potnia theron* l’altra – fanno parte del sistema greco, sono divinità politeitiche, si esplicano in un determinato campo d’azione e si manifestano come forme dello stesso campo d’azione. Ogni originaria (ed eventuale) assolutezza è andata perduta, ed esse sono in quanto *sono in* relazione con gli altri dèi. Che dalla loro «sostanza» si produca meccanicamente misticismo è dunque cosa insostenibile<sup>207</sup>.

Occorre dunque, per Sabbatucci, prendere in considerazione la funzione che la Grande Madre ha nel misticismo greco. Essa è l’elemento attorno a cui ruota la visione “rivoluzionaria” dei movimenti mistici, i quali, a causa di circostanze storiche trovano nella religione per così dire ufficiale degli spunti utili a formalizzare una visione opposta a quella tradizionale e maggioritaria:

il misticismo, come fenomeno religioso, si manifesta facendo sua una dialettica religiosa in atto, esasperandola e risolvendola con una polarizzazione assoluta; e appunto ogni relazione tra divinità di uno stesso pantheon – ossia il reale presupposto per l’esistenza di *singole* divinità – si configura come una dialettica in atto. Ora vediamo che se non si fa confusione tra necessità e possibilità, bisogna ammettere che il fatto mistico non nasca da questa o quella divinità, da Artemis o da Demeter, per es., ma *si serve* di una determinata divinità in determinate circostanze storiche<sup>208</sup>.

Sabbatucci prende allora in considerazione singolarmente alcune divinità di quelle che ha elencato precedentemente: *Demeter, Artemis, Rhea e Kybele*. Demeter esprimerebbe, all’interno del *pantheon* greco, una serie di dialettiche: sarebbe la dea dell’agricoltura, la figura che affermerebbe quella che lo studioso chiama la «tesi agraria», la dea della civiltà greca come civiltà dell’agricoltura contrapposta alle civiltà pre-cerealicole, dei cacciatori, degli allevatori. «In ciò troviamo il fondamento di una particolare posizione di Demeter nei riguardi degli uomini che sono “naturalmente” figli di Zeus, ma “culturalmente” suoi figli, in quanto è essa che li fa “civili” e dunque uomini»<sup>209</sup>. Esiste quindi un conflitto, all’interno del pantheon greco, tra la sovranità settoriale di Demeter, sancita «mediante l’attribuzione al settore agrario di valori fondamentali e assoluti»<sup>210</sup>, e quella di Zeus, che invece è per definizione universale ma anche

---

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 222.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

«infondata, in quanto conquistata o “usurpata”»<sup>211</sup>. A questo livello, tuttavia, non v'è traccia di alcun misticismo:

la dialettica demetriaca si svolgeva tutta nei termini del sistema politeistico greco, e non conduceva necessariamente ad una rottura politeistica di tale sistema. Invece, particolari circostanze storiche fecero sì che ad Eleusi in un certo momento il complesso culturale demetriaco venisse utilizzato per una reale rottura mistica, con un conseguente superamento della fase dialettica e la realizzazione di una nuova sacralità che andava al di là dei limiti del sistema vigente. Da allora Demeter la «dea» divenne una «grande dea»<sup>212</sup>.

Anche Artemis, secondo Sabbatucci, aveva una sua dialettica nel *pantheon* greco. Tuttavia

essa non è stata mai usata per esprimere e realizzare una qualsiasi rottura mistica. E Artemis non superò mai lo *status* di «dea» per diventare una «grande dea». La «grande» Artemis non sarà nient'altro che Kybele, a cui la ricollegava l'aspetto di *potnia theron*; e tuttavia se Kybele sarà «grande» in Grecia non lo dovrà al suo aspetto artemisiaco originario ma a quello demetriaco che vi acquisterà per svolgere il suo nuovo ruolo mistico<sup>213</sup>.

Proprio le pagine finali del *Saggio* dedicate a questa dea, fino a quel momento non trattata in altri luoghi dell'opera, sono dense, lasciano molti concetti appena accennati: forse in esse Sabbatucci aveva già intravisto la traiettoria storico-religiosa che poi ha sviluppato ne *Il mito, il rito e la storia*. Sta di fatto che in questo passaggio lo studioso tratteggia un rapporto tra Kybele, Demeter e l'agricoltura, che sentirà di dover chiarire maggiormente, come vedremo, nell'aggiunta finale all'edizione del 1979.

Kybele, divinità frigia, viene integrata secondo Sabbatucci, nella sua veste «demetriaca» nel *pantheon* greco «mediante la sua identificazione con Rhea»<sup>214</sup>, la quale, prima di questo momento era una figura puramente mitica priva di culto.

Kybele è mistica in Grecia e soltanto in Grecia: altrove lo sarà muovendo dalla Grecia *dopo* la sua interpretazione ellenica. Il culto di Kybele in Frigia non ci risulta che sia stato mistico, ancorché si manifestasse con orge, invasamenti, parossismi, ecc. Tutto questo apparato, infatti, non basta a *fare* misticismo, almeno secondo la nostra definizione preliminare del fenomeno. Noi non sappiamo di un'alternativa mistica che Kybele e il suo culto avrebbero posto al sistema religioso nazionale frigio.

---

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 222-223.

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>214</sup> *Ibidem*.



Sappiamo invece che la dea e il suo culto si presentarono in Grecia proprio come alternativa al sistema religioso nazionale ellenico. Prima di tutto Kybele era straniera, e dunque antinazionale in potenza. Come tale non era ritenuta incorporabile – o almeno non è stata incorporata – nel pantheon ellenico. È stata cioè accolta non come una realtà inoppugnabile, una realtà obbiettiva, di quelle che una volta conosciute vengono assimilate e inquadrare nel preesistente sistema (= il pantheon, nell'interpretazione religiosa politeistica); è stata invece adottata come un'anti-realtà, come una forza capace di opporsi alla realtà (= l'ordine vigente), e dunque come un mezzo o modo d'opposizione al pantheon retto da Zeus. Donde si spiega la sua mancanza di relazioni con le altre divinità greche: si poteva sostituire a Demeter o ad Artemis, ma non aveva rapporti mitico-rituali né con la prima né con la seconda, come entità autonoma. Kybele era pertanto in Grecia una dea assoluta, una «grande dea» in senso mistico. E il suo culto – orgiasmo, entusiasmo, ecc. – si fece ugualmente assoluto: non era il momento caotico dialetticamente rilevato in riti di reintegrazione dell'ordine, non era una rottura rituale dell'ordine, ma era la rottura *assoluta* dell'ordine, quasi un *modus vivendi* nuovo ed esemplare solo perché antitetico alla misura ellenica condizionata dall'*hybris*.

Neanche con Rhea Kybele ha un rapporto: semplicemente si sostituisce a Rhea. Kybele è madre primordiale e assoluta del mondo, e Rhea è la madre degli olimpîi (il mondo reale in senso greco): questo è il punto d'incontro, ma non la causa dell'identificazione. Se, come abbiamo detto, Kybele aveva bisogno di Rhea, anche Rhea aveva bisogno di Kybele. L'una doveva prendere il nome di Rhea per agire in Grecia, e l'altra doveva prendere la forma di Kybele per un'azione attuale. Quel che ci interessa è che sia stata sentita la necessità di un'azione attuale della greca, ma puramente mitica, Rhea, così come sia stata sentita la necessità dell'intervento straniero di Kybele: la coincidenza di tali necessità è la *causa* vera dell'identificazione. L'attualizzazione di Rhea che come entità attiva ed operante non trovava posto nell'ordine greco, per il quale essa era relegata o al tempo del mito o alle lontane Isole dei Beati, comporta una rivoluzione mistica, un capovolgimento di valori che, superando la dialettica originaria caos-cosmo, soddisfa l'esigenza mistica di superamento della attuale condizione umana. Anche Rhea diventa così una «grande dea», come lo è diventata per i Greci Kybele; ma ormai non si tratta più della greca Rhea né della frigia Kybele: ormai è stata creata la *Megale Meter Theon*, il cui culto mistico – e misterico sullo schema ed esempio di quello eleusino – dalla Grecia si diffonderà per il mondo.

Siamo con ciò ritornati ad Eleusi: qui Demeter si è fatta misticamente «grande» e da qui prende forma il culto misterico della *Megale Meter*. E solo Eleusi può spiegare l'«agrarietà» della *Megale Meter*: questa costituisce un elemento nuovo rispetto alla frigia Kybele, e non è un elemento di per sé mistico; anzi come si spiegherebbe l'«agrarietà», che appare piuttosto un condizionamento dato da una visione settoriale del mondo, in una figura nuova quale la *Megale Meter* greca che abbiamo presentato come realizzazione mistica e quindi assolutistica, universalistica e incondizionata? In realtà la frigia Kybele dà corpo alla *Megale Meter* greca e mistica in quanto straniera; essa non porta con sé il misticismo, ma polarizza sulla sua figura il già esistente misticismo greco, quale era stato elaborato in Eleusi secondo gli schemi di un antico culto iniziatico accentrato su una divinità agraria. Potremmo quindi dire: Kybele si diffonde come una Demeter, e perciò diventa anche «agraria»; d'altra parte Demeter in Kybele si fa «straniera» e nella

nuova condizione si stacca ancora di più dal sistema tradizionale, perfezionando la rottura rivoluzionaria di Eleusi<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> *Ivi*, p. 224-226.

### I. III. *Il mito, il rito e la storia*<sup>216</sup>

*Il mito, il rito e la storia* rappresenta una delle opere principali nella produzione di Sabbatucci, per via della presenza in esso di tutti i punti fondamentali del suo pensiero: lo studio del mondo classico, la storicizzazione e la decostruzione delle categorie, l'interesse verso l'elemento matematico interno alle strutture culturali.

La natura poliedrica di tale ricerca si può spiegare a partire dai suoi presupposti, trattandosi di un'opera che nasce dalla confluenza, in un unico volume, di argomenti affrontati durante i più corsi universitari annuali tenuti nel corso degli anni Settanta. Il percorso tematico muove tuttavia da un contesto culturale già approfondito dall'autore nella decade precedente: la cultura greca e il suo misticismo. Ci sembra dunque opportuno iniziare l'esposizione partendo proprio dalle connessioni tra la fine del *Saggio sul misticismo greco* e l'inizio de *Il mito, il rito e la storia*.

Proprio rispetto a tale inizio devo confessare una mia perplessità: non riesco a spiegarmi il motivo per cui l'autore avesse scelto di iniziare il volume parlando di una cultura africana (i *Bena Lulua*). Perché una tale "digressione", sicuramente esotica rispetto ai propositi di un'opera che vuole scandagliare i fondamenti delle culture mediterranee antiche?

La risposta mi è apparsa in seguito in tutte le sue sfaccettature. *In primis*, lo spazio dedicato, nel primo capitolo, alla cultura *Lulua* rappresenta anche la prima occasione in cui Sabbatucci dedica uno spazio significativo in una sua monografia alle culture non europee. Se consideriamo tutta la traiettoria intellettuale sabbatucciana, le culture "altre" costituiranno, a partire dagli anni Ottanta, un ambito che l'autore indagherà in modo approfondito, specialmente in relazione a quel processo di critica radicale al modo in cui la storia delle religioni ha pensato l'alterità e utilizzato le proprie stesse categorie. In secondo luogo, e qui andiamo nello specifico dell'opera, tanto i *Bena Lulua*, quanto le iniziazioni eleusine sono intellegibili a partire dalla definizione di "iniziazioni tribali".

Da sottolineare è anche un altro aspetto: molte delle ipotesi sviluppate in quest'opera sono frutto di un dialogo che l'autore conduce con studiosi di altre scuole<sup>217</sup>, a riprova della postura intellettualmente onesta di Sabbatucci, che in tali scuole cerca sempre, al di là delle divisioni

---

<sup>216</sup> Dario SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia* (Roma: Bulzoni, 1978).

<sup>217</sup> In particolare, tutto il discorso relativo alla regalità si sviluppa a partire dal confronto con la scuola mitico-rituale anglosassone, prima, e con la fenomenologia poi.

metodologiche che le separano dalla sua prospettiva, spunti utili e costruttivi per l'impostazione di problemi storici.

### **I.IIIa. Tra il *Saggio sul misticismo greco* e *Il mito, il rito e la storia*: le iniziazioni tribali**

*Il mito, il rito e la storia* inizia affrontando subito una dialettica centrale nella ricerca: la contrapposizione funzionale tra mito e rito. Per illustrarla, Sabbatucci parte da un argomento apparentemente lontano: la teoria del “monoteismo primordiale” (*Urmonotheismus*) illustrata<sup>218</sup> dal prete e teologo austriaco Wilhelm Schmidt sulla scorta delle osservazioni etnologiche di Andrew Lang<sup>219</sup>. Il principio alla base dell’ *Urmonotheismus* concerneva l’esistenza di una concezione monoteistica fondamentale e primordiale, che l’etnologia poteva riscontrare invariabilmente in tutte le espressioni religiose dei cosiddetti popoli primitivi. In ognuna di queste religioni era riscontrabile, secondo Schmidt, una qualche forma di fede in quella figura mitica che Lang aveva definito “Essere supremo”.

La teoria di Padre Schmidt era stata criticata in modo dettagliato da Raffaele Pettazzoni, il quale – come Sabbatucci ricorda – analizzò anche la tesi dell’“Essere Supremo” di Lang – da cui la prospettiva dell’*Urmonotheismus* traeva degli assunti fondamentali – per giungere alla conclusione che nel materiale etnologico erano distinguibili non una, ma almeno due diverse tipologie di figure mitiche fondamentali, l’“Essere supremo attivo” ed il “Creatore Ozioso”. La principale differenza tra queste due figure, secondo Pettazzoni, stava nella presenza o meno del culto: l’“Essere supremo attivo” ha un culto, mentre il “Creatore ozioso” no. L’“Essere supremo attivo”, pur essendo una figura mitica, ha la facoltà di intervenire sul presente e di modificarlo. Per fare ciò, esso viene sollecitato tramite il rito. Il “Creatore ozioso”, invece, ha agito una volta e per sempre nel tempo mitico, e non possiede un culto in quanto le conseguenze attuali delle sue azioni metastoriche (inattuali) non sono più modificabili in nessun modo.

Sabatucci riparte da questa osservazione pettazzoniana per evidenziare come queste due figure rappresentino in realtà le due funzioni fondamentali, rispettivamente, del rito e del mito. Il mito è, per Sabbatucci, il modo attraverso cui le culture sottraggono determinate azioni e i loro autori alla storia. In tal modo la narrazione mitica, ambientando i fatti in un tempo diverso da quello storico, li mette “al riparo” da ogni intervento umano successivo, da ogni modifica che ne possa alterare il valore fondativo. Opposta funzione ha, nella visione sabbatucciana, il rito, che invece esiste proprio in quanto consente un intervento umano corretto (ossia rispettante

---

<sup>218</sup> Wilhelm SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. (Münster: Aschendorff, 1912–1955).

<sup>219</sup> Andrew LANG, *The Making of Religion* (London: Longmans, 1898).

i canoni e i valori culturali e religiosi su cui il rito è basato e che il rito esprime) ed efficace sul reale. Questo approccio basato sulla “funzione” del mito e del rito, più che sulla loro classificazione fenomenologica è centrale nel caso, successivamente richiamato da Sabbatucci, dei *Bena Lulua*.

Sulla base di quanto riportato in un articolo di David McLean e Ted Solomon<sup>220</sup>, questa popolazione africana – osserva Sabbatucci – situava al centro della sua religione un personaggio chiamato *Nvidi Mukulu*, riconosciuto come creatore del mondo. Egli, osserva Sabbatucci,

non ha templi, sacrari, immagini cultuali, né riti, né preghiere specifiche. Tuttavia, ogniqualvolta il sacerdote del clan offre agli antenati il sacrificio di una capra o di un pollo, prima alza al cielo l’offerta, invocando il nome di Nvidi Mukulu. Viene anche riferita una preghiera agli antenati in cui si chiede che essi “diano cibo e cessino di punire”; ora questa preghiera è preceduta dalla formula: Nvidi Mukulu, come il sole brucia i nostri occhi, così tu bruci noi<sup>221</sup>.

Il caso di *Nvidi Mukulu*, fa notare lo studioso, mostra tutta la problematicità di un approccio ai fatti religiosi puramente fenomenologico e catalogatore: tale figura ha infatti dei caratteri che lo collocano a metà tra l’“Essere supremo attivo” e il “Creatore ozioso”:

a questo punto, serve a qualcosa chiedersi se Nvidi Mukulu sia un Creatore ozioso o un Essere supremo attivo? Gli autori ce lo presentano come un Essere supremo che è *anche*<sup>222</sup> Creatore; lo stesso Pettazzoni, che ha indicato per primo la necessità di distinguere tra l’uno e l’altro tipo, dice, nel presentare il mito riferito sopra: Nvidi Mukulu è l’Essere supremo creatore dei Bena Lulua e altre popolazioni del gruppo Luba. Sarebbe come dire che è un Creatore non del tutto ozioso; al che, considerando la mancanza di un culto vero e proprio (assenza di sacerdoti, di templi, di immagini, di riti specifici), potremmo aggiungere che è un Essere supremo non del tutto attivo. Una serie di risposte inconcludenti ad una domanda evidentemente mal formulata, o soltanto inutile<sup>223</sup>.

---

<sup>220</sup> David A. McLEAN, Ted J. SOLOMON, «Divination among the Bena Lulua», *Journal of Religion in Africa*, vol. 4, I (1971-1972), pp. 25-44. A tal proposito Sabbatucci nota come «presso i Bena Lulua, come presso la maggior parte delle culture africane, tutto ruota attorno alla divinazione, e dunque, non c’è un punto di vista migliore per un approccio generale a queste culture.». Già qui l’autore riconosce l’importanza fondamentale dello studio di questa pratica come strumento di indagine culturale; tema che sarà centrale in successive monografie sabbatuciane.

<sup>221</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 19.

<sup>222</sup> Corsivo mio (n. d. r.).

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 22.

Poche pagine prima, Sabbatucci aveva ribadito la natura utile, ma pur sempre convenzionale, delle categorie fenomenologiche:

Essere supremo e Creatore ozioso sono, come abbiām detto in principio, espressioni convenzionali; ma non basta: è convenzionale anche la definizione che ne abbiām data, è convenzionale anche il concetto che essi coprono. La convenzione è il risultato di una comparazione; è un costrutto di analogie; è il massimo comun denominatore di fatti disparati; è come la *e* rovesciata (*ə*) usata dagli indoeuropeisti per concordare il sanscrito *i* con l'*a* latina e greca, donde *patēr*, parola mai esistita, diventa l'archetipo (convenzionale, a posteriori!) del latino *pater*, greco *patēr* e sanscrito *pitā*.

Sia giusta o sbagliata questa nostra posizione – né intendiamo lasciarci coinvolgere in una discussione che rischia di diventare secolare –, certo è che noi utilizzeremo i termini Creatore ozioso e Essere supremo in aderenza ad una realtà d'ordine storico. *Prima* ci sono concezioni religiose di vario genere che *dopo* si pongono all'attenzione degli studiosi per via di certe analogie, tanto da richiedere una definizione categoriale: nasce la categoria Essere supremo, cui segue, distaccandosene, la categoria Creatore ozioso. Tutto ciò non basta a fare delle due categorie due archetipi culturali. Né permette di rovesciare il procedimento, mettendo Essere supremo (o Creatore) al suo inizio anziché alla fine, come se la realtà categoriale, nata ad uso e consumo dello studioso, fosse una realtà storica. Non permette, almeno a noi, di dire: prima c'è l'Essere supremo (o il Creatore ozioso), poi ci sono le varie rappresentazioni di esso nelle diverse civiltà.

Quanto alle “concezioni religiose di vario genere” da cui gli studiosi hanno desunto il personaggio-categoria, suggeriamo di considerarle soltanto per la loro funzione, ossia a prescindere dal tipo di personificazione in cui sono calate<sup>224</sup>.

Il valore della definizione fenomenologica “Essere supremo attivo” o “Creatore ozioso” sta, per Sabbatucci, non nel suo uso classificatorio quanto, piuttosto, in quello orientativo: essa (come nel caso, osservato nel capitolo precedente<sup>225</sup>, del termine “mistico”) «ha valore non di per sé ma in quanto contrapposto all'altro»<sup>226</sup>. È dunque importante comprendere, per lo studioso, non in quale modo vada classificato, secondo canoni nostri, il personaggio Nvidi Mukulu (o qualsiasi altro personaggio di una determinata cultura) ma piuttosto quale valore esso ricopra per la cultura luluā. La proposta sabbatucciana non concerne pertanto l'abbandono

---

<sup>224</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>225</sup> Cfr. pp. 18-19.

<sup>226</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit. p. 22.

delle categorie fenomenologiche, quanto piuttosto un «salto di livello»<sup>227</sup>: il passaggio dalla fenomenologia alla storiografia nello studio dei fatti religiosi.

A livello storiografico non si deve “correggere” la definizione fenomenologica, altrimenti si fa fenomenologia anche se si crede di far storiografia. A livello storiografico non si deve cercare nell’oggetto il particolare sviluppo fenomenologico, altrimenti si assume una posizione evuzionista anche quando si crede di essere storicisti. A livello storiografico perde d’interesse il personaggio-archetipo, Creatore o Essere supremo che sia, e in suo luogo viene focalizzata la funzione culturale che esso, quasi come una categoria, sembra poter indicare: rispettivamente, la “creazione” e la “personificazione della realtà”. A questo punto notiamo che il passaggio dal personaggio-archetipo-categoria alla sua funzione culturale, non implica necessariamente la rinuncia al costruito fenomenologico, in quanto non lo contraddice. Se il costruito fenomenologico nasce dalla contrapposizione Creatore ozioso/Essere supremo, la stessa contrapposizione risulta fondamentale per la definizione di “creazione” e “personificazione della realtà” che sono due funzioni valide non di per sé, ma per la loro opponibilità<sup>228</sup>...

Interrompiamo il brano per osservare qui come la struttura dialettica alla base della definizione fenomenologica – un principio che, come detto, era apparso già nel *Saggio* – diventi, da questo momento in poi, un “andamento” fondamentale all’interno di tutto *Il mito, il rito e la storia*: sono le opposizioni, i contrasti a costituire il cuore del metodo comparativo sabbatucciano, il suo strumento così come il suo prodotto. La storia, secondo Sabbatucci, si studia principalmente comparando, ossia istituendo opposizioni in grado di stimolare la riflessione sulle differenze.

Ritorniamo al brano: dopo aver preso in considerazione, nelle pagine precedenti, l’opposizione fenomenologica “Creatore ozioso” vs. “Essere supremo attivo”, Sabbatucci passa ora, definitivamente, a considerare una opposizione funzionale, quella che chiameremo funzione “creatrice” e funzione “personificante”. Spiegandoli, l’autore non fa altro che introdurci ai due poli che guideranno tutto il saggio, la “Creazione” e la “Generazione”:

... È l’opponibilità rinvenibile nelle coppie trascendenza/immanenza, o oggetto/soggetto, o quel che si vuole da altri punti di vista: la creazione implica una trascendenza del creatore rispetto al creato, mentre la personificazione implica l’immanenza del personificatore rispetto a ciò che esso personifica; la creazione presenta una realtà obbiettivata, mentre la personificazione dà alla realtà la connotazione di un soggetto;

---

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>228</sup> *Ivi*, p. 24.



ecc. ecc. Comunque si traduca la contrapposizione delle due funzioni, quel che importa è che esse abbiano senso solo se contrapposte, e che dunque non siano cumulabili come due funzioni autonome. Donde il non-senso di un Nvidi Mukulu rappresentato come un Essere supremo-creatore.

Nvidi Mukulu confrontato a un Watauinewa o simili, è certamente un Creatore ozioso. Confrontato poi al complesso religioso lulua esprime altrettanto certamente la funzione “creazione” e non la funzione “personificazione della realtà”. Così poste le cose importa poco che non sia del tutto “ozioso”. Si tratta semmai di vedere come si concordi la sua eventuale "attività" con la funzione creatrice: il che equivale a relativizzare alla cultura lulua ciò che, con un concetto nostro, abbiamo chiamato “creazione”<sup>229</sup>.

Avendo dunque inquadrato il personaggio, Sabbatucci analizza più da vicino le qualità funzionali di *Nvidi Mukulu*. *Nvidi Mukulu*, secondo i *Lulua*, ha “inventato” le malattie e la mortalità umana, cose dunque contro le quali l’essere umano ha facoltà d’intervento limitate o nulle. La sua azione è concepita dai *Lulua* come eterna e ineluttabile, al punto tale da non poter essere definita neanche una vera “azione”:

Ci accorgiamo subito che se non c’è, come non c’è nel caso di Nvidi Mukulu, la possibilità di far ritirare al “mandante” ciò che ha “mandato”, diventa di fatto a-funzionale e perciò *culturalmente* inesistente questa presunta attività di Nvidi Mukulu. E ciò che si attribuisce a lui, di conseguenza, non può configurarsi come “mandato”, ossia come effetto di una azione attuale. Come si configurerà allora?<sup>230</sup>.

Ciò che *Nvidi Mukulu* ha creato è, in sostanza, secondo Sabbatucci, l’*irrimediabile*.

L’irrimediabile c’è e non viene “mandato” di volta in volta; è l’uomo che *s’imbatte* in esso quando gli capita di imbattecisi. È come una pietra, fatta da Nvidi Mukulu insieme al mondo; qualcuno vi inciampa e cade; se la prenderà con Nvidi Mukulu che ha fatto la pietra, ma non pretenderà che Nvidi Mukulu, sia la causa diretta della sua caduta, quasi gli avesse messo tra i piedi quella pietra al momento in cui vi inciampa<sup>231</sup>.

Descritta in questo modo l’azione di *Nvidi Mukulu*, appare normale l’assenza di un culto:

---

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

Così stando le cose, è logico che non ci siano sacerdoti, sacrari, immagini cultuali di Nvidi Mukulu. È logico che non ci sia un culto destinato a realizzare un rapporto permanente e *attuale* tra gli uomini e Nvidi Mukulu. A che servirebbe stabilire questo rapporto?<sup>232</sup>.

Si è visto precedentemente che, tuttavia, alcune preghiere agli antenati prevedevano un'invocazione a tale divinità specialmente nella divinazione. Sabbatucci ricorda però che, nella cultura *lulua*, un indovino che fa troppo spesso ricorso, nelle sue preghiere, a *Nvidi Mukulu*, appare essere poco affidabile. Il che significa che per la cultura *lulua* sta bene che la nozione di Nvidi Mukulu emerga dal mito, ma sta meno bene o addirittura sta male che emerga dal responso di un indovino, in quanto non si tratta di una risposta sollecitata dalla "attualità", mentre Nvidi Mukulu è funzionalmente "inattuale"<sup>233</sup>.

Osservando alcune pratiche rituali, Sabbatucci evidenzia la compresenza, nelle preghiere pronunciate, di invocazioni sia a *Nvidi Mukulu* che agli antenati. Questi due elementi sono richiamati all'interno del rito in quanto, secondo Sabbatucci, esprimono due diverse modalità di azione.

Che ci fa Nvidi Mukulu in un rito dedicato agli antenati? Che cosa *fanno* gli antenati da dover richiedere l'espressione rituale della nozione di Nvidi Mukulu? In che modi i rispettivi "fare" si differenziano o si condizionano a vicenda? Che differenza c'è dunque tra il "fare" di Nvidi Mukulu e il "fare" degli antenati? A quest'ultima domanda possiamo rispondere sin da qui: il "fare" degli antenati, se contrapposto alla "creazione" in cui si risolve il "fare" esclusivo di Nvidi Mukulu, è certamente una "generazione"<sup>234</sup>.

Sabbatucci riconosce nella prassi divinatoria il punto di osservazione fondamentale di questa concezione religiosa: l'indovino è riconosciuto dalla comunità come colui che è in grado di comunicare con gli antenati tramite la divinazione. A loro volta gli antenati sono considerati dalla prassi rituale, in quanto depositari di un potere, detto *bukole*, conferito loro direttamente da *Nvidi Mukulu*. L'indovino ha delle facoltà "sovrumane", così come sovrumani diventano i defunti, che nel passaggio attraverso la morte acquisiscono il potere di intervenire nel mondo dei vivi:

---

<sup>232</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>233</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 29.

L'indovino, acquistata pure una sua "sovrumanità", non per questo vive una vita astratta dalle cose umane. La sua "sovrumanità" è posta al servizio degli uomini. Potremmo fare un confronto con gli antenati che la morte trasforma da esseri umani in esseri sovrumani, ma la trasformazione non resta fine a se stessa (come un'escatologia individuale) e viene invece posta al servizio dei viventi i quali chiedono ai propri antenati ogni sorta di favori. La capacità di agire in favore degli uomini si configura come un "potere" (*bukole*), che l'indovino acquisisce sacrificando agli antenati, *mangiando* insieme a loro, e diventando perciò come uno di loro al momento dell'iniziazione; sia per l'indovino che per gli antenati si acquisisce la nuova condizione *morendo* alla vecchia condizione<sup>235</sup>.

Queste due modalità del fare, il "creare" e il "generare", se relativizzati alle figure di *Nvidi Mukulu* e degli antenati, portano Sabbatucci ad individuare due livelli diversi di esistenza secondo la cultura *lulua*: c'è il mondo "naturale", creato da *Nvidi Mukulu*, di cui fanno parte anche gli esseri umani; c'è il mondo "culturale" *lulua*, che li distingue da qualsiasi altro popolo, e a cui pertiene il principio "generativo" legato agli antenati. Nonostante questa distinzione, e le considerazioni intorno ad essa svolte finora, i due concetti di "creazione" e "generazione" rimangono, secondo lo studioso, ancora troppo astratti, quindi legati ai significati che la *nostra* cultura ha loro attribuito. Per calare questi due concetti dentro la cultura *lulua* è necessario trovare in essa i riscontri che siano compatibili con la struttura descritta da queste due "polarità". Ecco che viene citata, a tal proposito, lo status di sterilità e aborto come sciagure "mandate" da *Nvidi Mukulu*:

Ora sterilità e aborto possono rappresentare l'esatto contrario della "generazione": sono la non-generazione, in quanto impediscono la generazione. E si capisce perciò che possano costituire un mezzo d'espressione di *Nvidi Mukulu* in contrapposizione al modo d'azione degli antenati che è la "generazione". *Nvidi Mukulu* non *agisce* in senso proprio: e propriamente sterilità e aborto sono un non-fare in rapporto a quel fare che è il generare. O da un altro punto di vista, la creazione, il fare di *Nvidi Mukulu*, ha senso laddove non c'è possibilità di generazione; per es. quando l'umanità non esisteva, all'epoca delle mitiche origini del mondo. Ma nell'attualità il "fare" di *Nvidi Mukulu* non può costituire l'alternativa alla generazione; ne costituisce invece la negazione: e tali sono la sterilità e l'aborto<sup>236</sup>.

L'analisi di Sabbatucci prosegue nelle pagine successive, citando ulteriori esempi della funzione creatrice e di quella generatrice nella cultura *lulua*, come nel caso del «mito dell'uomo

---

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 32.

che si lamenta d'essere mortale»<sup>237</sup>. L'analisi del mito, eseguita tenendo presente sempre la contrapposizione tra “creazione” e “generazione”, offre allo studioso elementi per comprendere «il fondamento della relazione morte-vita secondo la cultura *lulua*»<sup>238</sup>.

Approfondiamo il discorso in un'altra direzione. Quando, nel mito dell'uomo che si lamenta di essere mortale, *Nvidi Mukulu* elenca ciò che sarebbe la vita senza la morte parla di «mangiare, bere, dormire, digerire». Ad una lettura superficiale parrebbero i «piaceri» della vita, in contrapposizione ai «dispiaceri» della morte («incantesimi, malattie, il dardo, il coltello, la guerra»), ma così non è. Se così fosse giudicheremmo ironica la risposta di *Nvidi Mukulu* («La vita non è bella senza la morte»), e neanche questo è vero. Per intendere giustamente il tutto notiamo due cose: tra gli eventuali «piaceri» non è incluso il piacere sessuale; questi «piaceri» sono in realtà funzioni fisiologiche che possono alludere tanto al piacere quanto – e questo è piuttosto il nostro caso – alla necessità di mangiare, di bere, dormire, e cioè alla fame, alla sete, al sonno (lasciamo da parte il «digerire», per cui la stessa formulazione come «piacere» non sarebbe affatto ovvia), ossia a tutte cose «spiacevoli», che potrebbero essere considerate i «brutti» aspetti della vita. Donde diventa facile considerare «belli» (senza ironia!) gli aspetti della morte, soltanto perché opposti. Senonché anche questa considerazione sarebbe unilaterale, come unilaterale era la considerazione che l'uomo del mito faceva della morte, ritenendola un elemento negativo della creazione di *Nvidi Mukulu*. Del resto la conclusione di *Nvidi Mukulu* non è che la morte sia bella (che sarebbe una considerazione unilaterale, e semplicemente contraria a quella del suo contestatore), ma è che «la vita non è bella senza la morte», ovvero che la vita è bella con la morte<sup>239</sup>.

In questo racconto, l'opposizione di «strumenti di vita (funzioni fisiologiche)» e «strumenti di morte», risolta con l'affermazione finale di *Nvidi Mukulu* ha lo scopo, secondo Sabbatucci, di illustrare il modo *lulua* di impostare il rapporto “morte/vita”:

il principio di vita dovuto alla creazione di *Nvidi Mukulu* contiene in sé la morte, o il deperimento e la distruzione della “creatura”; sembra fatto apposta per rendere continuamente necessario il creatore in quanto le “creature” non durano eterne, ma muoiono e soltanto una nuova e continua creazione può rimpiazzarle; e del resto è *fatto apposta*, ossia è tutto contenuto nella logica della creazione. Senonché s'intravede una logica diversa: la logica della generazione. Per la quale logica il rimpiazzamento dei morti è demandato agli antenati: nell'attualità agiscono gli antenati in questa funzione, e il creatore non è più costretto o chiamato a creare (contrapposizione tra antenati attivi e creatore ozioso). Il principio di vita dovuto agli antenati, poi, conduce al superamento della morte: innanzitutto quella della specie che, grazie

---

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

alla riproduzione, sopravvive alla morte individuale; ma poi anche a quella individuale, perché mediante la morte, e proprio e soltanto mediante la morte, l'individuo acquisisce la condizione di antenato<sup>240</sup>.

La dialettica tra i due principi di “creazione” e “generazione” contenuta in questo mito, consente a Sabbatucci di comprendere meglio anche come la cultura *lulua* abbia pensato il rapporto tra storia e metastoria:

confrontando i due “principi vitali” troviamo che l'uno muove dal metastorico (Nvidi Mukulu e la sua creazione) per condurre allo storico (la morte), e l'altro muove dallo storico (accoppiamento e generazione) per condurre al metastorico (concezione dell'antenato). L'unificazione dei due principii dà un'idea della relazione tra storia e metastoria realizzata dalla cultura *lulua*, mediante il mito che esprime la nozione di Nvidi Mukulu e il rito che esprime la nozione di antenato. E rende giustificata, presso questa cultura, la presenza contemporanea dei due concetti di creazione e generazione; o più precisamente ce li mostra quali funzioni specifiche (fatti storici) anziché quali universali d'ordine filosofico<sup>241</sup>.

Questo doppio livello di esistenza viene ulteriormente “calato” nella cultura *lulua*, riscontrando in altri fatti<sup>242</sup> tale opposizione:

cominciamo con il concetto di «creazione». Esso è traducibile con il termine *lulua ntu*. Ma non è certamente «creazione» nel nostro senso; comunque qui lo intendiamo limitatamente a «ciò che è stato creato». Tutto «ciò che è stato creato»? Non proprio: perché per intendere la totalità del creato ci sono altri termini che specificano in un senso o nell'altro il concetto di *ntu*; per es. *ha-ntu* e *ku-ntu* che approssimativamente significherebbero «cosmo» e «natura» (significati, comunque, che non si possono accettare senza adeguata discussione). Ora cogliamo subito le difficoltà di tradurre questi termini *lulua*, quando ci rendiamo conto delle incongruenze contenute nella risposta alla domanda se *ntu* significhi tutto ciò che è stato creato: prima preannunciamo di cercare una definizione della «totalità del creato», e poi per «totalità» siamo costretti a ricorrere a «termini che specificano» la nozione di *ntu*; dunque dovrebbe essere proprio *ntu* la totalità che cerchiamo, e dalla quale si distaccano i concetti specifici tipo *hantu* e *kuntu*; e tuttavia le cose non stanno così.

La differenza tra il nostro punto di vista e quello *lulua* sta nel fatto che noi partiamo da una creazione di cui fa parte anche l'uomo, mentre i *Lulua* partono dall'uomo o dalla creazione dell'uomo a cui assimilano il resto del creato. Infatti essi per dire «uomo» dicono semplicemente *ntu*, facendolo precedere dal prefisso

---

<sup>240</sup> *Ivi*, pp. 34-35.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>242</sup> Tutti i termini e gli elementi della cultura *lulua* qui considerati da Sabbatucci sono presi dall'articolo di McLEAN, SOLOMON citato alla nota n. 4.

*mu-* per il singolare (*muntu*) e dal prefisso *ba-* per il plurale (*bantu*). Onde noi diciamo popoli *bantu* o di lingua *bantu*, quelle popolazioni africane che designano se stesse col nome di «uomini»; anzi, neppure «uomini», ma, restando all'etimologia del termine, «creature». Come se dicessero: noi siamo quelli «creati» (da un *Nvidi Mukulu* o simili).

I Lulua, dunque, sono innanzi tutto *bantu*. E l'essere *bantu*, per loro significa essere stati creati da *Nvidi Mukulu*. Ecco allora che abbiamo l'individuazione del primo livello di umanità. Il secondo livello è individuabile a partire dal fatto che i Lulua, oltre ad essere *bantu* sono anche *bena Lulua*. *Bena* (al singolare *muena*) è un denotativo di appartenenza (ad uno specifico gruppo umano: ancora una volta la misura è data dall'uomo), per cui l'espressione *bena Lulua*, che in etnologia viene spesso indicata come denominazione completa del popolo lulua (*Bena Lulua*), indica l'appartenenza al gruppo Lulua. Indica il secondo livello di umanità, quello che è fornito dall'essere nati da genitori lulua, e dunque dalla «generazione» e non dalla «creazione». Diremo allora che un Lulua si sente *muntu* quando fa riferimento a *Nvidi Mukulu* e si sente *muena-Lulua* quando fa riferimento agli antenati.

All'interno del gruppo dei *bena-Lulua*, c'è la possibilità di individuare altri gruppi; ossia si può essere «appartenenti a» (*bena*) gruppi denominati dalle specifiche funzioni. Così abbiamo: i *bena-Buanga* che sono i guaritori, i *bena-Muhongo* che praticano la stregoneria, i *bena-Lubuku* che praticano la divinazione, i *bena-Lusangu* che svolgono funzioni sacerdotali uno per ogni villaggio, ecc. Tutti costoro sono innanzi tutto *bantu* e ciò è dovuto a *Nvidi Mukulu*; poi sono *bena-Lulua* e ciò è dovuto ai loro antenati; e infine sono, per es., *bena-Lubuku*, grazie ad un rito d'iniziazione che li fa tali. Ma dopo questo rito, essi non sono più propriamente *bantu* e *bena-Lulua*, in quanto il rito è inteso a trasformare la loro sostanza e a renderli dissimili dagli altri uomini. Ciò per dire che l'essere *bena* non si svolge sul piano puramente classificatorio, come se si usasse il termine *bantu* per distinguere gli uomini dalle bestie, l'espressione *bena-Lulua* per distinguere i *Lulua* dagli altri uomini, e infine l'espressione *bena-Lubuku* per distinguere i *lubuku* dagli altri *Lulua*. Tant'è che, come si è visto nel paragrafo 5, il rito d'iniziazione degli indovini, sconvolge il sistema di relazioni normali con *Nvidi Mukulu* e gli antenati, rendendo all'occasione «attivo» il primo e praticamente «oziosi» i secondi (nel senso che essi trasferiscono il proprio «potere» al futuro indovino)<sup>243</sup>.

Per quanto riguarda il rituale di iniziazione, Sabbatucci osserva come ne esista anche un altro che sancisce il passaggio alla condizione di *bena-Lulua*. Questo passaggio sulle iniziazioni tribali è fondamentale, in quanto riprende un tema che già si trovava<sup>244</sup> nel Saggio sul misticismo greco: il rito iniziatico che rende *bena-Lulua* non trasforma gli individui indifferenziati (*muntu*) in appartenenti al gruppo Lulua, bensì «è un rito che trasforma colui che è già potenzialmente Lulua in Lulua attuale, ossia in adulto capace di far parte della società

---

<sup>243</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., pp. 35-37.

<sup>244</sup> Cfr. par. I. Iid (*I misteri eleusini*) del presente saggio.

lulua»<sup>245</sup>. Già nei luoghi del *Saggio* dedicati ai misteri eleusini Sabbatucci aveva distinto le premesse e le implicazioni delle iniziazioni tribali da quelle eleusine, dove le prime rendono membri di fatto della comunità coloro che lo sono già in potenza, mentre le seconde offrono ai membri della comunità una parentesi in cui osservare presupposti etici e ontologici diversi da quelli fondanti la religione ufficiale. In tal senso, quell'istanza "rivoluzionaria" che rituale eleusino aveva, nella cultura greca, verso certi assunti fondamentali del politeismo non si riscontra secondo Sabbatucci nel rituale di iniziazione tribale: quest'ultimo, infatti, non mette in discussione il duplice piano di esistenza (ed il connesso assetto cosmo-antropologico) stabilito dalla dualità "Nvidi-Mukulu - Antenati = Creazione - Generazione".

Nell'interpretazione sabbatucciana, tanto le iniziazioni tribali dei *bena-Lulua* quanto quelle eleusine si riferiscono ritualmente a quello che definiremmo, in vita puramente orientativa, come un "archetipo" di potenza creatrice: nel caso eleusino la Terra Madre/Grande Madre; nel caso *Lulua*, *Nvidi Mukulu*.

Tuttavia viene da domandarsi: "Per quale motivo assistiamo, a questo punto de *Il mito, il rito e la storia*, ad un cambio di scenario così brusco? Perché passare dall'Africa alla Grecia?". Un primo passo per provare a rispondere potrebbe essere notare come il tema delle iniziazioni tribali sia uno degli argomenti in comune tra il *Saggio sul misticismo greco* ed *Il mito, il rito e la storia*. In particolare, Sabbatucci ne aveva parlato nel capitolo del *Saggio* dedicato ai misteri eleusini<sup>246</sup>. Della continuità tra le due opere, Sabbatucci parla nella *seconda edizione* del *Saggio*, in particolare nelle *Note metodologiche conclusive*<sup>247</sup>. Qui l'autore commentava, a proposito dei contenuti raggiunti dalla sua ricerca sul misticismo greco:

sono proprio i risultati di questo libro, e cioè la posizione prioritaria di Eleusi nel quadro del misticismo greco, che pongono i problemi da risolvere con una ricerca *esteriore* a quella sul misticismo greco, e che per me è stata *posteriore*<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 37.

<sup>246</sup> Cfr. sopra, par. I. IId: "Misteri eleusini".

<sup>247</sup> Cfr. Dario SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, (II ed., Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979), p. 227 sgg.

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 237.

Quella ricerca era proprio *Il mito, il rito e la storia*, pubblicato nel 1978 e integrante, in un quadro storico più ampio, che coinvolgeva tutte le principali culture antiche del Mediterraneo, gli assunti e le conclusioni della precedente ricerca sul mondo greco del 1965.

Vale la pena tuttavia fare un breve *excursus* illustrando il contenuto delle *Note*: esse sono utili per chiarire il posto che il *Saggio* occupa nel quadro della produzione sabbatucciana, e quale sia l'elemento che lega le iniziazioni tribali a quelle eleusine, un argomento a cui Sabbatucci dedicherà, quasi un decennio più tardi, un saggio apposito: la *mistica agraria*.

### **Le Note alla seconda edizione del Saggio**

Pubblicata nel 1979, la seconda edizione del *Saggio* oltre a riprodurre anastaticamente il testo del 1965, aggiungeva una sezione finale, intitolata *Note metodologiche conclusive*, qualche decina di pagine in cui venivano chiariti, alla luce de *Il rito, il mito e la storia*, alcuni contenuti del *Saggio*.

Quest'ultimo si chiudeva parlando di Kybele, Demeter e dell'aspetto agrario dei culti mistici Greci, in particolare al legame tra Eleusi e Samotracia; le *Note* riprendono il discorso proprio da qui:

alla fine del capitolo precedente<sup>249</sup> dicevamo di Kybele che, per farsi “mistica”, deve diventare “agraria”. Con questa constatazione viene suggellata tutta la ricerca, in cui l'agrarietà ricorre quasi come un sottofondo, senza peraltro venire mai problematicizzata convenientemente<sup>250</sup>...

L'argomento di fondo di queste *Note* riguarda il rapporto tra misticismo e agricoltura nel mondo greco. Dal momento, infatti, che in diverse manifestazioni mistiche greche Sabbatucci ha riscontrato elementi rinviati all'agrarietà, essi vanno considerati come contingenti o come necessari?

... Per es., a p. 148 notavamo come i riti o frammenti di riti che ci è dato di riferire al culto eleusino potessero di per sé configurarsi come elementi di un culto agrario. Dico “di per sé”, e intendo dire: se non sapessimo che fanno parte di un contesto mistico. In tal modo constatavamo come il contesto mistico potesse realizzarsi utilizzando *anche* gli strumenti di un contesto agrario, senza porre la questione circa la necessità di una simile utilizzazione. Si trattava in fondo di una questione superante i limiti della nostra

---

<sup>249</sup> *Ivi*, Cfr. pp. 215 sgg. (N.d.R.).

<sup>250</sup> *Ivi*, p. 229.



ricerca, i limiti da noi stessi fissati nelle note metodologiche preliminari quando ci proponevamo la distinzione tra gli strumenti di misticismo, di cui non ci saremmo occupati né impostando problemi né proponendo soluzioni, e l'insorgenza mistica vera e propria, che avrebbe costituito l'oggetto unico del nostro studio<sup>251</sup>.

Dalla questione circa la necessità o la contingenza della connessione agricoltura-misticismo, discendono due questioni:

la connessione misticismo-agricoltura potrebbe imporci due questioni che, in coerenza con gli assunti metodologici di questo libro, ci sembrano ridicibili alla ricerca storica. Prima questione: è possibile ricondurre all'agrarietà tutti i fatti mistici considerati? Il che equivale a chiedere una conferma circa la priorità storica del momento eleusino sulle altre formazioni mistiche, come se il misticismo greco, solo per aver avuto origine ad Eleusi, avesse conservato un rapporto privilegiato con l'agricoltura in ogni sua manifestazione successiva. La seconda questione concerne l'eventualità che la connessione misticismo-agricoltura proceda da una "mistica agraria" (l'espressione è di M. Eliade) anteriore al prodotto storico che chiamiamo Misteri Eleusini. Il che, se fosse vero, toglierebbe il valore di prova che attribuiamo ad una risposta affermativa alla prima questione<sup>252</sup>.

Per indagare entrambe, Sabbatucci inizialmente ripercorre il legame tra l'«agrarietà» e le due manifestazioni del misticismo greco che nel *Saggio* aveva considerato oltre ai misteri eleusini: l'orfismo e gli "dèi grandi". Nell'orfismo l'«atteggiamento filo-agrario»<sup>253</sup>, «addirittura filo-cerealico o filo-demetriaco»<sup>254</sup> si rintraccia nel vegetarianesimo. Nel caso degli "dèi grandi" dei Misteri di Samotracia, invece, il loro campo d'azione apparentemente non è direttamente collegato con il mondo agrario: «Il campo d'azione di questi "dèi grandi" è talmente legato al mare che ricercarne l'agrarietà costituisce di per sé una forzatura»<sup>255</sup>. Nel culto di Samotracia, tuttavia, l'aspetto agrario sarebbe riscontrabile nel collegamento fra i *Megaloi theoi* e la valenza mistica della frigia Kybele<sup>256</sup>. Nel culto degli "dèi grandi", dunque, l'«agrarietà» non rappresenta «un indice di misticismo»<sup>257</sup> quanto piuttosto «di dipendenza

---

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 229-230.

<sup>253</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>256</sup> Cfr., il brano riportato sopra (pp. 62-63) in cui si parla di Kybele che dovette farsi «agraria» per «farsi mistica».

<sup>257</sup> SABBATUCCI, *Saggio*, Ediz. Ateneo & Bizzarri (1979), p. 233.

genetica da Eleusi»<sup>258</sup>. Il caso degli “dèi grandi” sarebbe dunque sufficiente a invalidare la tesi eliadiana riguardante una preistorica e metastorica “mistica agraria”<sup>259</sup> come fondamento, mentre confermerebbe la tesi espressa da Sabbatucci nel *Saggio* secondo il quale i maggiori culti mistici Greci porterebbero con sé un indizio di dipendenza, filiazione, derivazione dai misteri eleusini, rintracciabile negli elementi agrari. La tesi dello studioso invece si basa su due punti:

a) il fatto mistico non dipende dagli strumenti (agrarietà o altro che sia) con i quali si realizza; b) la ricorrente, ma non necessaria, connessione greca tra misteri e agricoltura dipende dalla diffusione della elaborazione mistica eleusina derivante da un culto agrario; c) ogni insorgenza mistica greca, anche quando come nei Misteri di Samotracia è difficile o impossibile una caratterizzazione agraria, può essere storicizzata a partire dal presupposto eleusino<sup>260</sup>.

Il motivo per cui Sabbatucci rifiuta l’idea eliadiana di una “mistica agraria” come spiegazione del fatto eleusino si articola, anch’esso, in tre punti:

il primo dei quali concerne la stessa denominazione di “mistica agraria”, in quanto indicante un fattore che, desunto dalla realtà storica, viene proiettato nella preistoria; gli altri due concernono l’organizzazione dei misteri come “religioni iniziatiche” e la soteriologia escatologica, quali derivazione della “mistica agraria”<sup>261</sup>.

La risposta alla genericità metastorica dell’espressione “mistica agraria” è stato fornito da tutta l’opera di storicizzazione dei termini “mistico”/“misticismo” e dei relativi elementi agrari, svolta nel *Saggio*:

---

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> Mircea ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni* (ediz. it., Torino: Einaudi, 1954). Sabbatucci riporta un estratto dal volume che rende l’idea di cosa Eliade intende per “mistica agraria”: «... i misteri antichi non soltanto hanno conservato tracce di cerimonie agrarie, ma non avrebbero potuto organizzarsi come religioni iniziatiche se non avessero avuto dietro di sé un lungo periodo preistorico di mistica agraria; vale a dire: se o spettacolo della rigenerazione periodica della vegetazione non avesse rivelato, molti millenni prima, la solidarietà fra l’uomo e il seme e la speranza di una rigenerazione ottenuta dopo la morte e attraverso la morte ... Appunto nella mistica agraria sta una delle radici principali dell’ottimismo soteriologico: precisamente come il seme nascosto nella terra, il morto può sperare in un ritorno alla vita sotto nuova forma» (p. 376).

<sup>260</sup> *Ivi*, pp. 233-234.

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 235.

noi storicizziamo lo stesso Eliade rilevando come il suo discorso sia condizionato da Eleusi, e ri-storifichiamo il concetto di “mistica agraria” da lui destorificato. Ristorificare la “mistica agraria” vuol dire ricondurla, da un’arbitraria funzione di archetipo o di universale, ai limiti di un prodotto localizzabile nel tempo e nello spazio, e cioè ad Eleusi<sup>262</sup>.

Questa ri-storificazione tuttavia, secondo Sabbatucci, non è solo che il punto di partenza «per l’impostazione di problemi che il fenomenologo neppure avverte»<sup>263</sup>, e che sono stati affrontati, come vedremo più avanti, ne *Il rito, il mito e la storia*.

Ritornando alle *Note*, è verso la fine delle stesse che Sabbatucci riprende il tema che aveva aperto la nostra digressione: il rapporto tra le iniziazioni tribali e le iniziazioni eleusine.

in sostanza, si richiede forse un ripensamento o un approfondimento o una puntualizzazione del discorso fatto nei primi due paragrafi del capitolo IV, quello dedicato ad Eleusi, commisurandolo alla ricerca ulteriore, *Il mito, il rito, e la storia*. Lo faremo nei limiti di quanto si dice in quei due paragrafi circa il rapporto tra le iniziazioni tribali e le iniziazioni eleusine; e sarà l’occasione per confutare, come promesso, la citata proposizione eliadiana per cui «i misteri antichi... non avrebbero potuto organizzarsi come religioni iniziatiche se non avessero avuto dietro di sé un lungo periodo preistorico di mistica agraria»<sup>264</sup>.

Come vedremo nel capitolo successivo, ne *Il mito, il rito e la storia* Sabbatucci inquadra i misteri eleusini come una delle manifestazioni di un più ampio sentimento politico anti-gentilizio che ha attraversato la Grecia in un preciso momento storico e che ha trovato in Atene la sua principale (anche se non unica) propugnatrice.

sotto questo riguardo, inoltre, i Misteri Eleusini possono essere paragonati, oltre che ad un “primitivo” istituto delle iniziazioni tribali destorificato, anche a quella sua elaborazione storica spartana nota col nome di *agoge*; e ciò non per spiegare i misteri con l’*agoge* né l’*agoge* con i misteri, bensì per inquadrare entrambi i prodotti culturali in questione nella rivoluzione antigentilizia greca che comincia ad avvertirsi nelle riforme ateniesi (Draconte) e spartane (Licurgo) dell’8° secolo e che si conclude in Atene con la *demokratia* e in Sparta con la *homoioies*.

---

<sup>262</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 247.

Né tutto questo (che *Il mito, il rito e la storia* debitamente rileva) contrasta col fatto che noi ci attenevamo alla suddetta definizione<sup>265</sup> delle iniziazioni tribali non per ridurre ad essa la funzione delle iniziazioni eleusine, bensì proprio per mostrarne l'irriducibilità, come facevamo ribadendo che «gli individui trasformati dal rito eleusino non costituirono mai una società di uguali» (pag. 133), o distinguendo (a pag. 134) tra l'iniziazione tribale che «fa uomini sociali» e l'iniziazione eleusina che «non faceva uomini sociali in nessun caso ... ma trovava in sé il suo principio e il suo fine»<sup>266</sup>.

Questa irriducibilità, queste discrepanze tra le iniziazioni eleusine ed il modello interpretativo delle iniziazioni tribali, per Sabbatucci, è il punto di partenza per l'impostazione di un problema:

in che senso la rivoluzione democratica che aveva per scopo la formazione di un nuovo uomo sociale, un nuovo *polites*, ha potuto servirsi del complesso eleusino quasi come di un complesso iniziatico tribale, se il complesso eleusino è irriducibile, quanto a funzioni, all'istituto delle iniziazioni tribali?<sup>267</sup>.

Secondo lo studioso, l'ideologia democratica ateniese ha utilizzato l'aspetto – definito «negativo»<sup>268</sup> – presente nelle iniziazioni eleusine ma derivante delle iniziazioni tribali, per «differenziare il nuovo *polites* dal vecchio *polites*»<sup>269</sup>. Si aveva infatti la «condizione religiosa del vecchio *polites*» che andava eliminata, e per far ciò «gli strumenti civici (l'assemblee e gli altri istituti democratici)» non bastavano e si giustificava così «il ricorso ad uno strumento religioso, appunto il rito eleusino»<sup>270</sup>. La condizione religiosa del vecchio *polites* che si voleva eliminare era il «condizionamento genetico»<sup>271</sup> e Demeter, con i suoi misteri, era ritenuta capace di superare e trascendere lo *status* umano fissato per sempre dall'appartenenza a un *genos*:

---

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 133: «è appunto questo lo scopo di quel particolare rito di passaggio che sono le iniziazioni tribali, dal quale istituto certamente derivarono i misteri eleusini: rendere i soggetti sottoposti al rito altrettanti individui tutti ugualmente atti a far parte, con gli stessi doveri e gli stessi diritti, della comune società tribale».

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>267</sup> *Ivi*, p. 249.

<sup>268</sup> *Ibidem*: «rinveniamo l'aspetto "negativo" delle iniziazioni tribali nella mortificazione dell'iniziando in funzione di distacco dalla precedente condizione».

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> *Ivi*, p. 250.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

la realtà metafisica dell'uomo anteriore alla rivoluzione democratica è tutta contenuta nel *genos*; Demeter, indipendentemente dalla sua elaborazione eleusina, svolge un'azione culturale in opposizione dialettica alla realtà naturale (quella rappresentata dal *genos*); la Demeter del rito eleusino (il rito "trasformante" per eccellenza) opera sull'uomo col presupposto che esso sia "trasformabile" e cioè non legato per sempre alla realtà che gli conferisce il *genos*; Demeter, in definitiva, affilia i figli di altri genitori<sup>272</sup>.

---

<sup>272</sup> *Ivi*, pp. 250/251.

### I.IIIb. La Grecia in *Il mito, il rito e la storia*

#### *Genesis*

Torniamo a *Il mito, il rito e la storia* per illustrare l'inizio dell'ampia sezione dedicata al mondo greco, in cui Sabbatucci approfondisce e contestualizza la funzione e il messaggio anti-genetici del culto eleusino di Demeter. Il punto di partenza sono concetti di "creazione" e "generazione", che abbiamo osservato tanto alla fine delle *Note* quanto in conclusione della sezione dedicata a *Nvidi Mukulu*.

spostiamo la nostra attenzione da un Creatore africano alla Terra-Madre dei Greci. Non è un passaggio che ci avvicina di più alla nostra cultura; tutt'altro<sup>273</sup>: i nostri concetti di creazione e generazione, nonché la loro correlazione, ci permettono di avvicinare con relativa facilità certi prodotti culturali africani sul tipo di *Nvidi Mukulu* e gli antenati, di cui si è parlato nel capitolo precedente, ma creano seri problemi quando si tratta della cultura greca. Questi problemi – che noi terremo rigorosamente nell'ordine dello storico anche se sono apparentemente ermeneutici – indirizzeranno d'ora in avanti la nostra ricerca<sup>274</sup>.

Con il consueto approccio filologico, Sabbatucci cerca innanzitutto il significato dei due termini all'interno della storia dell'occidente. Il modo in cui noi «moderni occidentali»<sup>275</sup> intendiamo la nozione di creazione, osserva lo studioso, è profondamente influenzato dall'eredità teologica e filosofica della Bibbia, con la sua immagine del "Dio creatore" dell'mondo e dell'uomo. Allo stesso modo però – nota Sabbatucci – quando facciamo riferimento all'episodio biblico della Creazione, parliamo anche di "genesi", spesso scambiando nel linguaggio comune i due termini come se fossero sinonimi.

Vale a dire: usiamo un termine che originariamente, in greco, significa «generazione», ossia proprio ciò che può essere correlato antiteticamente, alternativamente, o come si vuole, ma *non mai analogicamente* a «creazione». Sta di fatto che la cultura greca ha proposto il termine *genesis* per intitolare il primo libro della Bibbia, che gli Ebrei tuttora intitolano non concettualmente ma convenzionalmente con la sua prima parola *Bere'shit*, «in principio». E così *genesis* = «generazione» ha finito per esprimere anche quanto nel primo libro della Bibbia è in realtà «creazione», anzi, *specificamente* quel che è «creazione», in quanto contenuto

---

<sup>273</sup> Osserviamo come questo passaggio dalla realtà luluwa alla nostra sia un esempio compiuto di "comprendersi attraverso la comprensione dell'altro". L'analisi di alcuni termini della cultura *luluwa* consente a Sabbatucci di inquadrare il problema centrale de *Il mito, il rito e la storia*: come l'occidente ha risposto alla domanda "da dove veniamo?", "cosa ci ha originati, una potenza misteriosa o i nostri antenati?".

<sup>274</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 41.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

essenziale e discriminante di quel libro. Questa necessità della lingua greca di far ricorso a *genensis* = «generazione», costringendo tale termine a significare anche la «creazione», denota il disconoscimento della «creazione» da parte della cultura dei Greci, o più precisamente la mancanza di funzione dell'opponibilità creazione/generazione<sup>276</sup>.

Se i Greci rifiutarono (o, per dire altrimenti, “non espressero culturalmente”) l'idea religiosa di “creazione”, essi possedevano invece la nozione di generazione. Un'idea che, per molti indirizzi di studi storico-religiosi, era riconducibile ad una categoria precisa, quella di Terra-madre. Sabbatucci spende alcune pagine<sup>277</sup> per illustrare come tre indirizzi di studi storico-religiosi<sup>278</sup> abbiano provato a dimostrare analogie e trasposizioni di loro propri costrutti e paradigmi di “Terra-madre” nelle diverse religioni. L'interesse di Sabbatucci tuttavia non è confutare la validità di queste ricostruzioni, quanto piuttosto analizzare, nella realtà storica greca, quali sono state le figure a cui la greicità ha associato il ruolo di “Terra-madre”:

a questo punto, dovendo trattare la Terra-madre greca, la considereremo come l'elaborazione particolare di una «dea mediterranea», o della «dea del ciclo culturale agricolo», o di una «ierofania» o d'un «archetipo» universali? Optando per l'una o per l'altra delle soluzioni, opteremmo per una problematica non nostra, o che comunque non ha nulla a che fare con il problema che guida la nostra ricerca. Quindi, diamo per ammesso che tutte le soluzioni esposte siano altrettanto valide, ma constatiamo semplicemente che nessuna di esse serve ai nostri fini. [...]

a partire da questa convenzionale Terra-madre, logicamente accettabile, ci troviamo a fare i conti con la realtà storica greca: la religione greca ebbe due Terre-madri: *Gaia* (Terra) la «madre» d'ogni cosa, e *Demeter*, il cui nome significa appunto «Terra-madre»<sup>279</sup>.

Secondo l'analisi di Sabbatucci, la presenza di queste due figure non sarebbe casuale, non si tratta di una sovrapposizione accidentale di due divinità con funzioni simili: come nel caso dei *benalulua* infatti (con la loro dicotomia Nvidi Mukulu – antenati), o della concezione biblica (Creazione – Genesi), anche in questo caso questa divisione di figure dell'antica religione greca

---

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 45-49.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 46: i tre indirizzi di studi con i rispettivi costrutti, citati da Sabbatucci sono: la scuola storico-filologica, con la sua «Grande Madre almeno pan-mediterranea (detta per lo più anatolica per la sede della sua tipica espressione)»; la scuola storico-culturale con la concezione di una Terra-Madre presente in tutte le culture «appartenenti al cosiddetto ciclo agrario»; la scuola fenomenologica o psico-fenomenologica, che postula l'esistenza di un «“archetipo materno” di cui la Terra-madre sarebbe l'espressione più statisticamente rilevante».

<sup>279</sup> *Ivi*, pp. 48-49.

rispecchierebbe una diversità di funzioni in relazione al binomio “inattualità/attualità”: «Gaia è *inattiva* e importante solo sul piano mitico (come un «Creatore ozioso»); l'altra è *attiva* e importante soprattutto sul piano culturale»<sup>280</sup>.

Gaia, ricorda Sabbatucci, è protagonista del mito cosmogonico, cioè il «mito per eccellenza»; a fronte di ciò, essa appare «statisticamente senza culto. Ossia il numero dei suoi culti è irrilevante»<sup>281</sup>. La sua “inattività” sarebbe stata “sancita” dalla cultura greca attraverso il mito di evirazione di Urano:

apparentemente l'evirazione di Urano, voluta da Gaia, mette fine proprio alla attività del solo Urano. Ma di fatto mette fine proprio alla attività mitica di Gaia: è il punto di chiusura della procreazione primordiale, quella in cui Gaia, oltre ad essere «terra» è anche «madre». Questa chiusura corrisponde esattamente all'evento che nei miti del Creatore mette fine alla sua creazione e fa di lui un *deus otiosus*<sup>282</sup>.

Poco oltre, Sabbatucci precisa meglio questo punto:

riportando le parole di Pettazzoni abbiamo scritto, a pag. 16: «... ogni ulteriore intervento da parte sua ... rischierebbe di riuscire dannoso, potendo ogni alterazione del cosmo dar luogo ad una eventuale ricaduta nel caos». Le stesse parole potrebbero essere usate per spiegare l'inattività di Gaia. Infatti ogni *ulteriore* procreazione di Gaia, dopo l'evirazione di Urano, risulta, a livello della mitologia greca, una minaccia al cosmo e il rischio di una caduta nel caotico. Ricorderemo al riguardo i miti di Tifeo e della gigantomachia. Tifeo viene partorito da Gaia, dopo l'evirazione di Urano (nella versione esiodea Gaia lo ha da Tartaro); ora Tifeo si esprime unicamente in funzione anti-Zeus, ovvero in una azione intesa a distruggere l'ordine costituito sotto la sovranità di Zeus. Così i Giganti, figli ulteriori di Gaia, in un mito non raccolto da Esiodo, si pongono contro gli dèi dell'Olimpo, minacciando di distruggere l'ordine orientato dalle loro presenze<sup>283</sup>.

---

<sup>280</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>281</sup> *Ivi*, p. 52. La citazione prosegue: «non ho svolto un'inchiesta a riguardo, ma so bene che quando si parla del culto di Gaia, si finisce ogni volta per avvalersi di un paio di testimonianze, sempre le stesse, intese come documenti preziosi della “sopravvivenza” di una religione più antica: Plutarco (*de Pyth. orac.* 17, 402 D) il quale ci dice che a Delfi esisteva un sacrario di Gaia; Pausania (5, 14, 10) il quale ci parla di un oracolo di Gaia funzionante ad Olimpia. Si tratta dunque di casi sporadici che andrebbero spiegati eccezionalmente, ovvero in riferimento ai culti locali, e non con la norma panellenica, che di fatto ignorava un culto di Gaia. Invece, dando per scontato che una grande dea come Gaia non potesse mancare di un culto, l'esegesi storico-filologica ha fatto tutto il contrario: ha spiegato eccezionalmente proprio la norma panellenica, vuoi ricorrendo all'ipotesi di uno “sviluppo ulteriore”, vuoi cercando di farvi entrare a forza o surrettiziamente Gaia attribuendole culti altrui, per es. come faceva più di settant'anni fa A. Dieterich che nel suo *Mutter Erde* (divenuto un classico degli studi storico-religiosi) riferiva a Gaia, quasi una Terra universale, il culto dei morti in quanto accolti nel grembo della Terra».

<sup>282</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 54.



Si tratta di una inattualità che, secondo Sabbatucci, è “scelta” da Gaia, e a cui fa da contraltare l’“attività” di Demeter

che, secondo il mito, *sceglie* la propria attività a vantaggio degli uomini; parliamo di scelta perché Demeter, nell’inno omerico a lei intitolato, si accosta agli uomini quasi scostandosi dagli dèi, o più precisamente a partire da un suo volontario esilio dall’Olimpo, il mondo degli dei<sup>284</sup>.

Lo sdegno e l’ira di Demetra davanti al rapimento della figlia Kore e alla complicità di Zeus, scatena una reazione che minaccia sia l’ordine divino che quello umano, e pone le basi per una rielaborazione del rapporto tra uomini e dei:

al pericolo di una eventuale attività di Gaia, fa riscontro il pericolo di una eventuale inattività di Demeter. Quando, corrucciata per il ratto di sua figlia Kore, lascia l’Olimpo e pertanto si ritira dalle sue funzioni, «avrebbe distrutto tutto il genere umano, affamandolo, e avrebbe tolto agli dèi i sacrifici» (è detto nel citato inno omerico ai versi 310 sgg.). La funzione demetriaca è vista determinante per un cosmo ordinato da un particolare rapporto tra uomini e dèi, stabilito dal sacrificio, e per la stessa sussistenza degli uni bisognevoli di cibo e degli altri bisognevoli di sacrifici. È chiaro che con il «ritiro» dall’attività Demeter distrugge il rapporto e conseguentemente il cosmo. Ma il «ritiro» di Demeter non è prospettato soltanto come una eventualità, allo scopo di qualificare l’attività e la funzione demetriaca; nel mito raccolto dall’inno omerico serve anche a distruggere di fatto il preesistente rapporto tra uomini e dèi fondato sul rito sacrificale, allo scopo di formulare un nuovo rapporto, in seguito alla ripresa dell’attività da parte di Demeter, e questa volta fondato sul rito iniziatico eleusino<sup>285</sup>.

Dopo aver illustrato le peculiarità delle due “Terre-madri” del mondo greco, Sabbatucci riprende l’opposizione tra “creazione” e “generazione” già considerata nel caso del primo libro della Bibbia e nel caso dei *Bena Lulua*, per riproporre l’osservazione riguardante l’assenza, nella cultura greca, del concetto di “creazione”. Ciò che si trova è invece, come detto, l’idea di generazione, la quale viene rappresentata in modo diverso da Gaia e da Demeter.

La generazione in senso greco, o l’attività generatrice di Gaia, si rende complementare ad un tipo di «maternità» che se è intuibile in Demeter, non è certamente proprio di Gaia. Mi spiego: Gaia «crea» generando ed è *di fatto* «madre» di ogni cosa; Demeter invece è madre (*-meter*) soltanto *di nome*, mentre

---

<sup>284</sup> *Ibidem*.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 55.

di fatto ha generato un'unica figlia, Kore. In altro modo: con Gaia si realizza una relazione «genetica», mentre con Demeter si realizza una relazione «materna»<sup>286</sup>.

La distinzione tra le due “generazioni” attribuite a Gaia e Demeter rispecchia una distinzione tra l'elemento biologico (che Sabbatucci definisce «naturale») e l'elemento sociologico («culturale»): «Il “naturale” e il “culturale”, intesi non come categorie universali, bensì come poli di una dialettica che ogni cultura ha espresso a suo modo e *differentemente* per realizzarsi, o affermarsi *differenziandosi* tanto dalla “natura” quanto da ogni altra “cultura”»<sup>287</sup>.

Come nel caso dei Lulua, in cui la dialettica tra azione “mitica/naturale” e “rituale/culturale” veniva comunque ricondotta all'idea di “uomo” (contemporaneamente figlio sia di Nvidi Mukulu che degli antenati), anche parlando del binomio Gaia/Demeter Sabbatucci cerca di ricondurre il valore di queste due figure all'interno della concezione antropologica greca:

è possibile dire che in Grecia la mitica Gaia *fa* l'uomo naturale in contrapposizione alla attuale (= oggetto di culto) Demeter che *fa* l'uomo culturale, così come presso i Lulua il mitico Nvidi Mukulu fa l'uomo naturale in contrapposizione agli antenati (attuali e dunque titolari d'un culto) che fanno l'uomo culturale?<sup>288</sup>.

Per provare a verificare se questo schema logico ha una rispondenza nella realtà storico-religiosa greca, il primo passo di Sabbatucci è mettere a fuoco altre due domande: «come e fino a che punto i Greci hanno inteso la “naturalità” dell'uomo?»<sup>289</sup> e «che tipo di trasformazione opera Demeter a mezzo del rito eleusino?»<sup>290</sup>

il punto di partenza è che la concezione panellenica dell'esistenza umana si sofferma sul suo carattere effimero<sup>291</sup>. Essere mortali, diremmo in sintesi, equivaleva per i Greci ad un non-essere; l'uomo pertanto era una non-realtà, o lo era comunque nei confronti della «natura» eterna o realtà naturale rappresentata dagli dèi immortali. Donde la dissociazione dell'uomo da Gaia, la quale è pur sempre una Terra-madre universale, ma quando si specifica la sua «maternità» - per es. a livello di un Esodio - le si attribuiscono come «figli» il cielo (Urano con cui poi si accoppierà), il mare, i monti, gli dèi (anche se non generati

---

<sup>286</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>287</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>288</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>289</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>291</sup> Cfr. ad es. i brani citati a p. 34 di questo saggio.

direttamente), insomma tutto ciò che resta stabilmente in eterno, e non l'uomo destinato a vivere una breve vita.

Ora, proprio su quest'uomo «naturale» e tuttavia non facente parte della «natura» (eterna: in senso greco), operava il rito eleusino, conferendogli «realtà», o sottraendolo alla condizione *naturale* di «non-realtà» per portarlo ad una condizione *culturale* di «realtà»<sup>292</sup>.

È utile osservare come, per Sabbatucci, il giudizio del politeismo greco nei confronti della condizione umana può essere “depurato” dalla sua carica di pessimismo *apparentemente* assoluta ed utilizzato come fertile strumento di lavoro se si assume, rispetto ad esso, la postura propria della ricerca storica. Notiamo che egli considera l'affermazione di non-realtà dell'uomo come considerabile sotto una duplice veste: di concetto filosofico e di prodotto storico. Nel primo caso siamo, per Sabbatucci, di fronte a un assoluto, cioè ad un'affermazione che definiremmo “valida anche prescindendo chi l'ha pronunciata, quando e dove”. Nel secondo caso siamo invece di fronte ad un giudizio espresso da qualcuno, in qualche tempo, da qualche parte. Diremo noi: contestualizzando il contesto e l'autore di un'affermazione essa diventa “umana”, perde cioè l'assolutezza del concetto filosofico, per assumere l'ambivalenza e la contraddizione proprie di tutti i prodotti e i fatti umani. Questo modo di Sabbatucci di intendere la filosofia come tendenza all'assolutizzazione l'avvicina molto di più ad un atteggiamento “fideistico”, quasi “religioso” piuttosto che ad un indagare “razionale”. Come vedremo più avanti, non si tratta di un giudizio che casualmente emerge a questo punto del volume, ma è invece precisamente l'anticipazione di una riflessione sulla filosofia che lo studioso radicherà nel contesto storico dell'Atene democratica:

oltre, o insieme, alla questione generale dell'esigenza di un approfondimento storico di questi enunciati<sup>293</sup> che, in quanto tali, potrebbero apparire d'ordine filosofico, si pone una serie di questioni impostate sulla domanda: la non-realtà dell'uomo, in senso greco, è proprio e soltanto negativa?

In una ricerca storica è difficile e comunque antimetodico assumere un concetto del genere di questa non-realtà di cui stiamo parlando, come se si trattasse di un giudizio assoluto formulato da una filosofia pessimistica circa l'uomo e la condizione umana. La ricerca storica è più interessata all'altra faccia della medaglia, o, scientificamente, alla relativizzazione dell'eventuale «giudizio» alla cultura greca, partendo dal presupposto che esso non può essere assolutamente negativo, ma *deve* servire alla edificazione di un determinato costruito culturale.

---

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>293</sup> Sabbatucci si riferisce qui a quanto espresso nel brano precedentemente citato.

In tal senso («positivo») dobbiamo considerare la non-realtà dell'uomo concepita dalla cultura greca, non come un effetto della sua dissociazione da Gaia, madre della realtà, ma al contrario, come la causa della dissociazione stessa. E se è una causa, va sottintesa una intenzione positiva irriducibile alla pura rassegnazione alla condizione di mortali (che sarebbe pur sempre passiva e quindi «negativa»); va sottintesa una intenzione recuperabile nell'ordine del «sociale», ossia agente ai fini dell'edificazione di una determinata società. A questo riguardo diventa significativo il fatto che i Greci quando dicevano «mortali» (*thnetoi*) intendessero dire «uomini» e non mai le bestie che pure muoiono come muoiono gli uomini. Nella «mortalità», dunque, trovavano un elemento che distingueva gli uomini dalle bestie, come la cultura si distingue dalla natura.

In conclusione, tra Gaia e Demeter c'è da prospettare una forma d'umanità che è già «cultura» rispetto all'uomo eventualmente realizzato da Gaia a mezzo di un mito di «fondazione», o comunque rispetto al cielo, ai monti, al mare e agli stessi dèi; ma è ancora «natura» rispetto all'uomo realizzato da Demeter a mezzo di un rito di «trasformazione»<sup>294</sup>.

### **Genos**

Iniziando a trattare più da vicino le implicazioni della “naturalità” dell’essere umano nella cultura greca, Sabbatucci esordisce osservando l’assenza di un vero e proprio mito antropogonico in Esiodo<sup>295</sup>:

sta di fatto che manca un grande mito antropogonico panellenico (a livello esiodeo) che tratti l’antropogonia. Al posto del mito antropogonico panellenico, troviamo una varietà di miti concernenti l’origine delle diverse etnie (dalla grande famiglia alla vera e propria popolazione) o l’eponimato dei diversi punti di riferimento geografici (sorgenti, fiumi, monti, regioni, città, ecc.) che orientavano spazialmente la greicità. Tali miti avevano per protagonisti eroi eponimi, fondatori, capistipite<sup>296</sup>.

I miti d’origine riguardanti etnie, popoli o famiglie costituivano, secondo Sabbatucci, l’unico elemento attraverso cui il politeismo greco affermava l’esistenza e la realtà dell’individuo. Detto altrimenti: se solo gli elementi naturali avevano una loro dignità data dall’indeperibilità, allora solo attraverso l’appartenenza ad un *genos* l’uomo poteva eternare sé stesso. L’indeperibilità, in quanto estraneità al divenire storico, era sinonimo di metastoricità, di mitologia. Solo gli dèi e gli elementi naturali potevano avere un mito d’origine: se anche

---

<sup>294</sup> *Ivi*, pp. 61-62.

<sup>295</sup> Come aveva già fatto quando lo aveva citato nel *Saggio*, anche ne *Il Mito, il rito e la storia* Sabbatucci prende Esiodo come il cantore per eccellenza del politeismo greco, individuando nelle sue opere la “voce” del sentimento religioso panellenico.

<sup>296</sup> *ID.*, *Il mito, il rito*, cit., p. 65.

l'essere umano voleva accedere alla dimensione metastorica, poteva farlo unicamente attraverso il proprio *genos*. L'uomo «storico», ossia deperibile e dunque irreali, ha bisogno del *genos* per potersi individuare:

ai fini dell'individuazione dell'uomo storico, poi, quelle «generazioni» mitiche fornivano anche la posizione sociale privilegiata all'interno di un determinato gruppo, così come tutto il gruppo privilegiava sé stesso, all'esterno, ossia in confronto ad altri gruppi, ostentando la propria «genealogia». Ma è chiaro che la genealogia funzionasse soprattutto per la rivendicazione dei diritti di sangue, in sistemi socio-politici gentilizi. In sistemi, vale a dire, in cui la fonte del potere era il *genos*; o, da un altro punto di vista, il *genos* costituiva la soluzione al problema della continuità del potere di fronte alla discontinuità degli individui che l'esercitavano storicamente; che era poi anche il problema della «indeperibilità» del potere di fronte alla «deperibilità» dei dinasti.

Ora, essendo il *genos* l'unico fattore di continuità e di indeperibilità per quel che riguarda l'esercizio del potere, non fa meraviglia che esso fosse sottratto al divenire storico, fosse destorificato e portato a livello mitico; donde ci è possibile parlare di una valenza mitica della «generazione»<sup>297</sup>.

Una tale concezione potrebbe suggerire alcune controversie, osserva Sabbatucci, come ad esempio: la mortalità dell'uomo era un problema sia esistenziale che socio-politico per i Greci, problema a cui il *genos* e la sua destorificazione ponevano rimedio. Tra i due piani, l'esistenziale e il socio-politico, quale dei due si impose prima? E ancora: se Gaia rappresentava la «genitrice» della «natura», chi l'ha generata?

Si tratta, secondo Sabbatucci, in entrambi i casi, di problemi male impostati, o, per usare una sua espressione, di *falsi problemi*. Nel primo caso, è impossibile stabilire la priorità dei due piani, in quanto la loro distinzione è frutto di una prospettiva di noi contemporanei. Non esistono prove, infatti, che i Greci scindessero in modo netto, come faremmo noi oggi, la questione esistenziale e la questione politica in due problemi ben diversi. Nel secondo caso, domandarsi «chi ha generato Gaia?» equivarrebbe per noi a domandare «chi ha creato Dio?»:

torniamo all'orientamento greco desumibile da quanto si è detto sinora. È un orientamento che rifiuta la «creazione» e propone la formulazione di ogni origine nei termini di una «generazione», privilegia, in definitiva, il *genos* ad ogni livello, e non soltanto a livello umano. Circa la dialettica natura/cultura, un tale orientamento si sofferma sulla mortalità dell'uomo «naturale», e distingue una «naturalità» umana che è effimera e pertanto non-reale, dal resto della «natura» che è duraturo e pertanto reale. Senonché, per l'uomo,

---

<sup>297</sup> Ivi, p. 67.

prende in considerazione un'altra realtà: il *genos* che si perpetua di padre in figlio, e trascende l'esistenza individuale. L'equiparazione tra la realtà umana limitata al *genos* e l'illimitata realtà della «natura» è ottenuta con la riduzione di ogni dato «naturale» al fattore genetico. Il che spiega la scelta della «generazione» al posto della «creazione». E spiega che ci sia alle origini del mondo una Gaia «genitrice» (la Terra-madre in senso mitico) la quale ha fatto la natura allo stesso modo con cui gli antenati hanno fatto gli uomini, o i genitori storici fanno i loro figli. Né vale chiedersi: chi ha fatto gli antenati? Perché sarebbe come chiedersi: chi ha fatto Gaia? (o, come diremmo in riferimento alla nostra cultura: chi ha creato Dio?). Gaia, stando al mito esiodeo, «nacque» e basta, «nacque» e non fu generata. Dunque anche gli antenati «nacquero» e basta. La nascita di Gaia e degli antenati non costituiva evidentemente un problema (così come non costituisce per noi un reale problema la creazione di Dio), in quanto Gaia e antenati sono non di per sé ma soltanto in funzione di ciò che essi hanno generato. O, se vogliamo, in funzione della «generazione» (come Dio, nella figura di creatore, è in funzione della «creazione»), per cui sarebbe assurdo chiedersi chi ha «generato» la «generazione» (come sarebbe per noi assurdo chiedersi chi ha «creato» la «creazione»)<sup>298</sup>.

Comprendere come il *genos* coincidesse, per la concezione tradizionale greca, con la naturalità dell'essere umano, offre a Sabbatucci uno spunto per mostrare le potenzialità di un approccio etimologico a problemi di ordine storico:

è in quest'ordine di idee che comprendiamo come *genos* in greco potesse significare anche «specie», «sostanza», e, globalmente, «natura» (la sostanza reale, la «realtà») dell'uomo è il suo *genos*, così *genos* è «natura». Ma facciamo attenzione: l'equiparazione è valida soltanto in astratto, in quanto quando andiamo a vedere la concreta realtà storica greca, troviamo ad un tempo equiparazione e differenziazione, in rispondenza di due idee diverse esigenze. L'equiparazione risponde all'esigenza di porre il *genos* come soluzione di un problema concernente la natura umana, e quindi di estenderlo alla «naturalità» genericamente intesa, mentre la differenziazione risponde all'esigenza di distinguere l'uomo dal resto della «natura», pur rendendoli in qualche modo (ma in modo diverso!) partecipe della realtà-indeperibilità della «natura» tout court si adotta un altro termine: *physis*. Ma anche *physis* etimologicamente è «generazione». Naturalmente non stiamo facendo questione di etimologie. Le etimologie ci servono per inquadrare certi fatti, per mezzo dei quali esse stesse si rendono spiegabili, ma dei quali esse non potrebbero offrire alcuna spiegazione. La garanzia etimologica non è dunque una prova o una riprova, ma ha un senso in quanto costringe il nostro discorso ad ordinarsi secondo un determinato sistema linguistico, qui specificamente greco: all'etimologia chiediamo soltanto la garanzia che il nostro inquadramento dei fatti in esame corrisponda all'inquadramento che ne fa la lingua greca. L'etimologia di per sé ci rende conto dell'affinità tra *genos* e *physis*, per via della derivazione di *physis* da *phyein* «generare»; al che corrisponde

---

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 73.

l'equiparazione di cui si è detto sopra. Ma ci rende anche conto che, a livello dei verbi, è *gignesthai* che deriva da *genos*, e in *gignesthai* l'azione «generazione» è mediale, e pertanto esso significa non già «generare» ma «essere generato», ossia «nascere», il che corrisponde alla differenziazione di cui si è detto sopra. La differenziazione è anche nel senso della derivazione: per *genos* il senso va dal sostantivo al verbo, per *physis* dal verbo al sostantivo. Se anche nel secondo caso volessimo procedere dal sostantivo al verbo (*phyein*) non potremmo porre *physis* all'inizio, ma porremmo semmai *phye*, un sostantivo che è sempre usato come sinonimo di *genos*; e ciò corrisponde ancora alla esigenza di equiparazione. E sempre in vista di una equiparazione, anche nel caso della radice *gen-* si può procedere dal verbo (*gignesthai*) al sostantivo, ed allora troviamo, al posto di *genos*, il sostantivo *genesis*, affine a *physis* come formazione e, in certi contesti, come significato («natura», «razza», «specie», «famiglia», ecc.). Ma a livello di *genesis-physis*, si opera un distacco storico tra un orientamento tradizionale «antropomorfo» e l'orientamento «naturalistico» emerso nella Jonia e rappresentato da coloro che, appunto perché indagarono sulla *physis* = natura, furono detti *physikoi*.<sup>299</sup>

Siamo passati dalle etimologie ai fatti inquadrati secondo le etimologie. L'orientamento «naturalistico», come vedremo a suo luogo, nasce da una rivoluzione anti-gentilizia, e dunque in opposizione al *genos*. Tanto che i «fisici» ionici neppure per dire «origine» usano il termine *genesis*, inevitabilmente legato all'idea della generazione, ma introducono, parlando dell'«origine» del mondo, il termine *arche*, legato all'idea del «cominciare»<sup>300</sup>.

Si diceva prima che Sabbatucci vede nell'«enfasi del *genos*»<sup>301</sup> un tratto caratteristico della cultura greca e una soluzione a due problemi, l'esistenziale (Esiste un modo di attribuire realtà metafisica all'essere umano?) e il socio-politico (come rendere stabile il potere di un sovrano dopo la sua morte?). Questa enfasi sull'elemento genetico nella sua accezione *paterna* fu, per Sabbatucci, il motivo che portò alcune parti della cultura greca a considerare, a sua volta, il *genos* come problema:

l'orientamento tradizionale greco, che abbiamo chiamato «antropomorfo» in quanto pone l'origine di ogni cosa nella generazione-*genesis*, come se si trattasse di uomini, ha prodotto una assimilazione tra l'azione di Gaia, quella degli antenati mitici e quella degli antenati reali, e giù giù fino a quella dei genitori storici. Come distingueremmo tra azione mitica e azione storica, in termini di un simile orientamento? I Greci hanno distinto la generazione mitica di Gaia da quella propriamente umana o storica: prima di tutto, facendola generare anche senza accoppiamento; poi, nella generazione per accoppiamento, facendola accoppiare con i suoi propri figli. Tutto ciò poteva accadere soltanto all'epoca del mito, perché in epoca

---

<sup>299</sup> Qui Sabbatucci in nota: «Sulla rivoluzione ionica rispetto all'orientamento tradizionale v. J-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, ed. ital. Torino, 1970, pagg. 255 sgg.».

<sup>300</sup> *Ivi*, p. 73-75.

<sup>301</sup> *Ivi*, P. 77.

storica non poteva, o non *doveva*, accadere. Più difficile, semmai, è distinguere tra l'azione mitica di Gaia (ed in effetti troviamo generazioni mitiche aberranti dalla norma, per es. per incesto, e cioè al modo di Gaia). Ma a tal fine può bastare la differenziazione sessuale dei protagonisti, gli antenati mitici sono maschi (come i capistipite storici) mentre Gaia è femmina; gli uni sono padri, mentre l'altra è madre. E, finalmente, non c'è una reale distinzione tra l'azione degli antenati mitici (salvo i casi di generazione aberrante), quella degli antenati storici e quella dei genitori attuali. È questa «indistinzione» la chiave di tutto.

[...]

Tenendo presente ciò, possiamo dire che l'azione di Gaia è tanto mitica quanto quella del padre attuale: sia l'una che l'altro sono causa di generazione, e la generazione, quali che ne siano le cause, è sempre uguale a sé stessa. Dicendo «mitica», comunque, la specificheremmo come un'azione «naturale» o «irrifutabile». Quel che diventa «culturale», e che pertanto presuppone una scelta o il rifiuto del «rifutabile» è: 1) la causa della generazione, in quanto si distingue una maternità naturale (attribuibile a Gaia) da una paternità culturale come unica causa di generazione in un ordinamento in cui l'individuo è distinto, oltre che dal nome proprio, dal patronimico, e in cui il disconoscimento del padre equivale all'essere senza padre in senso assoluto, e comporta il disconoscimento della stessa generazione da parte della comunità, onde il senza-padre vive come se non fosse mai nato; 2) il modo della generazione, in quanto la cultura ha istituzionalizzato l'accoppiamento (matrimonio) ed ha proibito l'accoppiamento incestuoso<sup>302</sup>.

La problematizzazione del *genos* fu, secondo lo studioso, di due tipologie, che ricalcano la natura esistenziale e socio-politica degli ambiti in cui esso si poneva come soluzione: una viene definita «logica o assoluta»<sup>303</sup> e riguarda la critica ai fondamenti strutturali della narrazione filogenetica propugnata in alcuni miti; l'altra è invece detta «storica» e riguarda le risposte politiche (attuata ad Atene e Sparta) al modello basato sull'ereditarietà del potere e le loro conseguenze sul piano culturale e rituale. Si recupera così quella dialettica, illustrata in precedenza, che «opponeva una Terra-madre realizzata dal mito (Gaia) ad una Terra-madre realizzata dal culto (Demeter)»<sup>304</sup>.

### **Il mito di Edipo: rovina e ineluttabilità del *genos***

Per esaminare la problematizzazione logica o «assoluta» del *genos*, Sabbatucci cita come esempio la lettura del mito di Edipo fatta da Claude Lévi-Strauss<sup>305</sup>. Nell'interpretazione

---

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 75-77.

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>304</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>305</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, «The structural study of myth» in *Journal of American Folklore*, vol. 68, n. 270 (1955). P. 428-444. L'articolo poi è stato ripreso in ID., *Antropologie Structurale* (Paris: Plon, 1958). Sabbatucci cita dalla traduzione italiana: *Antropologia strutturale* (Milano: Il Saggiatore, 1968) P. 434



dell'antropologo francese, la vicenda edipica è una rappresentazione mitica delle contraddizioni derivanti dalla concezione antropogonica greca fondata sull'idea di *autoctonia*<sup>306</sup>:

il mito di Edipo diventa per Lévi-Strauss «una specie di strumento logico» atto a correlare due problemi: uno originario o «iniziale», e l'altro «derivato». Il problema originario suona così: «nasciamo da uno solo, o da due?»; «il problema derivato ... si può approssimativamente formulare così: il medesimo nasce dal medesimo o dall'altro?». Entrambi i problemi sono riguardati come difficoltà (che il mito d'Edipo esprimerebbe come «impossibilità») «in cui si trova una società che professa di credere nell'autoctonia dell'uomo ..., di passare da questa teoria al riconoscimento del fatto che ciascuno di noi è realmente nato dall'unione di un uomo e di una donna».

Se ora confrontiamo questa impostazione di problemi con quella desumibile dalla nostra ricerca, almeno fino a questo momento, ci accorgiamo che Lévi-Strauss utilizza una nozione in più rispetto a noi: la credenza nell'autoctonia, che egli dà per scontata e che noi invece abbiamo eliminato introducendo un'altra nozione, e precisamente il fatto che la cultura greca mancasse di un mito antropogonico. Questo scarto «nozionale» produce senza dubbio una differenza tra la problematicizzazione del *genos* secondo Lévi-Strauss e quella che proporremo noi. Ma finché si resta sul piano logico la differenza, come vedremo, è facilmente rimediabile: basta sostituire la «nozione» autoctonia con la «nozione» rifiuto dell'antropogonia (e quindi dell'autoctonia a livello antropogonico). Diremmo, rifacendo il verso a Lévi-Strauss, che, finché ci si attiene al piano logico, la struttura del problema genetico rimane inalterata anche se si usano elementi nozionali diversi.

Rivediamo, dunque, i due problemi genetici rilevati da Lévi-Strauss; e rivediamoli alla luce delle realtà storiche rilevate da noi. Il problema primario resta lo stesso: si nasce da uno solo (il padre) o da due (padre e madre)? Il problema derivato, invece, dovendo fare a meno dell'autoctonia e dovendo mettere al suo posto il *genos*, diventa: perché l'ordinamento culturale greco vuole che ci si consideri prodotti di un solo *genos* (quello paterno), quando l'esperienza naturale dimostra che si è prodotti di due *gene* (il paterno e il materno)? Questo stesso problema, poi, può essere enunciato anche in tal modo, laddove si consideri il *genos* come soluzione del problema esistenziale: se la naturalità o la realtà di ciascuno è data dalla sua

---

<sup>306</sup> LÉVI-STRAUSS, *The structural study*, cit, p. 434: «Turning back to the Oedipus myth, we may now see what it means. The myth has to do with the inability, for a culture which holds the belief that mankind is autochthonous (see, for instance, Pausanias, VIII, xxix, 4: vegetables provide a model for humans), to find a satisfactory transition between this theory and the knowledge that human beings are actually born from the union of man and woman. Although the problem obviously cannot be solved, the Oedipus myth provides a kind of logical tool which, to phrase it coarsely, replaces the original problem: born from one or born from two? born from different or born from same?». («Tornando al mito di Edipo, possiamo ora vedere cosa significa. Il mito ha a che fare con l'incapacità, per una cultura che crede nell'autoctonia del genere umano (vedi, ad esempio, Pausania, VIII, XXIX, 4: i vegetali forniscono un modello per l'uomo), di trovare una transizione soddisfacente tra questa teoria e la consapevolezza che l'essere umano nasce effettivamente dall'unione dell'uomo e della donna. Anche se il problema ovviamente non può essere risolto, il mito di Edipo fornisce una sorta di strumento logico che, per dirla grossolanamente, sostituisce il problema originario: si nasce da uno o da due? Si nasce dal diverso o dallo stesso?»).

partecipazione ad un *genos* trascendente, perché quel *genos* è soltanto paterno, mentre di fatto si è figli d'un padre e di una madre?<sup>307</sup>.

Prima di esaminare l'interpretazione del mito di Edipo compiuta da Lévi-Strauss (e di criticarne alcuni aspetti fondamentali), Sabbatucci ci tiene a precisare che, sebbene egli veda come collegabili, a livello di struttura del mito, l'autoctonia ed il *genos*, tale connessione non costituisce «una semplice sostituzione di termini: è probabile che noi non possiamo vedere il “tentativo di eliminare il *genos*” laddove Lévi-Strauss vede «il tentativo di eliminare l'autoctonia», ossia nell'uccisione di un drago da parte di Cadmo e della Sfinge da parte di Edipo»<sup>308</sup>. Il collegamento strutturale tra *genos* e *autoctonia* sta nel loro essere principi metastorici fondanti l'esistenza dell'individuo greco. Nel capitolo precedente Sabbatucci ha avuto modo di mostrare come il pensiero religioso greco non avesse elaborato un vero e proprio mito antropogonico per fondare l'esistenza umana rispetto alla mutevolezza del divenire; tale ruolo era stato invece assolto dal *genos*.

Sabbatucci prende in considerazione due figure, che secondo Lévi-Strauss rappresenterebbero la prospettiva antropogonica autoctonica nel mito di Edipo: la Sfinge e il drago. La loro uccisione/sconfitta rappresenterebbe dunque, nella lettura lévi-straussiana, un tentativo di eliminare tale prospettiva. Per verificare se tale lettura sia giustificata, Sabbatucci espone brevemente come Lévi-Strauss ha organizzato la sua lettura del mito: la struttura semantica si regge su due ordini di correlazioni simboliche; il primo, in cui si hanno dei passaggi esprimenti la sopravvalutazione della parentela, cui fanno da contraltare altri in cui se ne esprime la sottovalutazione; il secondo, in cui a scene che esprimono il tentativo di eliminare l'autoctonia se ne contrappongono altre in cui tale tentativo risulta frustrato:

ora notiamo subito un contrasto tra la lettura della prima parte della correlazione (*sopravvalutazione della parentela* contro *sottovalutazione*) e la seconda parte (*tentativi di sfuggire all'autoctonia* contro *impossibilità di riuscirci*). Mentre è facile per l'autore delle *Strutture elementari della parentela* cogliere il senso del mito in due forme inadeguate di valutazione del *genos*, vediamo che per cogliere le due forme inadeguate di valutazione dell'autoctonia è costretto ad arrampicarsi sugli specchi. Per la precisione: a parte la difficoltà di interpretare il nome *Laios* come «sbilenco», per rilevare la persistenza dell'autoctonia nei tre personaggi il cui nome evocerebbe «la difficoltà a camminare dritto», deve far ricorso alla comparazione

---

<sup>307</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., pp. 78-79.

<sup>308</sup> *Ivi*, p. 91.

con certi mitici progenitori *pueblo* emersi dalla terra e incapaci di camminare correttamente, e, per attribuire un carattere ctonio alla Sfinge, deve far ricorso ad una sua qualificazione in tal senso avanzata dalla grecista M. Delcourt con un superatissimo metodo - e superato anche grazie all'insegnamento di Lévi-Strauss -: la riduzione di un'infinità di cose nella categoria dello «ctonio», facendo astrazione dai contesti mitici o rituali in cui gli oggetti in questione compaiono<sup>309</sup>.

Proprio su questo punto debole dell'argomentazione di Lévi-Strauss, Sabbatucci inserisce la sua critica: l'autore francese ha mostrato difficoltà, in generale, a giustificare la dialettica "tentativo di sfuggire all'autoctonia vs. impossibilità di riuscirvi", e, in particolare, non ha efficacemente giustificato i ruoli, definiti "ctoni", della Sfinge e del drago. Secondo Sabbatucci infatti «né l'uccisione del drago da parte di Cadmo, né l'eliminazione della Sfinge da parte di Edipo, debbono essere necessariamente lette come tentativi contro l'autoctonia»<sup>310</sup>.

Dimostrare la natura non ctonia della Sfinge significa falsificare l'interpretazione di fondo che Lévi-Strauss dà del mito edipico e prospettare un nuovo significato possibile: è questo un momento fondamentale della tesi di fondo de *Il mito, il rito e la storia*; da questo nuovo sguardo sui miti del ciclo tebano, da questa parentesi ermeneutica condotta da Sabbatucci confrontandosi con Lévi-Strauss, prende infatti le mosse la contestualizzazione storica – svolta nei capitoli successivi – di quella lotta che una parte della cultura greca intraprese contro il potere del *genos*.

Tutto il paragrafo 2 (pp. 94-97) mostra la figura della Sfinge e la sua traiettoria narrativa, più che come figura associabile all'autoctonia, come uno dei momenti della critica al *genos* che attraversa tutto il mito edipico e, più in generale, tutto il ciclo tebano.

Il modo in cui Sabbatucci riesce a ridefinire e ricontestualizzare la Sfinge, si contraddistingue, in certi momenti chiave, per un approccio che definiremmo "filosofico". Lo studioso inizia parlando di alcuni indizi che Lévi-Strauss ha addotto per ipotizzare la natura ctonia della Sfinge: «una delle prove del carattere ctonio della Sfinge è fornita dalla sua nascita. Essa, come è detto nella Teogonia di Esiodo (vv. 326 sg.), è figlia di Echidna e di Orto»<sup>311</sup>. Sabbatucci riconosce la natura ctonia di Echidna, tuttavia da essa non fa discendere *automaticamente* la natura ctonia della Sfinge. C'è un aspetto invece ben più interessante nei genitori della Sfinge in grado di caratterizzarla:

---

<sup>309</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>310</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

«se dovessi ricavare una qualificazione della Sfinge dalla sua nascita, io personalmente guarderei piuttosto al fatto che essa è il prodotto dell'accoppiamento incestuoso tra Echidna e Orto, un cane mitico che Esiodo dà per suo figlio»<sup>312</sup>:

la qualificazione della Sfinge che ne sortirebbe sarebbe una sua equiparazione ai prodotti dell'incesto di Giocasta. Sia la Sfinge che Eteocle e Polinice risultano, di fatto, altrettante sciagure per la città di Tebe<sup>313</sup>.

Le vicende di cui Edipo è protagonista, diretto o indiretto, esprimono secondo Sabbatucci, nella loro essenza, un senso di irrisolto:

Edipo si pone in mezzo alla sciagura Sfinge e alla sciagura Eteocle-Polinice. Si pone in ostilità ad entrambe, o si contrappone a ciò che Sfinge e Eteocle-Polinice significano per i Tebani. La sua ostilità è tale che egli diventa la causa della loro eliminazione: indovinando l'enigma proposto dalla Sfinge, e maledicendo i propri figli (su questa maledizione torneremo più diffusamente in seguito). E tuttavia non è egli che elimina direttamente né la Sfinge né Eteocle-Polinice: l'una si uccide per essere stata sconfitta nella gara enigmistica, gli altri si uccidono a vicenda affrontandosi in combattimento. L'oppositore Edipo diventa piuttosto un mediatore tra Sfinge, da un lato, e Eteocle-Polinice dall'altro: è come se, indovinando l'enigma proposto dalla Sfinge, si sostituisse ad essa (e perciò la Sfinge si autoelimina), ma poi, acquisita la personalità della Sfinge, o più precisamente l'impostazione e la soluzione di un problema (l'enigma) che la Sfinge incarnava, produce Eteocle e Polinice i quali diventano i «risultati» concreti di quella «soluzione», e, data la loro vicenda, dimostrano che il problema era male impostato. Come «mediatore» Edipo, anche se apparentemente opera per i Tebani contro le sciagure che incombono sulla città, in realtà si rivela sciagura egli stesso. Il rimedio si rivela peggiore del male; il che significa che si tratta di un male irrimediabile, o di un problema senza soluzione, come si diceva nel capitolo precedente<sup>314</sup>.

Ricapitolando, dunque, quanto detto fin qui da Sabbatucci:

- La Sfinge, Edipo, ed Eteocle e Polinice hanno in comune il fatto d'essere veicoli di situazioni controverse, ossia di «un male irrimediabile, o di un problema senza soluzione».
- La Sfinge era stata definita come “ctonia” da Lévi-Strauss, in virtù del suo essere figlia di Echidna. Tuttavia Sabbatucci non considera sufficiente questo elemento, e trova invece che il carattere più proprio della Sfinge sia quello di essere figlia dell'incesto tra sua madre Echidna e suo fratello Orco. La notazione sulla natura incestuosa della Sfinge ha il solo scopo di

---

<sup>312</sup> *Ibidem.*

<sup>313</sup> *Ibidem.*

<sup>314</sup> *Ibidem.*

connotare tale figura come uno degli elementi “nati” sotto il segno del “caos genetico” che domina i personaggi del mito edipico. Tuttavia ciò non basta a Sabbatucci per rendere evidente tale appartenenza, e per questo lo studioso si sofferma sull’azione fondamentale della Sfinge: il porre l’enigma.

Il problema è recuperabile mediante l'unificazione di tre punti di vista, quello di Lévi-Strauss, il nostro e quello che potremmo definire «della Sfinge». Il punto di vista di Lévi-Strauss rileva un problema genetico come rischio di un'inadeguata valutazione del *genos*, ossia come sopravvalutazione/sottovalutazione della parentela. Il nostro punto di vista, fondato sull'ipotesi di una sostituzione del «tentativo di eliminare l'autoctonia» proposto da Lévi-Strauss con il «tentativo di eliminare il *genos*», rileva un problema genetico come rischio di un'inadeguata modalità d'eliminazione. Il punto di vista della Sfinge, operante nel senso dell'eliminazione di un orientamento dato dal *genos*, pone un problema («genetico»?) come enigma.

Non è difficile l'unificazione tra il primo e il secondo punto di vista. Le difficoltà comincerebbero con il punto di vista «della Sfinge», in quanto: non sembra produrre un problema qualificabile «genetico» come quelli prodotti dagli altri due; non è neppure un problema il suo ma è un enigma, ossia un problema alla rovescia, un problema che non è tale per chi lo pone (per il punto di vista della Sfinge), ma soltanto per colui a cui viene posto da chi già ne conosce la soluzione<sup>315</sup>.

Dapprima Sabbatucci considera la Sfinge attraverso la lente del *genos*/parentela, cioè il punto in comune che egli aveva riscontrato con l’analisi di Lévi-Strauss:

affrontiamo prima il facile. Il nuovo problema genetico risultante dai due punti di vista, quello di Lévi-Strauss e il nostro, suonerebbe così: è possibile eliminare il *genos*, dal momento che esso comporta il rischio di una valutazione inadeguata? La Sfinge dovrebbe rappresentare, in tal caso, una risposta, ossia un modo d'eliminazione del *genos*; ma anche una modalità rischiosa. La Sfinge stessa è una sciagura per i Tebani; donde è una soluzione imperfetta al problema della eliminazione del *genos*. Inoltre in tale funzione di superamento o eliminazione del *genos*, la Sfinge ne opera di fatto una svalutazione, e si pone perciò a livello della coppia Eteocle-Polinice la quale agisce nel senso di una sottovalutazione della parentela. È quanto appunto si diceva sopra circa una equiparazione della Sfinge a Eteocle-Polinice: fin qui i conti tornano<sup>316</sup>.

Se dunque la Sfinge può essere considerata come un simbolo della deviazione dai principi del *genos* e della parentela, il suo enigma – che altro non è se non «un problema alla rovescia, un problema che non è tale per chi lo pone (...) ma soltanto per colui a cui viene posto da chi

---

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 95-96.

<sup>316</sup> *Ivi*, p. 96.

già ne conosce la soluzione»<sup>317</sup> – in realtà descriverebbe, secondo Sabbatucci, l'essere umano privato di *genos*, che appare così come un animale tra i tanti, distinguibile solo per il modo di camminare. Il lavoro teorico (o “filosofico”, come abbiamo detto in precedenza) di Sabbatucci in questo frangente appare nel momento in cui egli riflette sul significato e la natura del concetto di “enigma”. È proprio evidenziando la connessione e la differenza tra i concetti di “enigma” e “problema” che lo studioso conquista quello scarto nozionale indispensabile per fondare e impostare un ragionamento originale:

e veniamo al difficile, dove i conti non sembrano tornare più. L'enigma della Sfinge è anch'esso un «problema genetico»? Sotto forma di enigma non è neppure un problema; ma se diamo all'enigma la forma di un problema, che cosa succede? E in che modo gli daremmo la forma di un problema? [...] Abbiamo detto che un enigma lo si può considerare un problema alla rovescia; dunque per farlo diventare un problema, basta rovesciarlo: lo prendiamo non più come domanda ma come risposta<sup>318</sup>

Con questa nuova lettura, si disvela un'anima affermativa sotto la sua superficie inquisitoria dell'enigma:

ecco allora che la domanda vera diventa: chi è l'uomo? E l'enigma risponde: «un animale terrestre, etc. etc.». Bene, adesso abbiamo il problema; ma è anche un problema genetico? In una cultura che dice *genos* per dire «sostanza», «natura», etc., lo è; infatti la domanda «chi è l'uomo?» potrebbe essere formulata così: «qual è la natura umana?». Ma la risposta, ossia l'enigma, è tale per cui l'uomo appare privato proprio dei suoi contenuti genetici; è come se affermasse che l'uomo non caratterizzato dal proprio *genos*-famiglia né dal *genos*-specie (umana), è soltanto un animale terrestre, e si distingue dagli altri animali terrestri soltanto per il modo di camminare; né questa distinzione è intesa in senso positivo, ma indica piuttosto la mancanza di una forma precisa (o di una realtà formale), onde quest'uomo è sempre «difforme» a se stesso, non è riducibile ad alcun *genos*-specie, non ha un proprio *genos*-specie. E questa carenza di *genos*-specie è poi l'ipotesi o il punto di vista «della Sfinge». È il punto di vista anti-genetico, è il punto di vista che elimina un precedente orientamento genetico. L'unificazione dei tre punti di vista ci porta dunque a recuperare un unico problema genetico che adesso potremmo formulare così: è possibile eliminare l'orientamento genetico nella considerazione della persona umana?<sup>319</sup>.

---

<sup>317</sup> *Ibidem*.

<sup>318</sup> *Ivi*, pp. 96-97.

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 97.

La posizione anti-genetica espressa dalla Sfinge tiene sotto scacco la città di Tebe: essa «perseguita i Tebani, minacciandoli di un disorientamento genetico e, d'altra parte, uccidendoli se non acquisiscono il suo punto di vista (disorientante)»<sup>320</sup>. Edipo, dopo aver inconsapevolmente ucciso il padre Laio, giunge a Tebe da straniero, risponde correttamente alla Sfinge e libera la città dalla sua maledizione che, tuttavia, dalla città si sposta su di lui:

Edipo, rispondendo correttamente all'enigma, fa suo il punto di vista della Sfinge, e cade nel disorientamento genetico: si accoppia, come un qualsiasi animale, alla propria madre, e non sa più se è figlio o marito di Giocasta, né se è padre o fratello dei nati da quell'accoppiamento. Si sostituisce alla Sfinge come sciagura: i Tebani ricominceranno a morire, e ancora una volta per non saper rispondere ad una domanda. Questa volta la domanda è: «chi ha ucciso Laio?»; infatti l'uccisione di Laio viene posta come causa dei mali che affliggono Tebe. Ma poi la domanda diventa: «chi è Edipo?»; e sarà proprio l'orientamento genetico a definire e a condannare la personalità edipica.

Ristabilito l'orientamento genetico, ovvero ottenuta una risposta alle nuove domande, Edipo si autoelimina come re dei Tebani, ripetendo l'autoeliminazione della Sfinge dopo che il suo enigma era stato risolto. Ma ai Tebani resta ancora una sciagura, Eteocle e Polinice, i nati dal disorientamento genetico. Ancora una volta molti Tebani moriranno, ma non più uccisi prodigiosamente (dalla Sfinge o dalla malattia mandata dagli dèi), bensì in guerra, la guerra scatenata da Polinice contro Eteocle. E ancora una volta moriranno per non saper rispondere a una domanda, ma non più una questione semplicemente «genetica», bensì una questione che definiremmo «politica»: a chi spetta il regno di Tebe? E con ciò siamo ad un altro livello: il livello in cui al problema «genetico» s'innesta il problema «politico»<sup>321</sup>.

Questa lettura del mito vede la sconfitta della Sfinge per mano di Edipo non come un respingimento della prospettiva anti-genetica espressa da quest'ultima, ma, al contrario, come una sua adozione ad opera di Edipo:

Edipo non elimina la Sfinge uccidendola, bensì vanificandola mediante l'acquisizione del suo punto di vista; e dunque, ammessa l'autoctonia della Sfinge, l'azione di Edipo non può essere intesa come un tentativo di eliminare l'autoctonia, bensì come tentativo di edificarla, acquisendone i principii<sup>322</sup>.

Anche nel caso del mito riguardante il drago ucciso da Cadmo viene interpretato da Sabbatucci come il contrario di un tentativo di eliminazione dell'autoctonia/genos:

---

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>321</sup> *Ibidem*.

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 99.

ora, a ben guardare, neppure l'azione di Cadmo che uccide il drago può essere intesa come tentativo di eliminazione dell'autoctonia. Anzi, questa azione, se la si vuole assimilare all'azione di Edipo nei riguardi della Sfinge (come fa Lévi-Strauss), appare anch'essa come un tentativo di proporre o edificare l'autoctonia, o comunque di sfuggire ad un orientamento genetico mediante un orientamento autoctonico. Ciò in quanto l'uccisione del drago è il presupposto necessario alla prodigiosa «nascita dalla terra» dei cosiddetti Sparti, che Cadmo ottiene seminando i denti del drago.

Come vedremo meglio in seguito, Cadmo uccide il drago perché questo gli impediva di fondare Tebe, e ne semina i denti per popolare la nuova città, una volta fondata. Dunque in sostanza il drago si pone contro la fondazione della città e il suo popolamento mediante l'autoctonia; è necessario che il drago sia ucciso per realizzare l'autoctonia e non per eliminarla! Semmai potremmo dire che, come abbiamo detto per il rapporto Edipo-Sfinge, Cadmo non elimina o distrugge completamente il drago, ma ne utilizza i denti, acquisendone un elemento; né un elemento qualsiasi, bensì proprio quello che gli permette di realizzare l'autoctonia<sup>323</sup>.

Tornando dunque al mito di Edipo, per lo studioso non sarebbe altro che una metafora dell'impossibilità di sfuggire al *genos*:

a questo punto la lettura corretta del mito di Edipo, e sia pure con le modalità indicate da Lévi-Strauss diventa: c'è il rischio di sopravvalutare/sottovalutare il *genos* ma, comunque, non è possibile sfuggire ad un orientamento genetico; la fuga equivarrebbe semplicemente ad una sua sottovalutazione<sup>324</sup>.

### **Il ciclo tebano e il suo significato per Atene**

La riflessione di Sabbatucci sulla lettura del mito edipico da parte di Lévi-Strauss si amplia, arrivando a considerare tutto il ciclo tebano:

Lévi-Strauss ci ha dato anche un altro insegnamento: il mito di Edipo diventa capace di significare qualcosa soltanto se riguardato alla luce dell'intero ciclo tebano, a cominciare dalla fondazione della stessa Tebe da parte di Cadmo: Donde si fa possibile la domanda: tutto il ciclo tebano risponde al problema genetico individuato nella vicenda edipica? E poi: perché proprio Tebe è stata scelta dalla greccità in questa funzione? [...] perché la greccità ha scelto Tebe per localizzare un ciclo mitico concernente il problema genetico?<sup>325</sup>.

---

<sup>323</sup> *Ibidem*.

<sup>324</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>325</sup> *Ivi*, p. 101.



Per Sabbatucci si può parlare di una scelta, dal momento che «il ciclo tebano è stato realmente *scelto* dalla poesia tragica ateniese, e che è stata questa poesia – e precisamente Eschilo, Sofocle ed Euripide – ad *imporlo* alla cultura ellenica»<sup>326</sup>.

Al centro del mito edipico (e del ciclo tebano tutto) troviamo legati indissolubilmente, il potere e il *genos*/parentela; quest'ultimo, presentato come *il* tratto umano per eccellenza (si veda l'enigma della Sfinge citato nel capitolo precedente) rappresenta anche la condanna a perpetue tribolazioni e patimenti se abbinato alla ricerca del potere:

il problema genetico (quali qualità sono trasmesse dal *genos*? Da chi siamo «generati», o «fatti d'un determinato genere?») rappresentato dal momento edipico, non è autonomo, ma si innesta sempre – e anche nel momento edipico – a ciò che abbiamo definito «problema del potere» (a chi spetta di regnare su Tebe?). Donde diventa: da che linea genetica deriva il potere? Chi ha dritto, per nascita, di regnare su Tebe?<sup>327</sup>.

Il motivo storico per cui proprio Tebe sia stata assunta come luogo geografico in cui ambientare una epica rappresentazione sul tema del potere e della sua legittimazione su base genetico-ereditaria non viene subito dichiarato da Sabbatucci. Lo studioso inizialmente si sofferma su alcune ipotesi appena accennate, riguardanti le vicissitudini storiche che spinsero Atene e Tebe a situarsi su posizioni politiche opposte:

il problema dinastico potrebbe essere in definitiva quello emerso da una crisi politica di Tebe. O piuttosto, visto l'uso ateniese del ciclo tebano, potrebbe essere un problema dinastico impostato al modo degli Ateniesi, ossia come una realtà da rifiutare e pertanto proiettata sui Tebani. Sta di fatto che l'ordinamento aristocratico, ossia quello che pone un problema genetico e una soluzione dinastica, dura in Tebe almeno fino alla battaglia di Platea (479 a.C.), che vede i Tebani alleati dei Persiani contro Atene e Sparta.

Nel momento di Platea, che è stato assunto dalla cultura greca come simbolo dell'affermazione della libertà nazionale, Tebe si trova ad essere *differente* da Atene e Sparta, e pertanto può essere raffigurata dalla tradizione come un'alleata dei Persiani, quale che sia il fondamento reale di questa alleanza.

In che senso Tebe è «differente»? Nel senso che sia Atene che Sparta hanno politicamente superato il problema genetico, rispettivamente con la *demokratia* e con la *homoioites* [...], mentre il fattore genetico è ancora dominante nell'ordinamento aristocratico tebano.

Il punto da tener presente a questo riguardo, e che orienterà ulteriormente la ricerca, è che «democrazia» e «uguaglianza» superano, l'una al modo ateniese e l'altra al modo spartano, il dato naturale (genetico), e con esso tanto l'ordinamento culturale gentilizio che, come oggetto di superamento, assume il valore di un dato

---

<sup>326</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

naturale, quanto il mito che dovrebbe fondare l'ordinamento stesso, e che diventa perciò un mito senza sbocco nella storia, o un mito attestante una situazione senza rimedio, quale è quella di Edipo tebano<sup>328</sup>.

Nelle pagine successive, Sabbatucci si concentra sulla contestualizzazione storica della democrazia ateniese, soffermandosi sui principali passaggi giuridici e politici che ne hanno caratterizzato lo sviluppo e l'esito rivoluzionario: la rinuncia ad ogni privilegio gentilizio «in quanto ai fini della *demokratia* il *genos* perde ogni funzione qualificante»<sup>329</sup> rese Atene «sola e diversa di fronte alla greicità»<sup>330</sup>. Atene, «che è sola; anzi che *vuole* essere sola»,

eliminata la discendenza da Ione, non è alla ricerca di un'altra discendenza; non cerca un altro apparentamento in seno alla greicità. Si propone invece come «autoctona», e si vanta di esserlo. Il vanto dell'«autoctonia» da parte degli Ateniesi costituirà un motivo letterario ricorrente (v. ad es. al par. 124 del *Panatenaico* di Isocrate): essi, ed essi soli tra i Greci, sono nati dalla terra (attica) anziché da un *genos* (per es. ionico). Autoctonia in tali contesti non significa semplicemente voler sostituire un mito d'origine con un altro qualsiasi; significa invece dedurre una essenza dal luogo di nascita e non dalla famiglia, dalla *polis* e non dal *genos*; significa che la qualità politica ateniese, la *politeia*, è data appunto dalla *polis*. Quanto al *genos* i cittadini della nuova città restano indifferenziati.

E tra gli «indifferenziati» per nascita, i delegati alla *boulé* e alle magistrature vengono scelti a sorte. Non più figli di un *genos*, gli Ateniesi divengono figli di *Tyche*, la Sorte, così come per un altro aspetto, e cioè per l'autoctonia, potrebbero essere detti figli di Gaia, la Terra. Sortilegio e autoctonia raggiungono lo stesso scopo, o si muovono nella stessa direzione dell'*agoge* spartana. Sia pure in modi diversi, Atene e Sparta perseguono e raggiungono lo stesso scopo: l'abolizione dei privilegi gentilizi e l'equiparazione dei cittadini. Non c'è da stupirsi che Sparta, avviata ad una guerra contro Atene fattasi estranea alla greicità tradizionale, desista ad un certo punto dall'impresa riconoscendo nella rivoluzione ateniese la sua stessa rivoluzione anti-genetica. Ciò non vuol dire naturalmente che le due città diverranno alleate tradizionali; tutt'altro: mentre troveranno le basi di un'alleanza contro il mondo tradizionale che esse hanno superato (il momento di Platea), dopo si porranno l'una contro l'altra come rivali in una lotta imperialistica, resa possibile per entrambe dalla rottura di un ordinamento genetico che, nei suoi stessi termini, escludeva l'imperialismo<sup>331</sup>.

Tebe rappresentava così la sede in cui osservare all'opera – sia concretamente che simbolicamente – soluzioni politiche e concezioni esistenziali che Atene aveva già superato. Il ciclo tebano era letto come illustrazione del nefasto connubio tra potere politico e principio

---

<sup>328</sup> *Ivi*, pp. 102-103.

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>331</sup> *Ivi*, p. 111.

genetico-aristocratico. La ragione di tale scelta sarebbe propagandistica: al cospetto del caos tebano, infatti, risalterebbe la bontà dell'assetto democratico ateniese, basato sulla scissione di politica e *genos*:

è certo che in questo schema da noi sommariamente delineato – per il quale i Tebani sono, rispetto ad Atene, un'alterità allo stesso titolo dei Persiani – va compreso il fatto che i tragici ateniesi abbiano scelto un ciclo mitico che *doveva* essere tebano, e *doveva*, proprio per essere tebano, lasciare insoluto il problema del potere. Per mezzo del suo contrario, in fin dei conti, essi non facevano che affermare la cultura (democratica) ateniese.

È così che nasce l'accezione ateniese del ciclo tebano: una serie di vicende che, come si vedrà, presentano il problema dinastico (il problema genetico innestato al problema del potere) come una situazione angosciata e irrimediabile; mentre la condizione degli Ateniesi è quella di chi ha risolto ogni problema dissociando i *gene* dall'esercizio del potere, o, se si vuole, dissociando un problema genetico dal problema del potere<sup>332</sup>.

Trattando del ciclo tebano, Sabbatucci illustra in alcune pagine<sup>333</sup> il mito fondativo della città di Tebe:

Cadmo cerca la sorella Europa, rapita da Zeus. «Egli cerca la ricostituzione del *genos* a cui è stata sottratta Europa»<sup>334</sup>. Purtroppo, non solo non riesce a ricomporre la propria famiglia ritrovando la sorella ma, nel frattempo, muore anche la madre. Ritrovatosi solo, si reca dall'oracolo di Delfi, il quale gli intima di rinunciare definitivamente al suo proposito e di fondare una città. «La *polis* si pone come alternativa al *genos*: relazione tra problema genetico e problema politico»<sup>335</sup>. Cadmo riesce a popolare la città seminando, su consiglio di Atena, i denti del drago, inviato da Ares, che impediva all'eroe di attingere all'acqua necessaria per il sacrificio di fondazione: «è questa un'azione mitica che corrisponde all'azione storica di Clistene, il quale ha insegnato, con la sua riforma, agli Ateniesi a considerarsi nati “politicamente” da un territorio, anziché da un *genos* (non per niente è la dea Atena a consigliare Cadmo)»<sup>336</sup>. Dai denti interrati nascono gli Sparti (= i seminati) i quali tuttavia non vanno d'accordo e si combattono a vicenda. Di questa lotta, restano cinque superstiti, i quali diventano

---

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>333</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 117-123.

<sup>334</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>335</sup> *Ibidem*.

<sup>336</sup> *Ivi*, p. 118.

i capostipiti dei cinque *gene* tebani. A questo punto, Cadmo sposa Armonia, datagli da Zeus in cambio di Europa:

s'introduce così in Tebe quell'«armonia» che mancava agli Sparti, i suoi abitanti autoctoni. Armonia è chiaramente la personificazione di un concetto: *harmonia* vuol dire «collegamento» (tra Cadmo e Zeus, tra Cadmo e gli Sparti, tra *genesis* e autoctonia, tra *gene* diversi), «patto» (matrimonio: comunicazione pattuita di donne), «rimedio» (come soluzione di una crisi, o conciliazione di opposti), ecc. ecc.

Armonia viene data da Zeus a Cadmo in cambio di Europa. Si realizza un paradigmatico scambio di donne: il fondamento di una società, l'inizio di una condizione civile, secondo Lévi-Strauss; e *harmonia* ha talvolta il significato di «civiltà». Ma c'è da aggiungere che, in questo caso, lo scambio si realizza tra un *genos* divino e un *genos* umano: il «patto» con gli dèi, che promana da Zeus il loro re, è una specie di investitura regale per Cadmo. Con le nozze di Cadmo e Armonia – di grande rilevanza nella mitologia greca – si chiude il mito di fondazione di Tebe, inteso anche come mito di fondazione del vivere civile basato sulla comunicazione di donne, e, implicitamente, del divieto d'incesto, in quanto Cadmo non si accoppia né alla madre né alla sorella. Questa accezione rende il mito di Cadmo indipendente dalla sua funzione tebana (dinastica) e lo porta a livello panellenico<sup>337</sup> (dove ogni matrimonio corretto è un matrimonio con *harmonia*), o a livello universale (il livello considerato da Lévi-Strauss, per cui lo scambio matrimoniale è fondamento di civiltà). Limitiamoci comunque al livello panellenico, denotato dalla presenza di Zeus: il mito fonda la relazione tra *genesis* e autoctonia, tra *genesis* e *politeia*, e tra *genos* regale e *genos* divino.

Ora un tale mito è panellenico soltanto fino al momento in cui la cultura greca non viene improntata da un rivoluzionario orientamento anti-genetico. Con l'annullamento dei valori genetici, ogni relazione scompare, e scompare per primo l'istituto della regalità inteso come un potere promanante da Zeus. Da quel momento il mito di Cadmo non può più essere panellenico, ma diventa o ridiventa *tebano*<sup>338</sup>.

Con questa nuova valenza, il mito di Cadmo non si presenta più come un mito fondativo «conchiuso», ma costituisce invece il punto di inizio di un ciclo mitico, quello tebano, che Sabbatucci considera «una raccolta di contrasti per il potere»<sup>339</sup>.

Il nodo è costituito dall'istituto dinastico. Va bene che, come fonda il mito di Cadmo, si nasca per due *gene* associati, e va ancora bene che l'associazione porti ad una esplicazione della *politeia*; ma a livello dinastico uno dei due *gene* da associare è istituzionalmente differenziato: si tratta del *genos* regnante, superordinato rispetto agli altri *gene*, e quindi in un certo senso sottratto alla norma dello scambio matrimoniale *inter*

---

<sup>337</sup> Qui Sabbatucci in nota: «circa la funzione panellenica dell'eroe-culturale Cadmo, ricorderemo che egli era considerato genericamente introduttore di civiltà, e specificamente dell'alfabeto, la conquista culturale che caratterizza le civiltà superiori».

<sup>338</sup> *Ivi*, p. 118-119.

<sup>339</sup> *Ivi*, p. 121.

*pares*. Non sono queste considerazioni astratte, ma sono più propriamente riferimenti al caso concreto della monarchia egiziana, che ha avuto gran parte nella formazione dell'idea della regalità almeno nell'area culturale mediterranea: in Egitto il faraone sposa la propria sorella evitando di associarsi a *gene* diversi dal suo (sul piano mitico: Osiride sposa la sorella Iside)<sup>340</sup>.

Atene, osserva Sabbatucci, non solo limita a rifiutare la regalità dinastica egiziana, ma «rifiuta prima proprio l'istituto monarchico e poi ogni esercizio del potere giustificato con motivi genetici»<sup>341</sup>. Grazie a questo distacco così radicale dal resto della cultura greca, Atene «poté utilizzare il ciclo tebano per problematicizzare ogni valenza politica del *genos*, rielaborando a suo modo una tradizione straniera, appunto tebana; e scegliendo per la rielaborazione ciò che del ciclo tebano sembrava più adatto ai suoi fini»<sup>342</sup>. Sabbatucci si sofferma per diverse pagine<sup>343</sup> sull'analisi di alcune tra le più importanti opere dei tragediografi ateniesi, per far emergere come esse fossero state create ed utilizzate essenzialmente come strumento per esprimere la prospettiva ateniese sul potere:

così come abbiamo posto le cose, quel complesso di miti che chiamiamo ciclo tebano, non appare nella nostra documentazione come una realtà obbiettiva e significativa di per sé, o comunque tale da orientare i tragici ateniesi. L'unica realtà che orienta costoro è Atene, e proprio e soltanto per l'edificazione di un cosmo ateniese essi utilizzano il ciclo tebano. Il ciclo tebano è puro materiale da costruzione, ma non un reale costruito. Esso è un coacervo di miti che *debbono* essere tebanici in funzione designativa di una realtà che, per contrapposizione, deve essere ateniese. Tutto sommato, stando a quel che emerge da questo capitolo, l'unico dato certo, guadagnato o guadagnabile alla storia mediante approfondimento, finisce per essere la tragedia ateniese: *tragedia* come mezzo espressivo o di comunicazione, e *ateniese* in quanto valido non di per sé ma soltanto in funzione delle realtà culturali ateniesi<sup>344</sup>.

L'interpretazione di Sabbatucci, dunque, è che i tragediografi ateniesi abbiano utilizzato i miti riguardanti Tebe per mostrare al proprio pubblico (democratico) quello che può accadere se il potere viene conferito su base ereditaria e filogenetica. Il messaggio politico emergeva, in tal modo, non attraverso l'affermazione della bontà della democrazia, ma per negazione, attraverso la messa in scena degli effetti nefasti della monarchia dinastica.

---

<sup>340</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>343</sup> *Ivi*, pp. 124-139.

<sup>344</sup> *Ivi*, p. 139.



## La tragedia: *mythos* o *logos*?

Avendo inquadrato la *funzione* della tragedia per il contesto politico ateniese, l'oggetto della ricerca di Sabbatucci diventa provare a comprendere *che tipo* di "strumento" sia la tragedia:

se poi ci si pone la questione della qualificazione del mezzo espressivo tragedia nell'ordine della nostra ricerca (che è storico-religiosa), ci chiederemmo: è mitico o rituale? La risposta a questa domanda, sia che ci si riferisca alla realtà storica ateniese e sia che ci si riferisca ad una realtà fenomenologica, può essere: la tragedia è un rito di narrazione di miti. Per la realtà storica ateniese prenderemmo in considerazione il fatto che la narrazione tragica di miti costituiva una parte integrante del culto indirizzato a Dioniso. Per la realtà fenomenologica porremmo a confronto la ritualizzazione ateniese della narrazione di miti, con la narrazione ritualizzata di miti rinvenibile in tutte le culture. Dovunque ci siano miti, infatti, questi son sempre narrati in modo rituale e non costituiscono mai una nozione valida di per sé, sul tipo delle nostre nozioni religiose. Accontentiamoci per il momento di questa posizione conciliativa tra realtà storica ateniese e realtà fenomenologica, anche se avvertiamo la necessità di una puntualizzazione dei rapporti tra mito e rito. Non è un problema che accantoniamo; vorremmo però affrontarlo gradatamente e soprattutto senza fare astrazione dalla storia.

Tanto per cominciare, proprio su questa strada, cogliamo subito l'astrazione dalla storia quando per identificare il prodotto culturale «tragedia» ricorriamo all'alternativa o alla contrapposizione mito/rito. Per restare aderenti al fatto storico porremmo una diversa alternativa, quella stessa posta dai Greci: *mythos/logos*. Allora ci chiederemmo, più correttamente (almeno a questo livello): la tragedia era *mythos* o *logos*?<sup>345</sup>.

Da osservare innanzitutto la distinzione che qui Sabbatucci fa tra storico e fenomenologico: li identifica (a ragione) come due piani distinti su cui svolgere l'indagine, per poi eseguirla proprio in queste due diverse ramificazioni. In questo senso, egli prende in considerazione sia l'aspetto storico (il legame, in Atene, tra culto di Dioniso e tragedia) che quello fenomenologico (il rapporto mito/rito). Tuttavia, a proposito di quest'ultimo aspetto, giudicare la natura della tragedia attraverso le categorie di mito e rito significherebbe utilizzare termini di uso certamente comune, plasmati tuttavia, nel loro significato, da un secolare processo di elaborazione culturale che ci renderebbe perciò distanti dalle realtà greche. Per evitare questo "errore di parallasse", lo studioso preferisce, in ossequio al suo caratteristico rigore filologico, ricorrere a termini che ci vengono forniti dagli stessi autori greci: è così che, per rispondere alla domanda "la tragedia è un *mythos* o un *logos*?", Sabbatucci si rivolge alla *Poetica* di Aristotele:

---

<sup>345</sup> *Ivi*, pp. 139/140.

Aristotele nel chiedersi che cosa fosse la tragedia ha impostato il problema in termini strettamente greci, e cioè considerandola secondo il criterio del *mythos/logos*. Ed ha risposto: la tragedia è un *logos*, e sia pure un *logos* costruito con *mythoi*. Per ridurre la risposta aristotelica a quella che abbiamo provvisoriamente dato noi stessi (la tragedia è la narrazione ritualizzata di miti) diremmo: la tragedia è la narrazione «logicizzata» di miti. Qual è la reale differenza tra la formulazione aristotelica e la nostra? Non è tanto nel fatto che noi diciamo «rito» dove Aristotele dice «logos», quanto nel fatto che mentre noi ponendo l'alternativa rito/mito restiamo nel campo della religione, Aristotele ponendo l'alternativa *mythos/logos*, pone un'alternativa tra religioso e laico, e, scegliendo il *logos* per definire la tragedia, in qualche modo la laicizza o la sottrae al suo contesto religioso<sup>346</sup>.

Ecco il più importante effetto di utilizzare categorie espresse dalla stessa cultura di riferimento: la dicotomia *mythos/logos* ci consente di notare un'opposizione che la dialettica mito/rito non prospettava, quella tra ambito laico ed ambito religioso. Sabbatucci osserva, a tal proposito, come il tentativo di «laicizzazione» della tragedia operato da Aristotele non avrebbe avuto luogo se la stessa poesia tragica e la sua messa in scena non avesse avuto, nella cultura ateniese, profonde implicazioni rituali e religiose. Per approfondire questa contraddizione, Sabbatucci cita<sup>347</sup> un articolo che Marcello Massenzio<sup>348</sup> scrisse sul tema:

l'azione aristotelica risulta «desacralizzante»; il che corrisponde a quello che dicevamo nel capitolo precedente quando la definivamo «laicizzante». Senonché, come dimostra Massenzio, Aristotele, proprio mentre cerca di desacralizzare la tragedia, o di sottrarla al suo contesto religioso (al culto di Dioniso), ci spiega la sua religiosità e in che modo tale religiosità si esplicasse in funzione sociale. Per Aristotele a monte della tragedia non c'è Dioniso, ma il poeta; e tuttavia l'idea che egli ha o dà del poetico risponde esattamente all'idea che la religione greca mostra d'avere del «dionisiaco».

«La mania, l'estasi, il polimorfismo che caratterizzano la *physis* poetica sono altrettanti aspetti della personalità di *Dionysos*, nella cui figura si trovano organizzati e connessi il momento del caos come potenzialità creatrice e l'idea del “diverso” estesa a tutti i piani dell'esistenza vista in funzione di un rapporto dal quale conseguono: la rottura degli equilibri umani preesistenti e la loro ricomposizione a livelli più complessi. Come *Dionysos*, il poeta in quanto “altro” nella sua suprema ambiguità di partecipe ed estraneo al sistema culturale fa sì che il sistema stesso possa interloquire proiettandosi fuori di sé. La corrispondenza delle funzioni si traduce in coincidenza formale: è per questo che la fenomenologia della realtà poetica

---

<sup>346</sup> *Ivi*, pp. 140-141.

<sup>347</sup> Cfr.: *Ivi*, p. 145 sgg.

<sup>348</sup> Marcello MASSENZIO, «La poesia come fine: la desacralizzazione della tragedia, considerazioni sulla *Poetica* di Aristotele», *Religioni e Civiltà*, I (1972), pp. 285-318.



corrisponde ad sistema di segni utilizzato per caratterizzare, all'interno del politeismo greco, la dimensione di Dionysos» (pag. 312)<sup>349</sup>.

La funzione della poesia tragica ateniese – nell'analisi di Sabbatucci, che continua ad avvalersi degli spunti offerti dall'articolo di Massenzio – sarebbe, ancora una volta, quella di uno strumento di mediazione culturale che rispecchia lo *status* peculiare del poeta:

il poeta offre al sistema in cui opera la possibilità di «interloquire proiettandosi al di fuori di sé», come appunto si diceva sopra. Tecnicamente è quanto abbiamo visto realizzarsi con il ciclo tebano nel capitolo precedente. [...]

L'azione poetica è resa possibile dalla duplice personalità del poeta: una è quella del cittadino ateniese operante nei modi istituzionalizzati dalla città; l'altra è quella irriducibile ad un determinato sistema culturale e alle sue istituzioni, e pertanto giudicata «maniacca» dal sistema stesso, o comunque libera dalle norme che regolano il sistema ma, in ciò, anche «estranea» ad esso. Nella sua libertà-estraneità il poeta attinge dove vuole, al di fuori del sistema, salvo poi a elaborare la materia in forma di una alterità, non assoluta, ma relativizzata al sistema. E per far ciò è necessario che nella composizione della tragedia esso si esprima con la «logica cosmica» (di quel cosmo, o cultura, in cui egli agisce, sia pure da «estraneo») la quale gli permette di comunicare con gli spettatori e di farsi *maestro* della loro presa di coscienza culturale<sup>350</sup>.

Potremmo sintetizzare ciò che Sabbatucci si domanda a questo punto in una domanda: se Aristotele ha sentito la necessità di «laicizzare» una poesia che nasceva in contesto religioso, è possibile ricondurre questa istanza ad una più generale tendenza riguardante la postura culturale di Atene rispetto alla grecità? È possibile, in altri termini, pensare che in Atene sia emersa, ad un certo momento, la volontà di distinguere l'ambito laico dall'ambito religioso?

Riducendo le cose al culto di Dioniso, si ha l'impressione che nell'ambito di una cultura greca che aveva formulato uno specifico campo d'azione dionisiaco, Atene si sia posta come un'unità culturale separata, dissociando la tragedia dal dionisiaco, o comunque offrendo ad un Aristotele la possibilità di separare il prodotto politico tragedia dal prodotto religioso culto di Dioniso. E tuttavia notiamo che la dissociazione del prodotto politico dal prodotto religioso è puramente teorica; di fatto la tragedia ateniese è e rimane inserita in un culto di Dioniso. Come accordare teoria e pratica?

---

<sup>349</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., pp. 145-146.

<sup>350</sup> *Ivi*, pp. 146-147.

Da un certo punto di vista questo è un falso problema, in quanto, fenomenologicamente parlando, in una religione etnica, come la greca, non c'è mai dissociazione tra politico e religioso, e quindi ci aspetteremmo senz'altro che la teoria dissociante aristotelica (frutto d'azione speculativa) fosse smentita dalla pratica (o azione storica) ateniese. Senonché ci troviamo a dover guadagnare alla storia anche quella «azione speculativa», la quale, se non la lasciamo nel metastorico regno della filosofia, diventa documento di una tendenza laicizzante intesa a trasformare la religione ateniese da «etnica» (o a livello religioso panellenico) in «altra» (dal livello panellenico), o comunque tale per cui sia possibile distinguere un politico dal religioso<sup>351</sup>.

Questa tendenza, ipotizzata da Sabbatucci, non riguarderebbe una (sicuramente anacronistica) scissione in Atene tra il piano “religioso” e quello “politico”. Tali piani erano indistinguibili – come del resto lo erano, osserva lo studioso, in tutte le religioni etniche – e la scissione poteva registrarsi, pertanto, solo all'interno dell'ambito religioso:

la tendenza stessa (o la «possibilità») denuncia una rivoluzione religiosa, almeno potenziale, intesa a trasformare qualcosa della religione «etnica» ateniese in religione «salvifica», o operante in vista di finalità autonome dalla edificazione della *polis*<sup>352</sup>.

Procediamo per gradi. Ad un primo grado, invece di parlare di dissociazione tra «religioso» e «politico» (come vorrebbe la speculazione aristotelica), parleremmo di dissociazione tra un «dionisiaco» funzionale in vista di una generica presa di coscienza culturale e un «tragico» in funzione della specifica presa di coscienza culturale ateniese. Riproponendo la coincidenza formale tra «dionisiaco» (in senso panellenico) e «poetico» (in senso aristotelico), adesso distinguiamo tra un Dioniso inciviltore – immagine nota al mondo greco – il quale trasforma l'uomo naturale in uomo culturale, e il poeta tragico che trasforma l'uomo ateniese in *polites* ateniese.

*Genericamente* (o a livello panellenico): in Atene, come in, tutta la Grecia, Dioniso è il dio della crisi di passaggio da una condizione culturale all'altra; o, ponendosi inevitabilmente come un dato naturale (e da superare) la condizione culturale precedente, dalla natura alla cultura.

*Specificamente* (o a livello ateniese): l'azione dionisiaca, almeno nella sua riduzione ad azione tragica, viene utilizzata per operare il passaggio dalla condizione pre-democratica (o anti-democratica) alla condizione democratica; ma non una volta per sempre, come nei miti di Dioniso inciviltore che, per es., una volta per sempre insegna la viticoltura, bensì ogni volta che si rappresenta una tragedia.

Siamo così passati ad una duplice «dissociazione»: di un dionisiaco ateniese da un dionisiaco panellenico, e di un dionisiaco rituale da un dionisiaco mitico. Dalla duplice dissociazione prende forma il prodotto culturale tragedia che è *funzionalmente* ateniese anche se in dipendenza di un dionisiaco funzionalmente

---

<sup>351</sup> *Ivi*, pp. 147-148.

<sup>352</sup> *Ivi*, pp. 148-149.

panellenico, e che è un culto di Dioniso anche se, quanto al contenuto mitico, non c'è niente che riguardi Dioniso<sup>353</sup>.

In questo frangente Sabbatucci non intende soffermarsi sul *perché* la tragedia – che è «rito di narrazione di miti» –, pur derivando dal culto di Dioniso, non tratti miti riguardanti il dio; quanto piuttosto sul *come* ciò avvenga:

in questi limiti, possiamo dire: il mito dionisiaco fonda la figura di Dioniso ivi compresa la sua facoltà di trasformazione; il rito dionisiaco (la tragedia) opera la trasformazione che il mito fondante la figura di Dioniso garantisce se fatta sotto il segno del dio; donde il mito dionisiaco agisce al di fuori, o al di sopra della tragedia, e quindi non ne può essere contenuto, e il rito dionisiaco, se contenesse il mito dionisiaco, sarebbe fine a se stesso e perderebbe ogni valore strumentale.

La conclusione ovvia è: la tragedia è un rito dionisiaco, e in quanto tale opera nel segno di Dioniso; Dioniso è il dio della trasformazione; la tragedia è rito di trasformazione<sup>354</sup>.

La distinzione tra Dioniso “panellenico” e Dioniso “ateniese” viene precisata da Sabbatucci attraverso una contestualizzazione storica di quest’ultimo. Il Dioniso ateniese

è un Dioniso che potremmo chiamare convenzionalmente “orfico”, per dire “mistico” o per qualificarlo in un complesso religioso “salvifico”, in contrapposizione alla religione “etnica”. Ognuna di queste definizioni significa un particolare aspetto della questione: l’«orfico» denuncia la novità di questo Dioniso; il «mistico» ne denuncia la relazione con i «misteri» demetriaci; il «salvifico» ne denuncia la contrapponibilità al «politico», ovvero esprime la possibilità di desacralizzare un suo culto (la tragedia) al modo di Aristotele, come si è detto sopra, non verificandosi più la perfetta coincidenza tra politico e religioso propria delle religioni etniche.

Il nuovo Dioniso è utilizzato dalla soteriologia orfico-mistica (...). Dioniso, quale dio del passaggio o della trasformazione, opera innanzi tutto la «rottura» dello ordine costituito; le formazioni «orfiche», in quanto mistiche o tendenti al rifiuto del «mondano», cercano la «rottura» dell'ordine costituito nel quale identificano il «mondano» stesso; e quindi usano la «rottura» dionisiaca trasformandola da relativa (o temporanea: in vista di una restaurazione dell'ordine mondano) in assoluta (o permanente: in vista di una trasformazione della condizione umana)<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> *Ivi*, pp. 148-150.

<sup>354</sup> *Ivi*, pp. 150-151.

<sup>355</sup> *Ivi*, pp. 151-152.

Come già espresso nel *Saggio sul misticismo greco*, Sabbatucci ricorda dunque come in Atene si fosse realizzata una «religione mistico-salvifica che, tesa al superamento di *ogni* mondano, supera e supererà anche la *polis* democratica che pure le è congenita»<sup>356</sup>. Anche i fenomeni culturali che da tale nuova prospettiva religiosa furono originati diventarono «esportabili»: la tragedia e la democrazia diventano, dalla cultura ateniese in poi, degli universali, dei «prodotti autonomi operanti anche al di fuori di quelle realtà, o sopravvissuti ad esse»<sup>357</sup>.

La tragedia e la democrazia si originano dalle medesime istanze anti-genetiche che animarono il misticismo ateniese. Tragedia, democrazia e misticismo compongono quella che Sabbatucci definisce come «l'unità culturale ateniese»<sup>358</sup>. In qualità di ciò essi vanno storicizzati per comprendere l'importanza storico-religiosa di Atene in quanto polo anti-genetico. Approfondire questa tendenza anti-genetica interessa a Sabbatucci per due ordini di ragioni. Il primo motivo è d'ordine formale: l'aver ipotizzato l'esistenza di una tensione anti-genetica interna al misticismo greco (come egli ha mostrato nel *Saggio sul misticismo greco*) gli impone di esplorare i confini e le possibilità di applicazione di tale principio all'interno della cultura ateniese, per osservare se effettivamente tale tendenza caratterizzasse tutta la cultura di Atene e non solo alcuni suoi culti. L'altro motivo è di tipo storico: verificata la consistenza di un tale tratto della cultura greca si può successivamente impostare una ricerca tanto sulle sue origini, quanto sui suoi esiti. Ed è esattamente ciò che Sabbatucci farà nella seconda parte della ricerca.

La storicizzazione della triade “misticismo, democrazia, tragedia” si concentrerà da questo punto in avanti solo su quest'ultimo elemento: la tragedia, inquadrata storicamente non più solo come «rito di narrazione di miti» come finora era stato detto ma come «problematicizzazione rituale della conquista democratica»<sup>359</sup> e come «rito di vanificazione di miti»<sup>360</sup>.

Si tratta di tre definizioni che rappresentano l'una l'evoluzione dell'altra. Partendo infatti dal «rito di narrazione di miti» Sabbatucci inizialmente si concentra sul fatto che tale definizione, presa da Aristotele, fosse espressione di una istanza «logicizzante» insita nella composizione poetica:

---

<sup>356</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>359</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 167.

riprendiamo il discorso dalla definizione tecnica della tragedia data sopra a pag. 139: la tragedia è un rito di narrazione di miti. E riprendiamo il tentativo di collegare questa definizione con la funzione «logica» che Aristotele attribuisce alla tragedia. Ammettiamo con facilità la «logica» rinvenibile nel rito: un rito di reintegrazione come diremmo noi, o di «catarsi» come direbbe Aristotele. Ma il logos di cui parla Aristotele non è nella recitazione della tragedia: è nella composizione, ovvero proprio nel contenuto poetico, o, da un altro punto di vista, nella materia mitica elaborata dal poeta. È dunque *mythos* o *logos* questo contenuto?<sup>361</sup>.

Se di mito si tratta, quello esposto nella tragedia è «un mito snaturato, disfunzionale», in quanto non ha la funzione solita di fondare una realtà percepita come “data”. La tragedia ateniese infatti, e i miti che essa «logicizza» fondano invece una realtà “voluta”:

la tragedia fonda la realtà politico-sociale ateniese, che, a seconda delle capacità del poeta, viene colta e raffigurata come «voluta»: la conquista culturale che gli Ateniesi son chiamati a difendere, o a riconquistare alla coscienza, ogni volta che viene problematicizzata. E la tragedia è appunto la problematicizzazione rituale della conquista democratica, che, per essere rituale, contiene in sé o esprime addirittura i termini della «riconquista»; donde la problematicizzazione risulta una pura finzione scenica, e comunque non un mito in senso tecnico<sup>362</sup>.

La prova dell’attribuzione di un valore così profondamente politico alla composizione poetica risiede, secondo Sabbatucci, nel fatto che essa esisteva, che essa era stata composta, principalmente con l’obbiettivo di vincere l’agone teatrale:

il valore, e dunque la funzione di una tragedia, dipende non tanto dalla «composizione «poetica» in sé quanto dal giudizio del pubblico ateniese; e non dal gusto ateniese ma dal vero e proprio giudizio dato in una sola irripetibile occasione, o ripetibile soltanto dopo un anno, il concorso tragico che aveva luogo nella festa intitolata a Dioniso. Per renderci conto di ciò di cui stiamo parlando, e della difficoltà di ridurlo ai nostri schemi mentali, aggiungerò che questa validità o questa funzione, accertata dal giudizio pubblico, aveva istituzionalmente la durata di un anno. È come se passato l’anno si rimettesse tutto in questione. Si tratta di qualcosa che noi potremmo accostare proprio e soltanto facendo riferimento ad una pubblica funzione; per es. facendo riferimento alle cariche di governo che avevano, come la tragedia «in carica», la durata annua<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>363</sup> *Ivi*, pp. 157-158.

Sabbatucci illustra anche il *modo* in cui la tragedia problematizzava la conquista culturale della democrazia ateniese:

il problema, nella finzione tragica, è impostato come se non esistesse una soluzione ateniese in atto. Si tratta di una vicenda che diventa problema soltanto per essere priva della «soluzione ateniese». In ciò è una vicenda mitica: deve essere sottratta il più possibile alla attualità storica, perché la «soluzione tragica» differisca il più possibile dalla «soluzione ateniese». La «soluzione ateniese» la deve scoprire per antitesi lo spettatore, sia pure guidato sapientemente dal poeta. In questo *consensus* tra poeta e spettatore sta il successo della tragedia. Nei termini della tragedia il problema deve perciò restare senza soluzione. Ogni soluzione tragica è «tragica» per non essere una vera soluzione, anche quando ci sia il lieto fine<sup>364</sup>.

Un simile procedimento è osservabile proprio nel ciclo tebano, che non a caso è stato preso da Sabbatucci come *paradigma* della tragedia ateniese. A questo proposito – ossia sul perché egli abbia scelto proprio l'*Edipo re* come modello per una sua storicizzazione della tragedia – Sabbatucci ricorda come non sia *certo* che *tutte* le tragedie trattino della problematicità di un potere basato sul *genos*, eppure riconosce il valore che una simile ipotesi può avere per impostare future ricerche:

fino a questo punto, restando sulle generali, il meccanismo guadagnato con le considerazioni sul ciclo tebano in funzione tragica, sembra valido per ogni tragedia. Quando poi si precisa il problema nei termini del ciclo tebano (problema genetico, problema del potere, problema dinastico) antitetici alla cultura ateniese anti-gentilizia e anti-dinastica, così come noi abbiamo fatto a suo tempo, certamente diventa più difficile ridurre a quegli stessi termini ogni altra tragedia. Ma ciò non basta a farne un'obiezione.

Prima di tutto la scelta del modello «edipico» non è casuale. Noi ci siamo giunti per seguire Lévi-Strauss alla ricerca della più significativa formulazione greca di un problema genetico universale, e poi per relativizzare il problema stesso alla cultura ateniese che ha prodotto le tragedie «edipiche». Comunque, ricordiamo ancora una volta che le considerazioni di Aristotele sulla tragedia muovono dal particolare all'universale, a partire dall'*Edipo re*: l'adozione del modello edipico si fa per ciò quasi necessaria, e giustifica ogni riduzione ad esso di qualsiasi altra tragedia. In secondo luogo la riduzione al modello edipico è soltanto una prospettiva esegetica, e non una esegesi bell'e fatta. Ogni tragedia è di per sé qualcosa di contingente; di necessario (o istituzionale, come si è detto prima) c'è soltanto l'agone tragico. Neppure dal punto di vista formale è possibile l'equiparazione di tutte le tragedie che conosciamo; figuriamoci quando si guarda ai contenuti. Insomma, posta l'ipotesi del modello edipico (e del problema implicito) non è detto

---

<sup>364</sup> *Ivi*, p. 159.

che in ogni tragedia l'autore sia riuscito a seguirlo o abbia voluto seguirlo. Ma non è neppure detto che il distacco dal modello, quando esso sia riscontrato, inficci l'ipotesi [...].

Se si accetta questo punto di vista, ci si rende conto delle nuove possibilità di ricerca che si presentano all'esegesi delle singole tragedie<sup>365</sup>.

Da sottolineare, in questo brano, ancora una volta il riferimento a Lévi-Strauss, autore centrale nello sviluppo del pensiero sabbatucciano.

Sempre a proposito della logicizzazione del *mythos*, tale istanza non fu espressa dal mondo greco unicamente attraverso la tragedia; Sabbatucci ricorda anche altre espressioni culturali che nacquerò da questa esigenza: «il confronto con la mitologia condotto sotto il segno del *logos* è tecnicamente ciò che i Greci chiamavano logografia»<sup>366</sup>. Dalla logografia sappiamo che derivarono la storiografia e la filosofia: «anche lo storiografo e il filosofo han dovuto confrontarsi col mito? La risposta è tanto ovvia che forse non avremmo nemmeno dovuto formulare la domanda»<sup>367</sup>. Ma esse si svilupparono forse animate dall'esigenza di *eliminare* la cultura greca dall'influsso del *mythos*? L'aspetto interessante che Sabbatucci osserva a questo proposito è invece proprio la non esclusività tra istanza logicizzante alla base della “logografia-filosofia-storiografia” e *mythos*:

notiamo come né la storiografia, né la filosofia hanno eliminato il mito dalla cultura greca. La loro «logicizzazione» di miti non equivale a «demitizzazione», ma equivale a trasformazione del *mythos* in *logos*, o di qualcosa che formalmente era *mythos* in qualcosa che formalmente era *logos*. Equivale, se vogliamo, a dare una «forma» (logica) a ciò che nel mito s'intendeva come contenuto (logicamente) «informale». E questo non è propriamente un «demitizzare», ma è appunto un «confrontarsi» con la mitologia<sup>368</sup>.

### **Il *logos* ionico e la *politeia* ateniese: dalla logografia alla storiografia**

Il rapporto tra *mythos* e logografia viene approfondito da Sabbatucci, riprendendo il tema di quella che abbiamo definito una non-esclusività, sul piano sostanziale, tra il *mythos* alla base della religione tradizionale greca e del *logos* dei logografi.

---

<sup>365</sup> *Ivi*, pp. 160-161.

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>367</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>368</sup> *Ivi*, p. 169.

Per argomentare questa posizione, Sabbatucci critica innanzitutto i fondamenti storici<sup>369</sup> di quella polarizzazione netta, espressa tradizionalmente dalla storia della filosofia, tra “pensiero positivo” dei logografi e “irrazionalismo mitico”. Tutto parte dall’osservazione lessicale sul significato del termine *logos*, che significa sia “discorso, prosa”, sia “ragione”:

questo *logos*-ragione viene assunto con troppa facilità dagli storici della filosofia come un metastorico «pensiero positivo» che emerge nella cultura greca, a partire dalla speculazione ionica, in contrapposizione all’«irrazionalismo mitico». Quando se ne è tentata la storicizzazione ci si è accorti comunque che: quel «pensiero positivo» non è poi tanto più razionale del preesistente «irrazionalismo mitico»; è un pensiero che non «demitizza» ma «logicizza» i miti preesistenti; emerge non in funzione critica dei miti, bensì in funzione critica di un assetto politico-sociale orientato da quei miti; emerge dunque come un prodotto di rivolgimenti politico-sociali, e precisamente di quei rivolgimenti che han messo fine alla monarchia. Non ci si è accorti, però, che la nostra contrapposizione tra «pensiero positivo» e «irrazionalismo mitico» ricalca acriticamente la contrapposizione greca *logos/mythos*, e che dunque la relativizzazione del «pensiero positivo» a certe contingenze storiche non è completa se non si relativizza alla stessa maniera anche ciò che chiamiamo «irrazionalismo mitico»<sup>370</sup>.

La contestualizzazione storica della logografia è svolta a partire da Mileto. La scelta della città è motivata dal fatto che la tradizione storica la indica come luogo in cui per la prima volta sono apparse istanze riconducibili al *logos*:

Mileto è la città di un Cadmo a cui la tradizione attribuiva il primo componimento in prosa. Mileto è l’oggetto stesso di questo primo *logos*-prosa, che si intitolava appunto *La fondazione di Mileto*. Siamo verso la metà del sesto secolo a.C. Presso a poco a quest’epoca nasce la «scuola di Mileto», ossia la filosofia ionica, ossia il primo *logos*-ragione, ad opera del milesio Talete. Mileto è un riferimento orientativo anche per la cultura ateniese, come abbiamo visto nel capitolo precedente<sup>371</sup>: è un termine di paragone che l’ateniese Frinico assume per il confronto tra Atene e Persia<sup>372</sup>.

Nella storia di Mileto, la “nascita” del *logos* si lega ad un rapporto conflittuale con l’istituto monarchico:

---

<sup>369</sup> Per farlo egli fa riferimento alla ricerca di Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique* (Paris: Maspero, 1965).

<sup>370</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., pp. 173-174.

<sup>371</sup> Qui Sabbatucci si riferisce a *Il mito, il rito e la storia*, pp. 161-163.

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 174.



il *logos* milesio, sia quello «filosofico» (*logos*-ragione) e sia quello «storico-narrativo» (*logos*-prosa), emerge come prodotto dei rivolgimenti politico-sociali che si configurano storicamente con l'eliminazione dell'assetto monarchico, e con le conseguenze di questa eliminazione. La monarchia viene eliminata a Mileto nell'VIII secolo a.C.: l'ultima dinastia regnante fu quella dei Nelidi. Ma ai fini della nostra ricerca, notiamo che la svalutazione del *genos* regnante non ha portato con sé una formulazione anti-gentilizia in assoluto: il governo della città è e resta aristocratico a partire dall'VIII secolo sino alla perdita dell'indipendenza (conquista di Mileto da parte dei Lidi: VI secolo). Ai Lidi subentrano nel 546 i Persiani, i quali impongono alla città la tirannia di Istieo, un milesio legato a Dario. Ora vediamo che proprio la perdita dell'indipendenza porta Mileto ad una reale rottura con la tradizione (gentilizia), e la rottura è segnata dalla comparsa del *logos*. La nuova via di Mileto dura poco più di mezzo secolo: il tempo necessario per esprimersi mediante la «logografia», la «filosofia», e prendere così coscienza della propria nuova identità culturale, staccata dalla secolare tradizione dinastico-gentilizia e inadattabile alla situazione di sudditanza al Gran Re. È in tal modo che giunge a organizzare la rivolta ionica: l'impresa fallisce e Mileto, dopo una resistenza di due anni, soccombe ai Persiani (494 a.C.). C'è da riflettere su Mileto: sul *logos* che scaturisce in sostituzione degli ideali gentilizi, piuttosto che contro di essi (ovvero: gli ideali gentilizi decadono per cause esterne e non per una rivolta interna); sulla possibilità di confrontare l'unità culturale milesia a-gentilizia con l'unità culturale ateniese anti-gentilizia; sulle concordanze cronologiche delle due formazioni culturali, diverse ma affini agli effetti di una svalutazione del *genos*<sup>373</sup>.

Anche in Atene, come a Mileto, «l'eliminazione della monarchia potrebbe essere avvenuta [...] nel corso del VIII secolo o alla fine del secolo precedente»<sup>374</sup>. Dopo la monarchia «segue, in entrambe le città, un assetto gentilizio, ovvero un ordinamento politico fondato sui *gene*»<sup>375</sup>. Secondo lo studioso, proprio a tale orientamento sarebbe storicamente riconducibile quell'«irrazionalismo mitico» che precedentemente abbiamo visto contrapposto al «pensiero positivo» ionico. È in questo quadro che la contrapposizione *mythos/logos* diventa non più solo un'alternativa teorica tra due ambiti della cultura greca, ma rappresenta ora una contrapposizione tra due diversi modi di pensare quella cultura, concretamente osservabile nei fatti storici greci.

È chiaro che con la nostra relativizzazione, che completa e giustifica la relativizzazione altrui, non ha più senso parlare di «irrazionalismo mitico»: dovremmo dire semplicemente «mitico»; o, in contrapposizione al «pensiero positivo» che relativizzato alle realtà culturali greche diventa più propriamente *logos*,

---

<sup>373</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>374</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>375</sup> *Ibidem*.

diremmo, anche stavolta più propriamente *mythos*<sup>376</sup>. È ancora un ricalcare la contrapposizione greca *mythos/logos*, ma adesso lo facciamo consapevolmente. E questa consapevolezza ci permette un ulteriore passo in avanti: il *logos* non è sorto in alternativa ad un generico *mythos* ma si è imposto in alternativa a quel particolare *mythos* che sosteneva l'assetto gentilizio. Certamente si dovrebbe dire: i *logoi* sono sorti in alternativa ai *mythoi* gentilizi<sup>377</sup>.

Nel brano precedente, Sabbatucci nota come non si desse un *mythos* scisso da una precisa visione della politica, cioè dall'assetto gentilizio. In tale ottica storico-antropologico-politica, il sorgere del *logos* si accompagna, pertanto, all'avvento tanto di un nuovo modo di intendere il rapporto col potere e a una nuova prospettiva antropologica e antropogonica.

Stabilita la natura del *logos* rispetto al *mythos*, come espressione di una diversa concezione politica rispetto a quella legata al *genos*, Sabbatucci nota come i due principali centri associabili a posizioni anti-genetiche, vissero nella loro storia traiettorie differenti:

Mileto giunge alla sua massima espansione con il governo aristocratico: la stabilità dell'ordinamento gentilizio le permette la costruzione di un impero. Atene, già all'inizio del 6° secolo (periodo della massima espansione di Mileto), si volge non all'esterno come la città ionica, ma all'interno: non alla edificazione di un impero ma alla edificazione della *polis* (democratica). Il problema milesio non è Mileto, ma il mondo o la posizione di Mileto nel mondo; donde l'assetto politico di Mileto (gentilizio) non costituiva un problema; il «problema del potere» non aveva per oggetto Mileto, ma faceva di Mileto il soggetto e poneva come oggetto il mondo; la lotta per il potere non era all'interno tra i *gene* della città, ma all'esterno tra un *genos* ionico e i *gene* asiatici.

Se volessimo ridurre il discorso alla problematicizzazione del *mythos*, diremmo: Mileto metteva in discussione i miti che stabilivano l'attuale assetto del mondo, mentre per Atene quegli stessi miti potevano andar bene, purché non pretendessero di definire l'assetto interno della città<sup>378</sup>.

La diversa tendenza di Mileto ed Atene viene esemplificata da Sabbatucci comparando personaggi illustri delle due città. La prima coppia ad essere confrontata è il milesio Talete e l'ateniese Solone, personaggi scelti in quanto contemporanei e in quanto assimilati dalla stessa tradizione greca, che li include nel famoso elenco dei “sette sapienti”:

---

<sup>376</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>377</sup> *Ibidem*.

<sup>378</sup> *Ivi*, p. 177.

Talete rappresenta la tendenza milesia «espansionistica» volta all'esterno; donde l'oggetto della sua azione è la costituzione della natura (*physis*). Solone rappresenta la tendenza ateniese «politica» o volta all'interno; donde l'oggetto della sua azione è la nuova «costituzione» (*politeia*) di Atene. Talete porta a livello cosmico il *logos*, il linguaggio discorsivo (o «politico»), e pertanto scrive, se mai ha scritto, in prosa; comunque fonda la scuola ionica che si esprimerà in prosa. Solone porta a livello politico il linguaggio aulico («cosmico») e pertanto scrive in versi<sup>379</sup>.

Le posizioni rinvianti al *logos* che si riscontrano in Talete e Solone non risultano tuttavia essere completamente scevre dal «condizionamento genetico»<sup>380</sup>.

per il perfezionamento di Talete e di Solone, in vista dell'eliminazione di ogni «condizionamento genetico», si dovrà giungere rispettivamente al milesio Anassimene e all'ateniese Clistene. Anassimene e Clistene sono contemporanei: il primo nasce nel 560 e il secondo nel 565 a. C. Con Anassimene la *physis* perde ogni connotazione antropomorfa.

[...]

Con Clistene le *phylai* perdono ogni connotazione genetica e divengono distretti territoriali<sup>381</sup>.

Nel periodo che tuttavia intercorre tra la comparsa filosofica e politica di Anassimene e Clistene, ossia quello delle due tirannidi di Istieo e Pisistrato, Mileto ed Atene appaiono come «due mondi culturali nettamente separati tra loro»<sup>382</sup>:

non c'è comunicazione né possibilità di comunicazione. Anzi, dal punto di vista ateniese, la possibilità di comunicazione può essere intesa addirittura come un rischio; e con questa prospettiva si arriva sino a Clistene che, come si è detto, secondo Erodoto avrebbe realizzato la sua riforma in «disprezzo» agli Ionii, o per differenziare al massimo gli Ateniesi dagli Ionii. A nostro modo, potremmo intendere la differenziazione come l'affermazione della *politeia* (cultura) contro la *physis* (natura) ionica<sup>383</sup>.

Questi due mondi vennero tuttavia in contatto: nel 460 a. C. l'arrivo di Anassagora in Atene segna «l'ingresso del *logos* ionico nel mondo culturale ateniese»<sup>384</sup>. Questo avvicinamento, osserva lo studioso, venne reso possibile dai rivolgimenti politici (in particolar modo la vittoria nella battaglia di Micalo del 479) che portarono alla creazione della Lega Delio-Attica. Le

---

<sup>379</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

<sup>381</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>382</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> *Ivi*, pp. 181-182.

vicende di Anassagora si legano a quelle di Pericle - «la tradizione fa di Anassagora un maestro di Pericle, ed in effetti le sue fortune in Atene durarono quanto quelle di Pericle»<sup>385</sup>, ma questo connubio tra *logos* ionico e *politeia* ateniese non durerà: Pericle viene esautorato da quell'opposizione interna che, per Sabbatucci, nacque dall'atteggiamento contraddittorio della politica periclea, «“democratico” ed “imperialista” ad un tempo»<sup>386</sup>; due anni prima dell'esilio pericleo del 430, Anassagora «accusato d'empietà (ossia rifiutato come diverso da sé dalla *politeia* ateniese) era stato costretto a fuggire da Atene»<sup>387</sup>.

Nonostante la “cacciata” di Anassagora, il *logos* continuò a svilupparsi in Atene, creando una «logografia» ateniese. Proprio a questo proposito, Sabbatucci si sofferma sulla differenza tra il *logos* ateniese e il *logos* ionico:

a scuola m'insegnarono a non confondere i «logografi» ionici, ossia gli «storici» anteriori ad Erodoto, con i «logografi» ateniesi, ossia gli autori di discorsi giudiziari; ma adesso ritengo che un po' di confusione non faccia male, almeno a partire da una realtà comune agli uni e agli altri: la prosa letteraria. [...]

l'eloquenza diventerà letteraria in Atene soltanto dopo Pericle. Prima di Pericle, o meglio all'epoca di Pericle, si realizza soltanto la possibilità che si scriva in prosa: dunque né le doti naturali degli Ateniesi né le loro particolari condizioni politiche sarebbero bastate a produrre l'eloquenza letteraria.

Ancora un vecchio insegnamento: l'eloquenza diventa letteraria in Atene con l'introduzione della retorica, e la retorica non arriva dalla Ionia ma arriva dalla Sicilia. Dunque si tratterebbe di una «prosa scritta» che non procede dal *logos* ionico?<sup>388</sup>.

A questo punto Sabbatucci mostra come storicamente sia possibile ricollegare lo sviluppo della retorica in Sicilia, all'attività in quella terra di un grande «logografo» ionico, Protagora. «Protagora fu un altro protetto di Pericle che lo designò come legislatore della colonia panellenica di Turi»<sup>389</sup>, «il *logos* ionico giungeva in Sicilia all'epoca in cui avrebbe operato il più o meno leggendario Corace, ossia colui a cui la tradizione siceliota attribuiva la prima teorizzazione retorica»<sup>390</sup>.

---

<sup>385</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>386</sup> *Ibidem*.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

<sup>388</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>389</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

La distinzione – richiamata da Sabbatucci nel brano precedente – tra la “logografia ateniese”, che si esplicava nell’ambito giudiziario, e la “logografia ionica” nel senso di “storiografia anteriore ad Erodoto” viene messa in crisi nel momento in cui Sabbatucci mostra la poliedricità del personaggio Protagora:

come lo classificherebbero se dovessimo costringerlo nei consueti schemi classificatori? Fu certamente un filosofo e un prodotto della scuola ionica; ma fu un prodotto degenerare in quanto volse la sua attenzione dalla natura (*physis*) alla cultura (*nomos*), dal mondo all'uomo. E forse non sarebbe neanche il caso di dire «degenerare»: la scuola ionica aveva distinto il mondo dall'uomo, e Protagora non fa che seguire questa distinzione. Fu certamente un sofista, anzi è il primo che, secondo Platone, si fregiò di questo titolo; ma che differenza c'è tra il «naturalista» ionico e il «sofista»? L'interesse antropologico, diremmo se dobbiamo guardare a Protagora come al prototipo dei sofisti; l'interesse antropologico che sopravanza e annulla l'interesse cosmologico. Ma fu anche un retore? Certamente: fu maestro di retorica e di eristica; insegnò come si parla (o si scrive) e come si disputa; insegnò anche la retorica giudiziaria, tanto da vantarsi di «rendere più forte la causa più debole». Giunse al punto di porre lo stesso *logos* come oggetto del *logos*: viene considerato il padre della grammatica. Ma fu anche uno storico? Ecco, come «padre della storia» Protagora scompare, e compare al suo posto un altro prosatore ionico, Erodoto<sup>391</sup>.

---

<sup>391</sup> *Ibidem*.

## Il *logos* ateniese: storiografia e filosofia

Allo stesso modo in cui Erodoto, «nato ionico, è *diventato ateniese*»<sup>392</sup>, anche la sua produzione, i suoi *logoi*, appaiono a Sabbatucci come un “prodotto” autenticamente ateniese: egli – osserva lo studioso – non fu considerato come uno dei logografi ionici, ma come il primo storiografo. L’adesione alla cultura ateniese di Erodoto fu l’elemento che lo differenziò da Protagora:

entrambi protetti da Pericle, entrambi attratti nell'orbita ateniese, il primo imbocca la via all'interno (verso la *politeia*, verso la *demokratia*), mentre il secondo prosegue nella via all'esterno (verso l'antropologico, verso l'*anthropos* superordinato al *polites*); e così accade che Atene, mentre tramanderà come cosa sua l'*historia* di Erodoto, finirà per bruciare pubblicamente gli scritti di Protagora.

Questo tipo di discriminazione può essere validamente continuato per la differenziazione di Protagora (e della sofistica) «non-ateniese» dalla filosofia prodotta dagli ateniesi Socrate-Platone e Aristotele [...]

la logografia è un prodotto culturale milesio e poi genericamente greco, mentre l'*historia* è un prodotto culturale ateniese. Constatiamo che lo stacco effettivo di Erodoto dagli altri logografi è che egli scrive in funzione di Atene, del cosmo democratico ateniese. Anche se non sempre consapevolmente, egli è condizionato dalla rivoluzione culturale ateniese in senso democratico e anti-genetico. È nota la parzialità di Erodoto in favore di Atene, ma ciò che soprattutto o esclusivamente diventa indicativo al riguardo è l'oggetto ultimo della ricerca di Erodoto: la battaglia di Platea.

Il simbolo Platea a cui, in tale funzione, abbiamo fatto ricorso quando si parlava della tragediografia, torna a riproporsi adesso che parliamo di storiografia. Il simbolo Platea sta a significare, come dicemmo a suo luogo, la vittoria della rivoluzione anti-genetica, che associava Ateniesi e Spartani e dissociava dalla nuova grecità i Tebani cacciandoli tra le braccia del resto del mondo, o più precisamente dei Persiani e del loro cosmo dinastico. Il passo successivo per l'affermazione «storiografica» di un cosmo ateniese, e per il definitivo distacco della *historia* dalla logografia ionica, sarà compiuto da Tuciddide<sup>393</sup>.

Tuciddide, osserva Sabbatucci, è *nato* ateniese, «non scrive in dialetto ionico, la lingua della prosa o del *logos*, ma si sforza di scrivere in ateniese (e lo sforzo si sente!)»<sup>394</sup>. L'*historia* – nota lo studioso – era stata inaugurata da Erodoto, il cui problema fondamentale fu distinguere attraverso la propria ricerca i Greci dal resto del mondo ordinato geneticamente. Tuciddide si muove nei guadagni ottenuti dal suo predecessore, per distinguere, all'interno del “settore anti-genetico”, gli ateniesi dagli spartani:

---

<sup>392</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

e così come la greccità indicata da Erodoto s'identificava con la cultura ateniese e spartana, l'Atene indicata da Tucidide s'identifica con la sua soluzione politica, la *demokratia*, e si scontra con Sparta in quanto portatrice di una soluzione politica diversa. Rivalità? Senza dubbio: le soluzioni politiche sono diverse, ma unica è la problematicizzazione del *genos*<sup>395</sup>.

Sabbatucci in Tucidide nota quella istanza «logicizzante» rispetto al mito che si è osservata anche nella tragedia, e che tuttavia ha continuato ad esprimersi in versi. L'uso della prosa, in Tucidide, è visto come una *scelta* dallo studioso, che si sofferma sia sugli elementi in comune che sulle differenze di queste due espressioni culturali riconducibili alla visione politica della *politeia* ateniese:

Tucidide ha *scelto* di continuare Erodoto invece di continuare i grandi tragici ateniesi, e sia pure facendo diventare ateniese la lingua (ionica) di Erodoto; ma in ciò egli si è anche posto contro il genere tragedia o in concorrenza con esso. Non stiamo inventando niente; ci resta una testimonianza di questa concorrenza: il noto dialogo tra i Melii e gli ambasciatori ateniesi (5, 84-111), che viene considerato come un vero e proprio dramma breve, e, da alcuni, addirittura una composizione recitabile autonoma dal resto dell'opera, nella quale sarebbe stata inserita in un secondo tempo o dallo stesso Tucidide o da un suo editore. Ora, questo saggio di «tragedia» significa sostanzialmente due cose: Tucidide avrebbe continuato la tragediografia ateniese se questa avesse imboccato a suo tempo la strada indicata da Frinico e da Eschilo con le tragedie «storiche»; comunque l'avrebbe perfezionata, nella via della logicizzazione, sostituendo il verso con la prosa. Ma la tragediografia ha imboccato un'altra strada e dunque Tucidide preferisce continuare e perfezionare Erodoto<sup>396</sup>.

Questo confronto è approfondito da Sabbatucci leggendo la premessa metodologica alla *Guerra del Peloponneso* come una «dichiarazione di concorrenza con la poesia tragica»<sup>397</sup>:

«Forse la mancanza di miti (*to me mythodes*) farà sembrare noiosa la lettura (letteralmente l'ascolto); ma a me basta che la si giudichi utile da parte di chi vorrà sapere la verità (*to saphes*) dei fatti accaduti e di quelli che eventualmente accadranno in modo simile, per quanto di umano c'è in essi (*kata to anthropinon*). La mia è una composizione che va giudicata (letteralmente: ascoltata) ai fini di un acquisto perenne (*ktema es aiei*) e non in vista d'un premio di circostanza (*agonisma es to parachrema*)» (1, 22, 4)<sup>398</sup>.

---

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>396</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>398</sup> *Ibidem*.

Da questo brano, Sabbatucci trae cinque osservazioni:

1) l'opera tucididea è caratterizzata dalla mancanza di miti, in contrapposizione alla tragedia che opera esclusivamente su miti: «è una contrapposizione facile e generica, tanto che la si può riguardare, ed è stata riguardata, senza implicarvi la tragedia, ma in riferimento agli storici anteriori, e allo stesso Erodoto»<sup>399</sup>

2) La contrapposizione tucididea non è più tra *mythos* e *logos*, ma *mythos* e *saphes*: non vi è possibilità di logicizzare il mito, ma si deve rifiutare il mito come menzogna e riferire soltanto la “verità” (ossia il fatto accertato, il *saphes*).

3) Per Tucidide la narrazione storiografica non segue solo il criterio di verità, ma anche quello di utilità. Per spiegare questo punto, Sabbatucci utilizza la dialettica, d'uso comune, tra “utile” e “dilettevole”, cioè tra azioni che definiremmo “produttive” e “improduttive”:

la storia delle religioni ci insegna a distinguere tra un tempo profano, destinato alle azioni “utili”, e un tempo sacro, destinato alla non-azione, o all'azione irrelativa (rituale) e dunque “non-utile”. È questa una descrizione sommaria della festa, intesa come una parentesi nel divenire storico o un suo arresto temporaneo: ora non dimentichiamo che le tragedie venivano rappresentate soltanto in occasione di feste dunque potevano non essere “utili” (anzi *dovevano* non essere “utili”)<sup>400</sup>.

4) Tucidide usa una esemplarità a fondamento antropologico (*kata to anthropinon*), e ciò è comprensibile solo se si prende la tragedia come opposto della sua storiografia, la quale invece utilizzava solo esempi mitici.

5) La storiografia come “possesso e conquista eterni” è comparata alla natura effimera dell'*agonisma*, il premio che veniva dato ai vincitori dell'agone tragico.

Il valore del confronto che Tucidide compie tra la sua opera e la tragedia sta nel fatto che esso non è espressione della soggettività dello storico, ma di una precisa temperie culturale ateniese che l'analisi sabbatucciana ha fatto emergere:

il confronto che Tucidide fa tra se stesso, «storico», e il poeta tragico è pertinente, in quanto sia lo storico che il tragico partecipano alla edificazione della nuova cultura ateniese. Nell'ambito di *questa* cultura si fa

---

<sup>399</sup> *Ibidem*.

<sup>400</sup> *Ivi*, pp. 190-191.



possibile *questo* confronto, inimmaginabile nella *nostra* cultura. Insomma, non si tratta di un *exploit* tucidideo da considerare soggettivo, ma si tratta del segno di una situazione obbiettiva<sup>401</sup>.

La logografia ionica intesa come «riduzione ad un linguaggio prosastico di qualcosa che prima sembrava irriducibile»<sup>402</sup> è l'ambito da cui si può osservare, secondo Sabbatucci, la nascita non solo dell'*historia* quanto anche della *philosophia* «quale prodotto culturale specifico dell'Atene cronologicamente delimitata dai secoli V e IV a. C.»<sup>403</sup>. Lo studioso si concentra su un passo del *Fedone*<sup>404</sup>, indicato come «supporto concreto alla nostra astratta formulazione di un passaggio dalla *logografia ionica* alla filosofia ateniese, o più precisamente di una filosofia ateniese in fieri a partire dal dato logografico (ionico)»<sup>405</sup>.

In questo passo uno degli amici e discepoli di Socrate, Cebete, chiede al maestro come mai durante la sua prigionia si fosse cimentato nella composizione di *poiemata*, di opere in versi (per la precisione: alcune favole di Esopo trasposte in versi ed un inno ad Apollo). Socrate risponde raccontando come, durante un sogno, gli fosse apparsa l'esplicita ma generica richiesta di comporre delle *mousikai*. Sulle prime – osserva Sabbatucci – Socrate intese quel *mousike* come un invito a continuare a fare filosofia, essendo questa «la *mousiké* più elevata». In un secondo momento tuttavia, scelse di cimentarsi in veri e propri componimenti poetico-musicali, nell'eventualità che la *mousiké* a cui alludeva il sogno fosse la *mousiké* in senso letterale.

L'analisi di Sabbatucci su questo passo del *Fedone* si concentra sia sui diversi personaggi che partecipano al dialogo (e sui valori che essi incarnano), sia sul senso dei termini utilizzati. Ad esempio, per cominciare la lettura del passo, lo studioso si sofferma su come Platone chiami le favole esopiche: ora *mythoi* ora *logoi*. Ciò, a suo avviso, non avviene a caso: per indicare lo stesso oggetto, fa usare a Socrate *mythos* e a Cebete *logos*. Come interpretare questa differenza?

Evidentemente ci troviamo a dover constatare due diversi livelli d'esperienza: quello di Cebete (il comune o, per dirlo alla greca, il *demotikos*) e quello di Socrate che appare superordinato (o astratto o assoluto) rispetto al «demotico».

A livello «demotico», *mousiké* significa poesia, *mythos* componimento in versi, e *logos* prosa. A livello «socratico» *mousiké* significa filosofia, *mythos* è un altro modo (rispetto al *logos*) per esprimere un *noema*,

---

<sup>401</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>402</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> PLATONE, *Fedone*, 60c-61b.

<sup>405</sup> SABBATUCCI, *Il rito, il mito*, (cit.), p. 199.

e *logos* è il discorso filosofico concettuale Socrate contrappone concettualmente, ovvero guardando al contenuto e non alla forma, il *mythos* al *logos*; dal che deriva la vanificazione del sistema *mythos/logos* = poesia/prosa; ma non deriva la vanificazione del mito stesso (o la sua eliminazione mediante il *logos*) in quanto il mito viene considerato per la sua capacità di dire in altro modo ciò che il filosofo» esprimerebbe col *logos-noema*. Notiamo due cose: l'alternativa espressiva poesia/prosa viene sostituita dall'alternativa espressiva raccontare/discorrere (o favoleggiare/ragionare); si pongono i presupposti per una giustificazione del mito come allegoria che tanta fortuna avrà nel mondo antico, fino ad arrivare ai nostri giorni<sup>406</sup>.

Quando Socrate, «per “scrupolo religioso”»<sup>407</sup>, accoglie la lettura demotica della *mousiké* e compone in versi «in realtà rinuncia a sé stesso: rinuncia al suo livello d'esperienza e si pone al livello d'esperienza comune»<sup>408</sup>. Lo ha fatto su ingiunzione del sogno, agendo – sottolinea Sabbatucci – come un posseduto, un ἐνθουσιαστικός:

tutto il contrario di quel *daimon*-coscienza che per l'innanzi l'aveva sempre costretto ad essere se stesso e a non rinnegare il suo modo d'essere neppure di fronte ai giudici che, per quel modo d'essere, l'avrebbero condannato a morte<sup>409</sup>.

L'episodio si conclude con una sorta di “rinsavimento” di Socrate: il *daimon* riprende il sopravvento, Socrate riconosce di non poter essere un *mythologikos*: riconosce cioè di essere «incapace di fare *mythoi* in senso demotico»<sup>410</sup>.

Sabbatucci riflette sul valore dei due elementi centrali presenti nel brano, il *mythos* e la distinzione prosa/poesia:

il brano del Fedone che abbiamo preso in esame, ha un senso soltanto se relativizzato ad una determinata unità culturale a cui ci rinviano due nozioni fondamentali: 1) il concetto di genere letterario in generale, ma qui in particolare la relazione alternativa tra prosastico-logico e poetico-mitico; 2) il concetto del poetare come di un attingere ad una mitologia potenziale, da rendere attuale mediante *poiemata* (potremmo dire: una mitologia da «praticare»).

Nei confronti della prima nozione la posizione di Socrate è la seguente: impossibilità di scrivere non trovando il genere letterario in cui calarsi, contro la necessità di scrivere per poter continuare a «parlare»

---

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

<sup>408</sup> *Ibidem*.

<sup>409</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

anche dopo la imminente morte. È in fondo proprio l'imminenza della morte che pone la questione in termini drammatici o alienanti, e alienanti al punto che persino Socrate rischia di farsi diverso da sé. O, naturalmente, è Platone che se la pone sviluppando il tema della morte di Socrate. Nei confronti della seconda nozione, la posizione di Socrate è quella di uno che non abbia «pratica» di mitologia, e perciò si rivolga alla favola esopica come a ciò che più assomiglia alla mitologia ma che la tradizione ha già distinto dalla vera mitologia<sup>411</sup>.

Lo studioso si domanda, a questo punto: come interpretare, dalla nostra prospettiva storica, questa opposizione tra *mythos*-poesia e *logos*-prosa? Quali conclusioni lascia intravedere questa distinzione se la accostiamo alla nostra concezione di mito? Qual è la “nostra” accezione di mito?

Sabbatucci enuclea le accezioni “negative” e “positive” di mito utilizzate nel linguaggio comune, sia nel linguaggio scientifico:

Quanto alle nostre accezioni di mito, dovremo tenerle presenti tutte: sia le positive che le negative. Le negative sono riducibili a due, ed entrambe rilevabili nell'uso corrente e senza un reale approfondimento scientifico: mito contrapposto alle verità d'ordine storico (principalmente), e mito contrapposto alle verità d'ordine logico (subordinatamente). Le nostre accezioni negative del mito, dunque, non sono obbiettivamente tali, ma più che definire il mito (e perciò anche il mito greco) definiscono la nostra cultura come una cultura che rifiuta tendenzialmente i miti. Neppure le accezioni positive, d'altro canto, potrebbero essere considerate obbiettivamente tali; più che positive dovrebbero dirsi «neutre», in quanto ricavate scientificamente dalle ricerche sul prodotto culturale mito, senza implicazioni di carattere critico-etico. E se sono positive lo sono nel senso che permettono di considerare il mito in funzione edificante e ordinatrice della cultura in cui esso opera. In tal senso diventano positive, o più precisamente funzionali, le accezioni del mito come fenomeno religioso e come strumento di comunicazione (ossia fenomeno «linguistico»). Per limiti espositivi, e ai fini del nostro discorso immediato sul brano del *Fedone* che ne ha dato l'avvio, il mito, in quanto fenomeno religioso, sarà qui considerato alla luce della dialettica sacro/profano: un racconto «sacro» che si distingue, come tale, dai racconti «profani». In quanto fenomeno linguistico, il mito sarà considerato come un «metalinguaggio» in contrapposizione al linguaggio usuale. Dico «metalinguaggio» non senso tecnico, ossia non secondo la definizione della logica formale quando denota il linguaggio con cui si opera su un linguaggio-oggetto<sup>412</sup>.

Per quanto riguarda il mito come “contrapposto alle verità d'ordine storico”, secondo Sabbatucci tale distinzione, centrale nell'attuale percezione occidentale del mito, «sembra

---

<sup>411</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>412</sup> *Ivi*, pp. 203-204.

corrispondere alla scelta della prosa da parte della storiografia greca, mentre il “metastorico” veniva espresso in versi»<sup>413</sup>. Per quanto riguarda la distinzione, invece, tra mito e “verità d’ordine logico”, anche in questo caso avrebbe influito la distinzione, elaborata nel mondo greco, tra versi e prosa, ma si tratterebbe di un’influenza solo parziale secondo lo studioso:

la contrapposizione di mito a verità d'ordine logico, diventa parzialmente contrapposizione tra versi e prosa. Parzialmente perché lo stesso Socrate, sia pure in un momento critico e soltanto per quel momento, appare indeciso tra le due forme espressive. Né c’è prima di lui una indicazione tradizionale al riguardo: mentre la storiografia ha già scelto la prosa, la filosofia ha ancora una duplice possibilità, e la scelta dell’una forma o dell’altra è ancora oggettivamente giustificabile; per es. a questo modo: se ciò che dice ora il «filosofo» si deve distinguere da ciò che prima diceva il «poeta», è necessario usare la prosa come forma espressiva distinta dalla poetica; o, con risultati opposti, se il «filosofo» deve sostituire il «poeta» nella formulazione di verità, è necessario che usi gli stessi strumenti espressivi del «poeta»; nel quale ultimo caso si propone un «metalogo» poetico superordinato rispetto al semplice «ragionamento», formulato nella lingua prosastica quotidiana<sup>414</sup>.

A questo punto Sabbatucci porta il suo ragionamento storicizzante alle estreme conseguenze, facendo di fatto coincidere la filosofia con Socrate-Platone-Aristotele:

tutto ciò va compreso, naturalmente, non a partire da una filosofia che esiste di per sé e va solo cercando un modo d’esprimersi. Come, dicendo «la storiografia ha già scelto la prosa», intendevamo dire [...]: *l’historia* nasce con Erodoto e Tuciddide i quali hanno scelto la prosa, senza peraltro confondere la loro produzione con quella dei prosatori anteriori; così, dicendo che «la filosofia ha ancora una duplice possibilità», intendo dire che stiamo cogliendo sul nascere ciò che soltanto a cominciare da Socrate-Platone possiamo chiamare *philosophia*; e intendo dire che in questa fase, quando la *philosophia* è ancora *in fieri*, non ci sono precedenti sicuri a cui riallacciarsi: i «presocratici», che non sono stati chiamati a caso in tal modo e comunque non per motivi cronologici, hanno scritto tanto in prosa che in versi<sup>415</sup>.

Considerando i presocratici, Sabbatucci propone nuovamente come chiave di lettura, l’opposizione tra prosa e poesia e tra le visioni del mondo ad esse collegate:

va aggiunto che la scelta dell’una o dell’altra forma da parte dei «presocratici» dovrebbe essere indicativa anche ai fini della ricostruzione del loro pensiero. Il fatto che un Eraclito abbia scelto la prosa e un

---

<sup>413</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>414</sup> *Ibidem*.

<sup>415</sup> *Ibidem*.

Parmenide il verso non pone soltanto la questione della contrapposibilità dei rispettivi generi letterari, ma pone anche la questione della contrapposibilità delle loro filosofie, che la tradizione, del resto, ha puntualmente contrapposte. Eraclito che muove dal «divenire», avversa i poeti come menzogneri, e usa la prosa similmente agli «storici» il cui oggetto è appunto il divenire storico; Parmenide che muove dall'«essere», avversa gli «storici» i quali guarderebbero soltanto all'apparenza, e trova pertanto più congeniali i poeti ispirati da una realtà trascendente, donde scrive in versi<sup>416</sup>.

Tale opposizione sarà risolta dal profilo originale del “prodotto culturale filosofia” elaborato da Socrate-Platone:

toccherà alla nascente filosofia, toccherà a Socrate-Platone conciliare le due forme espressive nonché le due opposte posizioni: il relativismo «logico» e l'assolutismo «mitico», il ragionamento prosastico e l'ispirazione poetica, il «mondo del divenire» e il «mondo dell'essere». A tal riguardo ricordiamo che se l'affermazione parmenidea «la stessa cosa sono l'essere e il pensare» costituirà una fondamentale acquisizione del platonismo, è anche vero che Platone, a differenza di Parmenide e come Eraclito, ha scelto la prosa come forma espressiva<sup>417</sup>.

Storicizzate le due accezioni più d'uso comune, attualmente, del termine “mito” (come opposto sia alle “verità d'ordine storico” che alle “verità d'ordine logico”) restano da chiarire le altre due definizioni. Si tratta delle definizioni scientifiche di mito come “metalinguaggio” e di mito come “racconto sacro”. Il carattere metalinguistico del mito in Grecia sarebbe, secondo Sabbatucci

segnalato sin alla lingua-base: è una lingua-in-versi che risulta superordinata alla lingua-in-prosa *almeno* dalla struttura metrica; e la struttura metrica è più obbiettivante e obbiettivabile di qualsiasi regola grammaticale o sintattica<sup>418</sup>.

Per quanto riguarda invece il mito come racconto sacro, contrapposto ai racconti profani, tale definizione «trova riscontro nella contrapposizione greca tra poesia agente nell'ordine del “sacro” (o “festivo”) e la prosa agente nell'ordine del profano (o “quotidiano”)»<sup>419</sup>.

---

<sup>416</sup> *Ivi*, pp.205-206.

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>418</sup> *Ibidem*.

<sup>419</sup> *Ibidem*.

## **La *philosophia* come metastoricizzazione del *logos***

Secondo Sabbatucci, nel brano del *Fedone* che egli ha indicato sarebbe riscontrabile il problema fondamentale di «Socrate-Platone»:

fare della filosofia una *mousiké*, o fare della *mousiké* una filosofia, *senza scrivere in versi*. In altre parole: passare da una esperienza quotidiana (o profana) ad un'esperienza superiore (sacra, festiva), senza fare miti (= senza fare religione)<sup>420</sup>.

Sabbatucci argomenta questa conclusione, evidenziando, da un lato, come l'aspirazione alla metastoricità non fosse una prerogativa solo della filosofia, ma anche di altri prodotti culturali ateniesi:

Socrate-Platone non rifiuta di fare «metastoria»: anzi, egli vuol sottrarre il suo discorso alla contingenza storica, il che sarà poi per sempre l'aspirazione massima della filosofia, o l'indirizzo che sempre di più distinguerà nella cultura occidentale la speculazione dalla storiografia, fino alla contrapposizione tra le due che, a sua volta, contraddistinguerà la cultura occidentale da ogni altra cultura, in quanto in ogni altra cultura è rinvenibile la speculazione mentre la storiografia è soltanto occidentale. Ma c'è di più: quando nasce la *philosophia*, la sua aspirazione a sottrarsi alla contingenza, non è neppure propriamente sua; anche Tucideide, come si è visto, aspira ad uno *ktema es aiei* superante la contingenza (e sia pure in senso antropologico), il che certamente fa di lui uno «storico» sui generis, o comunque non nel senso della nostra storiografia: anche la «storia», dunque, finisce per diventare (o per essere!) in Grecia una «metastoria»; perché dovrebbe rifiutarsi il «filosofo» Socrate-Platone di fare «metastoria»?<sup>421</sup>.

Non solo meta-storica ma anche e soprattutto meta-linguistica e meta-logica fu la postura della filosofia socratico-platonica:

né Socrate-Platone rifiuta di costruire un «metalinguaggio»; anzi sarà un'altra sua aspirazione, o addirittura il prodotto culturale rivoluzionario: la rivoluzione del «concetto». È con Socrate-Platone che si costituisce il linguaggio concettuale che verrà poi consegnato a tutta la futura speculazione. E questo «metalinguaggio» è ormai, con Socrate-Platone, qualcosa di affine al «metalinguaggio» in senso tecnico secondo la definizione della logica formale, ossia il linguaggio che pone come oggetto la lingua stessa in cui si esprime. In senso stretto: la speculazione grammaticale etimologica e retorica. In senso lato: la filosofia socratica

---

<sup>420</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

quando dalla lingua desume il concetto<sup>422</sup>; quando si pone, ad es., domande sul tipo di «che cosa è la virtù», in quanto in realtà Socrate-Platone dice: che cosa è ciò che la nostra lingua chiama virtù? Quanto al rischio di fare «metalogica», Socrate-Platone non ne prende neppure coscienza. Non si accorge di trasformare in «metalogico» ciò che egli trova come logico-prosastico. Socrate-Platone disconosce la superiorità del *mythos* sul *logos*, e sin qui resta sul piano della «logografia», ma si pone anche il problema (che non fu dei «logografi») di dimostrare la superiorità del *logos* sul *mythos*, e si accorge di non averne i mezzi<sup>423</sup>

Il modo in cui Socrate-Platone fonda la superiorità del *logos* sul *mythos* coincide con la risoluzione del problema iniziale: tramite una rivalutazione del ruolo del *logos* rispetto agli *erga*, del *dire* rispetto al *fare*, che ribalta le gerarchie tra i due termini, la *philosophia* ottiene un principio superiore (=meta-storico) ma non sacro:

Per superare l'aporia, Socrate-Platone, in un altro passo del *Fedone* ricorre ad un terzo termine di paragone: gli *erga*. In quel passo (99 d-100) dice che è impossibile guardare in faccia le cose così come è impossibile osservare una eclissi solare senza schermo: nell'un caso e nell'altro si è ciechi (o acciecati) e dunque non si vede niente. Vale a dire: tra le cose (*erga*) e il sapere-vedere è necessario porre lo schermo costituito dal *logos*. Questo discorso si conclude con una contrapposizione innovatrice tra una esperienza inferiore (ossia incapace di mostrarci la verità) situata *en ergois*, ed una esperienza superiore situata *en logois*. La vecchia contrapposizione tra fatti (*erga*) e parole (*logoi*) che nell'uso corrente dava la supremazia al fatto, come nella contrapposizione proverbiale tra il dire e il fare nella nostra cultura, viene completamente ribaltata da Socrate-Platone. E non si accorge che, così facendo, di fatto «mitizza» il *logos* nel momento in cui vuole sublimarlo, ovvero gli conferisce il rango che il *mythos* già aveva nei confronti della vita quotidiana. Ma la «mitizzazione» del *logos* operata da Socrate-Platone è una «mitizzazione» incompleta: il *logos*, nei termini socratici diventa «metastorico», «metalinguistico» ed anche «metalogico», alla maniera del *mythos*, e tuttavia non diventa anche «sacro». Tanto basta per la soluzione del problema di Socrate-Platone nei limiti della sua stessa impostazione: passare da un'esperienza quotidiana ad una esperienza superiore *senza fare religione*<sup>424</sup>.

Il brano del *Fedone*, come riportato poco sopra<sup>425</sup>, viene da Sabbatucci ricondotto a due fondamentali caratteristiche dell'unità culturale ateniese: l'opposizione tra prosastico-logico e

---

<sup>422</sup> La profonda conoscenza e il debito di Sabbatucci verso la filosofia si osservano proprio nel fatto che questo stesso metodo di indagine – che egli qui indica come elemento distintivo della filosofia socratico-platonica – rappresenti in tutta la sua opera, uno degli strumenti fondamentali con cui lo studioso ha decostruito e/o analizzato le categorie fondamentali della disciplina storico-religiosa: dalla lingua Sabbatucci desume i concetti per poi valutare, attraverso la comparazione, quanto esso sia cambiato (o sia stato distorto).

<sup>423</sup> *Ivi*, pp. 207-208.

<sup>424</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>425</sup> Cfr. nota 195.

poetico-mitico; la produzione di *poiemata* come attualizzazione di una mitologia potenziale. Dopo aver esplorato il primo punto nelle pagine precedenti, Sabbatucci ora si concentra sul secondo, introducendolo attraverso il tema della relativa mancanza di libertà creativa del poeta greco. Ad esso lo studioso fa riferimento, rispondendo a non precisate – ma probabilmente legate alla concezione metalinguistica del mito – teorie affermant i l'autonomia della poesia greca rispetto alla religione:

quando consideriamo il mito come «metalinguaggio», dobbiamo privare il poeta greco di quella libertà assoluta che poetiche troppo moderne gli attribuiscono con facilità eccessiva: il poeta greco, in quanto attinge alla mitologia, è costretto ai «mitemi», tanto per dire l'unità del metalinguaggio mitico immediatamente superordinata alle unità costitutive della lingua greca in cui il poeta si esprime. Ed è costretto ai «mitemi» al modo stesso con cui lo è alla metrica, o alla versificazione<sup>426</sup>.

L'altra ragione a sostegno della tesi sabbatucciana sulla limitata possibilità di scelta del poeta greco riguarda il suo ruolo come “maestro di religione” (un tema che abbiamo già incontrato nel *Saggio sul misticismo greco*):

il poeta greco resta costretto alla religione ogni volta che opera poeticamente attingendo alla mitologia. Ma sarebbe più esatto dire che il poeta greco resta comunque costretto alla religione, per via della funzione che la cultura greca gli ha attribuita. E per religione non si deve intendere necessariamente una tradizione religiosa; la tradizione è quella che fa del poeta un «maestro di religione» e non l'insieme di credenze (tra cui il corpus mitico) che ogni poeta trova dietro di sé. Per intenderci, più che tradizione religiosa, diremmo meglio: campo d'azione religioso. A questo campo d'azione il poeta è costretto anche quando «crea» o «innova» rispetto alla religione corrente<sup>427</sup>.

Questa introduzione ha la funzione di ribadire la natura originale della filosofia socratico-platonica, rispetto tanto alla *historia* quanto alla *poiesis*: essa voleva staccarsi dalla storicità alla stregua della poesia, ma senza fuggire dal *logos* come invece faceva quest'ultima. Essa dunque mirava ad una metastoricità però diversa da quella che la religione tradizionale greca esprimeva tramite la poesia. Ed è in questo tentativo che la *philosophia* si avvicina alle «insorgenze mistiche»:

---

<sup>426</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>427</sup> *Ibidem*.



rimanere saldamente legati al logico, per Socrate-Platone significa: servirsi del *logos* come di uno strumento di liberazione, al tempo stesso: dalla «storia», in modo da realizzare con il *logos* quella «fuga dalla storia» che prima era realizzata dal mito; dal mito, in modo da realizzare con il *logos* quella «fuga dalla religione» (stabilita, ufficiale) che già veniva tentata dalle insorgenze mistiche. «Fuga dalla religione», intesa in tal senso, e «fuga dalla storia» si equivalgono abbastanza: in effetti le insorgenze mistiche, e il loro uso del «rito» trasformante in contrapposizione al «mito» fondante, si esprimono sostanzialmente come rifiuto della condizione (storica) umana.

In definitiva, anche lo sforzo di Socrate-Platone [...] va correttamente inteso come una «logicizzazione» del mito o delle funzioni mitiche; o, da un altro punto di vista, come una «mitizzazione» del *logos*. Quel che qui interessa è che non si tratti di reale «demitizzazione»; ma si tratta, al massimo, di «logicizzazione» del mito. E ci interessa anche che, sotto il segno della «logicizzazione», ci è permesso di unificare, come abbiamo di fatto unificato, tre prodotti dell'unità culturale ateniese: la poesia tragica, la storiografia e la filosofia. Anche la sublimazione socratica del *logos* ha senso non in assoluto, bensì ai fini della edificazione della *politeia* ateniese<sup>428</sup>.

La riduzione della *philosophia* a quell'unità culturale ateniese caratterizzata da altri elementi (democrazia, misticismo eleusino, storiografia, tragediografia) richiede tuttavia a Sabbatucci delle precisazioni ulteriori.

A livello di manifestazioni artistiche, secondo lo studioso la *historia* e la tragedia rappresentano delle innovazioni ateniesi, dei “prodotti culturali” la cui origine la nostra cultura fa risalire esclusivamente ad Atene, e in particolare alle figure, rispettivamente, di Erodoto-Tucidide ed Eschilo-Sofocle-Euripide:

il fatto è che come il «tragico» non esiste o non ha senso in assoluto (né nell'umano, né nel greco), ma esiste ed ha senso da quando è possibile considerare certe cose col parametro Eschilo-Sofocle-Euripide, così lo «storico» va ridotto alla realtà Erodoto-Tucidide (lo abbiamo fatto nel capitolo precedente), e infine il «filosofico» che è materia di questo capitolo, deve essere ridotto alla realtà o parametro Socrate-Platone-Aristotele.

La categoria dell'*historikos* nasce nell'Atene del V secolo a.C.; e non nasce come sviluppo della logografia ionica, ma, come si è visto, nasce come risposta a determinate esigenze in vista dell'edificazione del cosmo ateniese democratico<sup>429</sup>.

“Si può dire lo stesso della filosofia?” si domanda Sabbatucci. Malgrado l'origine non ateniese della parola *philosophos*, egli è convinto di sì:

---

<sup>428</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>429</sup> *Ivi*, p. 211.

il termine *philosophos* sarebbe stato inventato da Pitagora (è comunque Platone a dirlo e a prenderlo in considerazione!). Pitagora a parte, vi è implicata la rivoluzione semantica eraclitea che fa del *sophos* il «saggio», mentre tale termine per l'innanzi significava «abile», «capace», e simili. Ora, ammesso che si tratti di una invenzione pitagorica derivante dalla rivoluzione semantica eraclitea, quel che interessa è che il termine *philosophia* è usato, categorizzato, lanciato e imposto da Socrate-Platone-Aristotele. Ai tempi di Platone, Isocrate (altro allievo di Socrate!), che fu un logografo-retore, poteva ancora passare per «filosofo», ma dopo Socrate-Platone-Aristotele non più. Il prima, il dopo e l'altrove, quando si parla di filosofia, sono classificabili soltanto a partire da Socrate-Platone-Aristotele.

Senza il momento ateniese non c'è prima: ma c'è, al posto della filosofia, l'azione di coloro che definiamo «presocratici» o «naturalisti» o come che sia. Non c'è poi: la filosofia si fa etica, mistica, o quel che si vuole, ma certamente non è più ciò che fecero Socrate-Platone e Aristotele. Non c'è altrove: per es. non ci sarebbe la possibilità di domandarsi, come qualche volta avviene, se il buddhismo sia una filosofia piuttosto che una religione.

Anche la filosofia, dunque, nasce nell'Atene del V secolo; e neanche essa è uno sviluppo della «logografia» ionica (o della scuola naturalistica ionica), neppure nei termini di una logicizzazione del mito; non nasce per evoluzione, ma nasce per rivoluzione: nasce come prodotto della rivoluzione culturale ateniese, nasce per l'edificazione del rivoluzionario cosmo democratico ateniese. Anche la *philosophia*, come l'*historia*, dopo la perdita della funzionalità ateniese, diventa un genere letterario, e come tale viene recepita dai Romani. Però, a differenza della *historia*, non trova in Roma una sostanza a cui dar forma. Poi succede che, proprio per la mediazione romana che l'ha accolta come un esercizio distaccato dalla vita civica, come un *otium*, la filosofia finisce per diventare, in una specie di processo involutivo, «teologia»: in tal modo dà forma ad un contenuto dichiaratamente non-«civico» nella cultura occidentale che appunto distingue il «civile» dal «religioso». O è diventata talvolta la «religione dei laici»; ma si tratta sempre di un processo involutivo rispetto al progetto politico della filosofia ateniese<sup>430</sup>.

---

<sup>430</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

### **I.IIIc. “Mito, rito e storia” ossia dell’inscindibilità tra storico e teorico nella Storia delle religioni.**

#### **Un esempio di storicizzazione dei concetti, tra Vernant e Pettazzoni**

Alla fine del capitolo VIII, *Sublimazione socratica del logos*<sup>431</sup>, Sabbatucci si misura nuovamente con l’opera di J.P. Vernant *Mito e pensiero presso i Greci*. Questo confronto serve allo studioso per mostrare come uno sguardo innovativo agli studi grecistici – quale era, per Sabbatucci, quello di Vernant – avesse già elaborato tentativi di storicizzazione del pensiero positivo. Tentativi che, tuttavia, non si erano spinti fino al riconoscimento dell’“unità culturale ateniese”. Per fare un esempio, lo studioso francese aveva posto l’accento sull’aspetto politico come elemento decisivo per far transitare la filosofia da attività diffusa in circoli ristretti e dal profilo para-settario ad attività che coinvolgeva tutta la comunità. Ciò che invece Vernant *non* ha fatto, secondo Sabbatucci, è stato riconoscere che tale cambiamento non fosse imputabile ad un generico “elemento politico” ma alla *polis* ateniese:

al riguardo, leggiamo a pag. 264: «La filosofia, nel suo progredire, spezza la cornice della confraternita, dentro la quale ha avuto origine... il filosofo si rivolge a tutta la città, a tutte le città; affida le sue rivelazioni ad una pubblicità piena e intera. Portando il mistero in piazza, nell'agora, egli ne fa oggetto d'un dibattito pubblico e contraddittorio ...». D'accordo, ma non si tratta di un filosofo qualsiasi (o del filosofo) né di una città qualsiasi (o della città): il filosofo che scende in piazza è Socrate, e l'agora è quella di Atene. Sostituiamo il «filosofo» con Socrate e vediamo la nascita e non lo sviluppo della filosofia. Chi può dare a Vernant l'immagine ideale del filosofo se non il Socrate «descritto» (e non «interpretato» come in Platone) da Senofonte? Ecco Senofonte (Memor. 1, 1, 10): «Socrate stava sempre in pubblico. Di primo mattino frequentava i portici e le palestre; all'ora del mercato non mancava mai di venire in piazza; e per il resto della giornata era presente dovunque riteneva di poter incontrare il maggior numero di persone; parlava quasi in continuazione, e poteva starlo a sentire chiunque volesse». Quando poi si tratta di definire la polis in cui il filosofo agisce, Vernant è costretto a ridurre l'avvento della «nuova città» alla riforma di Clistene (pag. 266): anche Vernant abbandona l'astratto e generico concetto di grecità per rivolgersi alla concreta unità culturale ateniese, distinta e distinguibile nella superordinata unità culturale ellenica<sup>432</sup>.

---

<sup>431</sup> *Ivi*, pp. 197-221.

<sup>432</sup> *Ivi*, p. 217.

In altre parole, possiamo dire che questo coinvolgimento di Vernant ha la funzione di mostrare come, al tempo in cui il saggio sabbatucciano era stato scritto, il proprio metodo fosse legittimo e la storicizzazione dell'unità culturale ateniese e degli elementi in essa presenti non più rimandabile.

All'inizio del capitolo successivo (IX – *Mito, rito e storia*<sup>433</sup>), Sabbatucci coinvolge anche il suo maestro, Raffaele Pettazzoni, in una analoga critica storicizzante. Nel richiamare Pettazzoni e Vernant, a nostro avviso Sabbatucci vuole mostrare che esiste anche in coloro che affermano di seguire un metodo storicistico una tendenza ad adottare presupposti non adeguatamente problematizzati. Scrive Sabbatucci in nota<sup>434</sup>:

la scelta di Vernant è dovuta a un giudizio mio personale che pone quest'autore all'avanguardia negli studi grecistici; Pettazzoni non può certamente essere assunto come «avanguardia». Però c'è qualcosa che rende necessario il confronto con Pettazzoni, e dunque il suo «recupero» mentre il confronto con Vernant può sembrare, e di fatto è, arbitrario. Il punto di vista di Vernant è «sociologico» così come il nostro è «storico-religioso»: ciò potrebbe invalidare il confronto (a meno che non si confrontino tra loro le due discipline, a prescindere dai fatti greci considerati). Questo rischio non c'è con Pettazzoni, in quanto egli è uno storico delle religioni e, per giunta, è anche il mio maestro.

L'opera pettazzoniana con cui Sabbatucci si misura è *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*<sup>435</sup>. Analizzandone i contenuti, Sabbatucci fa emergere innanzitutto ciò su cui concorda: Pettazzoni parla dell'importanza del *genos* nella religione e nella cultura greca, leggendola attraverso l'ipotesi dello scontro tra popoli:

Pettazzoni ordina la religione greca in una visione evolutiva che muove da due specie di presupposti: quelli derivanti dalla comparazione storico-religiosa e quelli derivanti dalle acquisizioni storico-filologiche. La comparazione storico-religiosa fornisce come presupposto alla formazione culturale greca, e dunque alla religione, l'incontro-scontro di una civiltà nomadico-pastorale con una civiltà agricolo-sedentaria: i nomadi, portatori di valori guerreschi insieme al disprezzo per il lavoro agricolo (tipico dei razziatori), invadono il territorio dei sedentari, e vi si insediano come classe dominante. In tal quadro la funzione genetica, o la enfasi del *genos*, sarebbe giustificata come strumento di perpetuazione, in una classe dominante, dell'antica «superiorità» dei conquistatori. E nel quadro stesso vengono ricondotti o spiegati i momenti salienti della storia greca, secondo il disegno evolutivo formulato dalla filologia classica.

---

<sup>433</sup> *Ivi*, pp. 223-249.

<sup>434</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>435</sup> Raffaele PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Bologna: Zanichelli, 1921).

E questo è il disegno evolutivo storico-filologico che Pettazzoni tiene presente nella sua sintesi: prima si ha l'*asty* micenea, sede di un solo *genos* dominante su gene «clienti» e retto da un re-sacerdote; poi si ha la *polis* aristocratica intesa come un'associazione di *gene* diversi; quindi, sotto il segno dell'anti-gentilizio e del superamento dei *gene*, nasce la polis democratica con l'acquisizione delle plebi rustiche.

Il mondo ancora ordinato dai *gene* è, per Pettazzoni, orientato da Omero e da Esiodo; e lo stesso Esiodo usa il metro genetico-gentilizio nel configurarsi il mondo: «Il principio ordinatore è, per Esiodo, quello della genealogia. La quale per ciò è un tratto essenziale della poesia "esiodica": perché è la forma onde la materia divina, che al poeta si presentava molteplice e dispersa, è da lui composta in unità e disposta in ordinata successione; e la successione è appunto quella delle generazioni» (pagg. 52 sg.). Nella visione di Pettazzoni il mondo gentilizio è quello composto e sorretto dai «discendenti» degli antichi nomadi-guerrieri invasori. All'incontro, il mondo acquisito dalla polis democratica è quanto restava della cultura degli agricoltori invasori: una cultura religiosamente orientata da Demetra e Dioniso, divinità agrarie, i cui culti emergono all'ufficialità con l'emersione delle plebi rustiche.

Ora noi osserviamo che l'agrarietà di Demetra e di Dioniso è fuori questione; ciò che invece ci sembra discutibile è il farne la causa dell'ascesa di Demetra e Dioniso. In altri termini rifiutiamo il discorso di Pettazzoni in quanto afferma che le plebi rustiche, accedendo alla polis, dovevano automaticamente portare con sé le proprie divinità, e che queste divinità dovevano essere proprio e soltanto Demetra e Dioniso, «rustiche» quanto le plebi, e per l'innanzi tenute fuori dai culti «cittadini»<sup>436</sup>.

Se nel caso di Vernant l'elemento genericamente "politico" doveva essere storicizzato, identificando la generica *polis* con Atene, con Pettazzoni la storicizzazione deve essere, secondo Sabbatucci, applicata alla generica valenza agraria come motivo di affermazione dei culti di Dioniso e Demetra:

noi scartiamo l'agrarietà di Demetra e di Dioniso come motivazione automatica della loro emersione, perché non è assolutamente possibile affermare che fossero le divinità esclusive delle plebi rustiche. Stando alla documentazione dobbiamo dire che il fondamento economico della cultura greca d'ogni epoca, anche dell'*asty* micenea, era l'agricoltura, e dunque la presenza di Demetra e di Dioniso, se e in quanto divinità dell'agricoltura, va data per scontata anche prima della rivoluzione democratica. Tutt'al più possiamo ammettere che con questa rivoluzione entrambe le divinità siano state chiamate ad assolvere una nuova funzione, e che la stessa «agrarietà» sia stata assunta con nuove prospettive nel sistema di valori scaturito dalla rivoluzione. La quale rivoluzione non va intesa tanto come «ruralizzazione» della polis (quasi una vittoria della «campagna» sulla «città»), quanto come una «politicizzazione» delle plebi (rustiche e cittadine, senza differenza). Con queste ammissioni, è chiaro, ci muoviamo ad un livello di considerazioni che pone l'agrario non più o non soltanto per le sue valenze economiche, ma lo pone per la sua capacità di qualificare un modo d'essere diverso da quello «politico». In tal senso il punto di partenza è che in greco,

---

<sup>436</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., pp. 223-224.

se *agros* indica anche il campo coltivato, l'aggettivo qualificativo derivato da *agros*, ossia *agrios*, indica per lo più il «selvaggio». E dunque il passaggio delle plebi rustiche alla *polis*, più che un fatto storico, è la rappresentazione del passaggio dal «selvaggio» (*agrios*) al «civile». Il fatto storico reale è la utilizzazione di Demetra e Dioniso in riti che determinano questo passaggio<sup>437</sup>.

Secondo Sabbatucci, tanto Demetra quanto Dioniso rappresentano divinità non tanto agrarie quanto piuttosto “civilizzatrici”, responsabili cioè di un passaggio di stato dal naturale al culturale, e tale *status* appare evidente a Sabbatucci nei riti che a tali divinità erano dedicati:

il fatto storico accertato è l'importanza del rito trasformante di Demetra e di Dioniso nel contesto di una rivoluzione anti-genetica che ha portato le due divinità ad un nuovo ruolo ufficiale. E in tale contesto è lecito dire che alle due divinità è stata demandata la trasformazione dell'uomo naturale, quello determinato dalla nascita o dal *genos*, in uomo culturale, quello determinato dalla *polis*. È lecito dire che per la nuova *polis*, la condizione naturale da trasformare è quella orientata dal mito (Omero, Esiodo, gli antenati mitici, etc.), mentre la condizione culturale sarà quella introdotta col rito (appunto «introduttore» o «iniziatico»: rituale demetriaco e dionisiaco). Ed è lecito dire, infine, che non è il caso di parlare genericamente di un passaggio dalla *polis* aristocratica alla *polis* democratica, ma si deve specificamente limitare il discorso all'avvento della democrazia ateniese, dove ha un senso storicamente precisabile l'acquisizione di Demetra e di Dioniso, nonché la loro caratterizzazione come «divinità agrarie», e ad un tempo «trasformanti»<sup>438</sup>.

Dopo aver chiarito il valore di Demetra e Dioniso rispetto all'agrarietà, Sabbatucci torna sulla contrapposizione teorica delineata da Pettazzoni tra una “religione omerica” e una “religione dionisiaco/demetriaca”. A tale dialettica egli ne oppone un'altra, sempre inizialmente solo teorica e non storicizzata, riguardante le funzioni di mito e rito:

nella nostra prospettiva non c'è posto per la classica contrapposizione, accettata da Pettazzoni, tra «religione omerica» da un lato e «religione demetriaca» dall'altro. La contrapposizione c'è, semmai, tra un omerico, inteso come «mitico», e un demetriaco-dionisiaco inteso come «rituale»; ed è la contrapposizione teorica tra ciò che non si vuole trasformare e viene ancorato al mito, e ciò che si vuole trasformare e viene trattato dal rito, calata nella contrapposizione storica tra una realtà gentilizia miticamente fondata che adesso, viene rifiutata e pertanto la si cerca di trasformare agendo ritualmente su di essa<sup>439</sup>.

---

<sup>437</sup> *Ivi*, p. 225-226.

<sup>438</sup> *Ivi*, p. 226-227.

<sup>439</sup> *Ivi*, p. 227.

Sabbatucci cala poi questa opposizione nel contesto storico ateniese:

Nel momento in cui caliamo la contrapposizione teorica o fenomenica mito/rito nella contrapposizione storica ateniese aristocrazia/democrazia, ci accorgiamo che in Atene si contrappone alla poesia epica il cui polo orientativo è costituito dall'«omerico», la poesia drammatica il cui polo orientativo è costituito dal «dionisiaco», e, subordinatamente, dal «demerico» (i *dromena* eleusini): all'*epos* (= «dire») mitico, si contrappone il *drama* (= «fare») rituale<sup>440</sup>.

È questa una ricostruzione che Sabbatucci non inventa, ma riscontra all'interno della stessa *Religione greca* di Pettazzoni:

questo genere di contrapposizione lo troviamo anche in Pettazzoni. Il capitolo 4° del suo libro, un capitolo che dovrebbe trattare, come dice il sottotitolo, l'«Attrazione dei culti agrari nell'orbita della religione civica» è tutto incentrato sul *drama*.

Il discorso di Pettazzoni comincia con una constatazione: «un'altra poesia ebbe la Grecia propria che mancò alla Grecia d'oriente: la drammatica» (pag. 89). Il sistema di connotazioni che Pettazzoni usa per qualificare la poesia greca è il seguente: l'epica è il prodotto di un «naturismo mitico»; la lirica monodica è il prodotto di un «umanesimo individuale»; la poesia drammatica è il prodotto di un «misticismo collettivo»<sup>441</sup>.

Sabbatucci si concentra su due delle tre definizioni date da Pettazzoni: sulla poesia epica come prodotto di un «naturismo mitico» e sulla poesia drammatica come prodotto di un «misticismo collettivo». Se la prima definizione viene accettata, la seconda viene invece considerata non appropriata dallo studioso: la natura del misticismo alla base della poesia drammatica non sarebbe infatti collettivistica, quanto piuttosto ritualistica. La critica di Sabbatucci qui si riallaccia a quanto detto prima sul valore dell'agrarietà rispetto al misticismo: non ci sono elementi per ricollegare l'agrarietà e il misticismo a espressioni collettive solo di una determinata classe etnica. Anche nell'interpretazione di Sabbatucci il misticismo e la poesia drammatica sono da intendere come fatti collegati, ma ciò che le unisce è il comune potere trasformante dato dalla natura ritualistica di entrambi:

Il «misticismo collettivo» si fa accettabile nei termini della edificazione di una nuova società o «collettività», ma quanto alla connotazione mistica, essa trova attendibilità soltanto negli sviluppi posteriori

---

<sup>440</sup> *Ibidem*.

<sup>441</sup> *Ivi*, pp. 227-228.

del «collettivismo», e certamente non può farsi risalire ad un originario misticismo agrario come Pettazzoni vorrebbe. In realtà il fondamento di questo «collettivismo» non è tanto mistico, quanto ritualistico. La connotazione mistica – nel senso posteriore di un rifiuto della mondanità – se trasferita al momento originario non ha più un valore assoluto, ma ha valore relativo di rifiuto di *quella* particolare mondanità che trova al suo insorgere, o, nei termini della rivoluzione democratica ateniese, ha valore di rifiuto del mondo ordinato geneticamente.

D'altra parte il fondamento ritualistico «trasformante» del preteso «misticismo agrario» è chiaramente rilevato dallo stesso Pettazzoni, quando rinunciando alla propria interpretazione della agrarietà si sofferma sulle caratteristiche del *drama*. «Il *drama* fu azione prima d'essere poesia» (pag. 90), dice a conclusione di un discorso che comincia così:

«Questo è il carattere proprio di tutto ciò che è *drama*: la trasfigurazione, il mutar persona, il deporre la natura propria per assumerne un'altra, come fa l'attore, il quale, mascherandosi, cessa di essere quello che è e diviene quel che il costume rappresenta...» (pag. 89).

Nel *drama* si è per come ci si è travestiti e non per come si è nati. Per noi: si è come ci fa l'azione drammatica e non come ci ha fatti il mito delle origini. Pertanto: lo status quo gentilizio è sorretto dal mito (epica); la rivoluzione anti-gentilizia è sorretta dal rito (*drama*, poesia drammatica)<sup>442</sup>.

La riduzione della tragedia a rito trasformante consente a Sabbatucci di riallacciarsi, dopo il confronto con Pettazzoni, all'argomento con cui aveva inaugurato la sezione del saggio relativa alla Grecia: il rapporto tra Demeter e Gaia.

La tragedia è indubbiamente un rito, sia come *drama* che come *poiesis*. [...] Ora non vorrei che si equivocasse sul nostro assunto: certamente non stiamo cercando né una definizione della tragedia né una definizione del rito tale da potervi comprendere anche la tragedia. La nostra ricerca concerne invece una definizione del rito in rapporto al mito, e di entrambi in rapporto alla storia. A che punto siamo su questa strada (una strada nella quale abbiamo incontrato la tragedia)?

Ecco una probabile ricapitolazione: la trasformazione, mediante il rito tragico, di un orientamento mitico condizionato dal *genos*, in orientamento attualistico condizionato dalla *polis*. È un fatto che va oltre le tragedie da noi prese in esame; va oltre lo stesso *drama* dionisiaco, e coinvolge anche i dromena demetriaci. Anche il rito (*telete*) demetriaco trasforma: fa diventare *mystes* l'uomo dato» dalla natura (o più precisamente dal *genos*). A livello eleusino, però, la condizione di *mystes*, o «iniziato», è dissociata dalla condizione di *polites*, o forse addirittura contrapposta. Si pone dunque la questione storica dello sviluppo «mistico» del rito demetriaco in quanto, pur funzionale nel quadro dell'edificazione della *polis* democratica, finisce per contraddistinguere una realtà opponibile a quella politica. È una questione che ci riporta alla

---

<sup>442</sup> *Ivi*, pp. 228-229.



contrapposizione tra Demetra e Gaia, le due Terre-Madri greche da cui ha preso le mosse il lungo discorso che ci ha condotti a questo punto<sup>443</sup>.

Possiamo ora vedere come la riconsiderazione del valore agrario di Demeter<sup>444</sup> rappresenti un fondamentale momento di cambiamento ed evoluzione nell'interpretazione sabbatucciana della dea, rispetto alla lettura di essa fornita da Pettazzoni: non più divinità agraria il cui culto raccoglie le comunità e le etnie stanziali e dedite all'agricoltura, sottomesse da sopraggiunte popolazioni di nomadi pastori e cacciatori. Grazie all'analisi dell'unità culturale ateniese svolta nelle pagine precedenti, Sabbatucci può ora fare maggiore chiarezza sui compiti di Demeter e sulle differenze tra essa e Gaia, ossia tra le due Terre-Madri:

Gaia è relegata al mito; è la madre in senso cosmogonico e non necessariamente anche dell'uomo, il quale non è, per i Greci, «realtà» (cosmica). Ma l'uomo non è neppure «immutabilità», anzi, proprio per questo non è realtà come lo è la natura immutabile (compresi gli dèi!), oggetto di mito cosmogonico. L'uomo è «mutabile»: invecchia e muore; ma è anche «mutabile» in altro senso, rispetto alla natura: da «naturale» egli può trasformarsi in «culturale». L'uomo, dunque, più che «mutabile», è «trasformabile»: può essere oggetto di un rito di trasformazione.

Ai fini di un orientamento anti-genetico, ossia di una sottrazione dell'uomo al suo unico dato naturale, il *genos*, Gaia può assumere una «maternità» anche per l'uomo, ma nella realizzazione politica ateniese di questa idea si arriva ad una *ge patris*, una terra-patria, e non *meter*, «madre».

Demetra, invece, è la Terra Madre resa attuale dal culto. Produttrice del raccolto e nutrice degli uomini, essa li «educa» senza averli generati: li trasforma in sostanza culturale, sottraendoli alla loro natura (il *genos*); li trasforma in «politici», e sia pure con riferimento alla *polis* intesa soltanto come insediamento urbano economicamente fondato sull'agricoltura. Quando poi la *polis*, non più semplice insediamento urbano dei *gene*, prende il posto dei *gene* nella definizione della propria componente umana (ora precisamente costituita da *politai*), il rito trasformante demetriaco rivela la sua capacità di andare oltre: trasforma in uomini «nuovi» non soltanto a partire dal dato genetico, ma anche a partire dal dato politico. Questo modo di essere «uomini nuovi» (in senso assoluto: mistico) non coinvolge le realtà politiche. Atene vuole esportare ed esporta la *demokratia*, ma non sa (come Roma saprà!) esportare la «cittadinanza ateniese» come condizione culturale assoluta: soltanto i nati in Atene o da genitori ateniesi possono godere della *politeia* ateniese; è l'ultimo, ma insuperabile, condizionamento genetico che limita, nell'ordine del «politico», la rivoluzione antigentilizia. Questo stesso condizionamento, invece, sarà superato dal misticismo eleusino il cui rito trasformante si rese accessibile prima a tutti i Greci, e poi, via via, a tutti i

---

<sup>443</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>444</sup> Cfr. la definizione di Demeter data a pp. 221-222 del *Saggio*.

popoli; e il superamento mistico (assoluto) del dato genetico (mitico) divenne anche superamento del dato «politico»<sup>445</sup>.

---

<sup>445</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., pp. 234-235.

## Il manifesto dello storicismo sabbatucciano (?)

Arrivato a questo punto della ricerca, Sabbatucci ha guadagnato due temi fondamentali: da una parte, la teoria “mito vs. rito = immutabile vs. mutabile = natura vs. cultura”; dall'altra, l'individuazione storica dell'unità culturale ateniese. La domanda che ora lo studioso si pone riguarda quale sia il rapporto tra il piano storico e il piano teorico all'interno della sua ricerca.

Ora la questione è: che rapporto c'è nel nostro discorso tra i problemi storici e il problema fenomenologico? e perché il problema fenomenologico l'abbiamo definito «apparente»? Apparentemente la nostra ricerca ha ottenuto due guadagni: uno teorico-fenomenologico ed uno pratico-storiografico. La teoria-fenomenologia sarebbe riducibile alla formula *mito : rito = immutabile : mutabile*; l'immutabile essendo il non passibile d'intervento (umano) e il mutabile passibile d'intervento. In altri termini: in una cultura quanto è oggetto di mito viene incluso nella zona dell'immutabile e sottratto all'intervento umano (ossia, si vuole che ne sia sottratto), mentre ciò che non si vuole che sia sottratto all'intervento umano diviene oggetto di rito. Il guadagno storico è stato dato dalla considerazione dell'unità culturale ateniese come frutto specifico e individuabile di una rivoluzione anti-genetica non specifica e non contenibile nell'area culturale ateniese, e neppure nella superordinata area culturale greca.

Che senso ha in storia delle religioni – una disciplina storica – la distinzione tra guadagno teorico e guadagno pratico-storiografico? Teoria per noi non può essere epistemologia: per noi non può esserci il distacco epistemico dal contenuto storiografico. Né può essere la formulazione di una legge fenomenica superante la ricerca storica vera e propria. Tutto ciò lo diciamo non contro l'epistemologia né contro la fenomenologia, ma allo scopo di porci limiti precisi in questa nostra ricerca dei rapporti tra mito e rito. Entro questi limiti la «teoria» si rivela essere semplicemente «sintesi» storica<sup>446</sup>.

La ricerca storica per Sabbatucci è anche ricerca teorica nella misura in cui la storia delle religioni è una disciplina storica. Potremmo dire che la prospettiva sabbatucciana respinge la possibilità di individuare una vera e propria “teoria della religione”: scindere tra piano teorico-epistemologico e piano storico significherebbe distinguere una vaga “teoria” delle religioni da una altrettanto imprecisata “pratica”, creando due così due ambiti arbitrariamente distinti ma comunicanti in modalità altrettanto difficili da argomentare e dimostrare. Sabbatucci afferma dunque l'identità di storia e teoria? Diremmo piuttosto che la sua visione della disciplina non porta sullo stesso piano i due elementi ma ribalta la priorità della teoria sulla storia. Nella storia delle religioni di Sabbatucci la storia si pone *al di sopra* della teoria. La teoria deve seguire la ricerca storica, esserne la sintesi e non il presupposto.

---

<sup>446</sup> *Ivi*, pp. 236-237.

Viene a questo punto da chiedersi: così definito il ruolo della teoria in Sabbatucci, essa può ancora essere utile per la ricerca storica? Oppure essa si riduce a sommario, riassunto, schema delle conquiste ottenute? Nel prosieguo del brano, lo studioso risponde:

in tal senso va interpretata, dunque, la formula esposta sopra sui rapporti mitico-rituali. Va intesa come una teoria-sintesi che costituisce un punto di orientamento per il proseguimento della presente ricerca, ed eventualmente per le ricerche altrui. Né intendiamo che i nuovi oggetti di ricerca debbano essere verificati (col rischio di venire falsificati) dalla formula stessa, né che essi la debbano verificare a loro volta, in quanto la verità della teoria-sintesi è tutta contenuta nei contesti storici da cui l'abbiamo ricavata. E tuttavia i nuovi oggetti dovranno essere confrontati o commisurati con la formula mitico-rituale in questione. In questo confronto è la sostanza del comparativismo storico. Infatti si tratterà della comparazione di una realtà storica sintetizzata dalla formula apparentemente teorica, con altra realtà storica da analizzare, o da individuare tanto per i suoi contenuti riducibili alla formula sintetica già stabilita, quanto per quei contenuti che risulteranno irriducibili<sup>447</sup>

Ecco dunque il ruolo della teoria in Sabbatucci: indubbiamente sintetizzare, cogliere gli aspetti essenziali, i guadagni della ricerca storica; ma tali guadagni – che non si trasformano mai in universali ma restano saldamente ancorati alla relatività dei contesti storici, dall'analisi dei quali essi sono stati ottenuti – saranno utili per una comparazione tra contesti storici diversi, finalizzata non alla ricerca delle somiglianze, ma alla evidenziazione delle differenze. La teoria secondo Sabbatucci è prima di tutto – diremmo – l'essenza di un determinato contesto storico; il frutto di un lavoro di conoscenza e consapevolezza di ciò da cui essa è tratta. La storia crea la teoria, la teoria rende possibile la comparazione.

È logico dunque che non ci si ponga il problema di un confronto tra la nostra teoria-sintesi e le teorie altrui circa i rapporti tra mito e rito. A meno che non si tratti di teorie-sintesi che, come la nostra, non si presentano tanto come verità generali o generalizzabili quanto come risultati di una specifica ricerca storica. In tal caso comunque non ci sarà un confronto di opinioni, ma un confronto di sintesi storiche, anche se le tesi altrui ci si mostrano a volte come formulazione teoriche; quando ciò accadrà, e nei limiti in cui accadrà, toccherà a noi storicizzarle, riducendole così alla nostra problematica, dalla quale non intendiamo in alcun modo lasciarci distogliere<sup>448</sup>.

---

<sup>447</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>448</sup> *Ibidem*.

Il confronto a cui Sabbatucci allude riguarda le teorie sui rapporti tra mito e rito elaborate dalla scuola mitico-rituale e dalla scuola frobeniana:

esse, in astratto, rispondono tutte ad un problema che noi non abbiamo neppure sfiorato: è il mito che *deriva* dal rito, o viceversa? Una volta ridotto a questa domanda il problema dei rapporti mitico-rituali, troviamo che in risposta sono state affermate entrambe le alternative: il mito deriva dal rito secondo alcuni (scuola detta mitico-rituale), e il rito deriva dal mito secondo altri (scuola frobeniana)<sup>449</sup>.

La differenza fondamentale tra queste scuole e la prospettiva sabbatucciana riguarda il presupposto da cui le une e l'altra partono nell'indagare il mito e il rito: la scuola frobeniana e quella mitico rituale assumono l'esistenza di un universale "sentire religioso", il quale si esplicherebbe, al di là delle differenze, sempre associando miti e riti, e in tal senso l'unica vera domanda riguarderebbe non la natura e la funzione del mito e del rito, ma quale dei due sia comparso prima. Sabbatucci invece non ha presupposto la categoria del religioso ed ha dissociato mito e rito, opponendoli tra loro come un dire ed un fare particolari:

mito e rito sono funzionalmente *dissociabili* in vista di una scelta che ogni cultura fa tra ciò che deve essere ritenuto immutabile, e diventa oggetto di mito, e ciò che deve essere ritenuto mutabile, e diventa oggetto di rito; pertanto non si pone il problema dell'antiorità genetica, nel senso che quando si definisce l'immutabile o il mutabile si definisce contemporaneamente anche il suo contrario. Insomma noi partiamo da una «dissociazione» che non dipende da fattori obbiettivi, mentre gli altri partono da un'«associazione» posta come fatto religioso obbiettivo<sup>450</sup>.

Nonostante tale dissociabilità funzionale derivi da un relativismo di fondo dell'impostazione sabbatucciana, per lo studioso mito e rito non appaiono come fatti completamente soggettivi:

anche noi riconosciamo, una certa obbiettività al meccanismo dissociativo, in quanto funzionante, al di là delle singole scelte culturali soggettive, come presupposto delle scelte stesse; e, per ammettere che il meccanismo funzioni mediante l'alternativa mito/rito, dobbiamo riconoscere l'associazione categoriale di mito e rito. Ma per connotare questo rapporto categoriale evitiamo di far ricorso alla categoria del «religioso», in ciò differenziandoci da chi, dando per scontata tale categoria, trova in essa la spiegazione di ogni rapporto tra mito e rito, salvo quello dell'antiorità che si pone come «ultimo» problema. Ma noi osserviamo che l'interdipendenza tra mito e rito può essere formulata anche senza far ricorso alla religione.

---

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>450</sup> *Ivi*, pp. 238-239.

Per es. nei termini dell'interdipendenza che corre tra un «dire» e un «fare», il cui senso particolare venga espresso soltanto dalla loro contrapposizione, e non in assoluto: «dire» ciò che è stato «fatto» e adesso non si può più «fare», il che equivale al rapporto tra mito e «immutabile» secondo la nostra formulazione; «fare» ciò di cui non è stato «detto» (= definito), e adesso si può «dire» (= definire), per cui sarebbe anche un «fare» nel senso di «ordinare» una materia non ordinata, definire. l'indefinito, mutare il mutabile (il nostro rapporto tra rito e «mutabile»). A questo livello potremmo anche affermare che il rito interviene a «dare ordine», quando, in occasioni critiche, sembra che l'ordine fondato dal mito venga a mancare; e che, quando invece la crisi si configura come carenza d'azione, il «raccontare» si presenta come l'unico «agire» possibile. Ma neanche così faremmo ricorso alla categoria del «religioso»<sup>451</sup>.

Dopo aver offerto l'esempio di come si possa leggere il mito e il rito, nonché la loro relazione, senza ricorrere alla categoria del religioso, Sabbatucci si sofferma proprio sulla «teoria della religione come complesso di miti con orizzonte culturale e complesso di riti con orizzonte mitico», in un brano di fondamentale importanza per comprendere la prospettiva propria dello studioso:

io ritengo che l'oggetto della storia delle religioni – la disciplina che pratico – sia proprio la storicizzazione del concetto di religione. In altri termini, la storia delle religioni, secondo me, nasce e opera in risposta alla domanda: che cos'è «religione»? E se questa domanda è la domanda che indirizza la ricerca storico-religiosa, e quindi anche la presente ricerca, non possiamo usare la categoria del «religioso» per spiegare alcunché circa i rapporti tra mito e rito. Saranno questi stessi rapporti che, invece, contribuiranno una volta spiegati di per sé, a fornire una risposta alla domanda che giustifica la presenza di una disciplina storico-religiosa.

La posizione diversa dalla nostra, nel campo degli studi storico-religiosi, è quella che muove da una «religione» concettualmente universalizzata, se non proprio da una «religione universale» come talvolta accade, la quale, trattandosi di mito e di rito, viene assunta come presupposto della produzione mitico-rituale. Donde acquista un senso specifico il problema della anteriorità genetica tra mito e rito; o l'acquista in quanto tale problema, da questione apparentemente oziosa (sul tipo della gallina e dell'uovo), diventa: la prima forma di religione è mitica o rituale?

Bene, questo non è certamente il nostro problema. Per noi che non partiamo da una funzione «religiosa», per definizione, del mito e del rito, si pone un'altra questione: a che serve che una cultura produca miti e riti? Lasciamo pure che gli altri abbiano la risposta pronta: a darsi una religione. Giacché allora il nostro problema diventerebbe: a che serve che una cultura si dia una religione? E ancora una volta riconosceremo in questa domanda il problema generale della storia delle religioni.

Torniamo alla domanda particolare, lasciando quella generale o generica: a che serve che una cultura produca miti e riti? La risposta della nostra teoria-sintesi, ossia la risposta limitata al materiale esaminato,

---

<sup>451</sup> *Ivi*, p. 239.

è: a porsi nei confronti della realtà oggettivandola nei termini di «passibile» e «non-passibile» d'intervento umano.

C'è un'oggettivazione reale e diretta: la realtà oggettivata è quella passibile d'intervento umano; l'uomo è il soggetto, e di fatto agisce ritualmente, e quella realtà è l'oggetto della sua azione. C'è un'oggettivazione fittizia e indiretta: per la restante realtà, quella ritenuta non passibile d'intervento umano, l'oggettivazione avviene mettendo al posto di un attuale soggetto umano un inattuale soggetto mitico. In un modo o nell'altro la realtà diviene oggetto di cultura. Se per cultura intendiamo un sistema di valori, troviamo che l'oggettivazione è anche una «valutazione» comunicabile (appunto mediante riti e miti).

Partiamo ora dalla oggettivazione reale e diretta, quella in cui l'uomo si pone coscientemente come soggetto; il che accade anche quando si rivolga ritualmente ad un dio o a qualsiasi altro essere sovrumano o extraumano per invocarne o, come nei riti apotropaici, per stornarne l'azione. Questa oggettivazione produce valori nell'ordine della «fruibilità»: nel senso che il passibile d'intervento umano viene anche inteso come «fruibile». Tali valori, nei termini della nostra cultura, li chiamiamo per lo più «economici», e dunque potremmo, sempre restando nei termini della nostra cultura, intendere come «non-economici» gli altri valori: quelli che concernono il «non-fruibile», ossia quella parte della realtà che viene sottratta per definizione all'intervento umano, e viene oggettivata (o «valutata») mediante il ricorso a soggetti mitici. Però definire in termini negativi (sul tipo di «non-economico») equivale a un non-definire. Al minimo dobbiamo riconoscere una funzione positiva anche ai valori comunicati mediante il mito, proprio a partire dalla positività dei valori «economici»: la ricerca del «fruibile» muove proprio da una sua separazione dal «non-fruibile»; così come noi quando usiamo il termine «inutile», in un contesto economico, lo facciamo non per dare un giudizio negativo assoluto, ma per proporre al suo posto ciò che chiamiamo «utile».

Nel nostro caso, ossia in questo contesto che non è economico ma storico, suggeriremmo, ai fini di una riduzione del «fruibile» in termini occidentali, l'espressione «valori storici» da mettere al posto di «valori economici». Intendiamo cioè distinguere il «fruibile» dal «non-fruibile» come si distingue ciò che promuove un'azione storica da ciò che produce invece una fuga dalla storia: si agisce nella storia fintanto che e nel senso in cui si ritiene di avere uno spazio per l'azione; si fugge dalla storia ogniqualvolta che tale spazio sembra mancare. Ma fuga dalla storia non significa anche fuga dalla cultura. Donde se guardiamo alla cultura, che è poi l'oggetto stesso della ricerca storica, dovremmo rinunciare ad una definizione negativa quale «fuga dalla storia» altrettanto negativa del «non-economico» di cui si diceva sopra, e acquisire una definizione, sia pure approssimativa ma almeno non negativa, del tipo di «metastorico» in contrapposizione allo «storico». «Fuga dalla storia» come «non-economico» ha senso se riferito alla nostra specifica cultura occidentale. Perde il senso se usato nell'approccio di altre culture. «Metastorico» può essere usato come termine neutro in relazione ad una realtà miticamente fondata o obbiettivata mediante il mito; ma non come assoluto elemento di giudizio che riproponga per altre culture la dialettica storico/metastorico (o fisico/metafisico) valida e operante nella nostra cultura. Tant'è che nella nostra cultura c'è la possibilità di una identificazione tra «metastoria» (o metafisica) e «religione»; ma poi nella «religione» s'incluse, sempre nei termini della nostra cultura, anche il «rito», donde si rende impossibile l'uso del «metastorico» nel senso in cui l'abbiamo proposto noi. Infatti noi abbiamo limitato il «metastorico» al «non passibile d'intervento

umano», ossia a quella realtà che si vuole obbiettivata dal mito, mentre per quel che riguarda il rito l'abbiamo, in contrapposizione, riferito al campo d'azione storica dove appunto si esercita la possibilità di un intervento umano.

In conclusione: il rito, in quanto concerne il passibile d'intervento umano e perciò determina valori nell'ordine dello storico economico, non serve propriamente, come il mito, a fuggire dalla storia, bensì serve a introdurre nella storia. Se poi rivolgiamo questa formulazione alla nostra cultura, la quale equipara mito e rito in rapporto ad una metastoria-religione, ci troviamo semplicemente a dover constatare che la nostra cultura non ha bisogno di riti che introducano alla storia<sup>452</sup>.

---

<sup>452</sup> *Ivi*, pp. 240-243.



### I.IIIId. La regalità ne *Il mito, il rito e la storia*

#### L'istituto regale egiziano

Nel capitolo precedente abbiamo esposto la posizione di Sabbatucci riguardo alle “teorie” nella disciplina storico-religiosa. Tutto è partito dalla sua «teoria-sintesi» riguardante il mito e il rito nella cultura greca, considerati per le diverse funzioni che essi ricoprono in tale contesto. Sabbatucci ha osservato le differenze tra la sua interpretazione e gli altri esempi di “teoria della religione” riguardanti le stesse tematiche: gli “esempi” a cui Sabbatucci fa riferimento sono la scuola mitico-rituale e la scuola frobeniana; anche in tali casi, secondo lo studioso, si era in presenza di “teorie-sintesi” di un determinato materiale storico, tuttavia la loro applicazione era rivolta a domande riguardanti le categorie di mito e rito considerate singolarmente anziché dialetticamente; sia la scuola mitico-rituale, che la scuola frobeniana hanno infatti provato a dimostrare la preesistenza del mito sul rito e viceversa, cercando di capire se la prima forma di religione sia stata “mito-” piuttosto che “rito-centrica”.

La differenza di fondo, dunque, tra le teorie-sintesi elaborate dalla *Myth & Ritual School* e da Jensen, e quella di Sabbatucci, sta nel fatto che le prime sono poste come paradigmi interpretativi di fatti religiosi che travalicano i contesti storici da cui esse sono state elaborate; la teoria-sintesi mitico-rituale sabbatucciana ha invece, per esplicita indicazione dello studioso, applicabilità limitata, rappresentando essa appunto una sintesi dei contesti presi in esame e non un paradigma a cui ridurre fatti di altre culture.

A fronte di tali differenze, si potrebbe pensare che tali teorie non siano comparabili con i guadagni ottenuti dalle ricerche fin qui esposte de *Il mito, il rito e la storia...*

Il confronto, però, ridiventa subito probabile, appena torniamo alla concretezza, e commisuriamo la nostra teoria-sintesi non già con gli assunti teorici altrui, ma col materiale storico studiato e alla scuola mitico-rituale e dai frobeniani (particolarmente da Jensen), del quale materiale gli apparenti assunti – anche se formalizzati come teoria – sono in realtà sintesi sul tipo della nostra. Con ciò presumiamo che la diversità delle due risposte alla domanda astratta circa la priorità tra mito e rito, non derivi da opinioni pre-costituite, ma derivi dalla diversità del materiale studiato: la scuola-mitico rituale si è occupata delle civiltà della Mezzaluna fertile, mentre Jensen si è occupato di popolazioni cosiddette primitive<sup>453</sup>.

---

<sup>453</sup> *Ivi*, p. 238.

Il dialogo con la scuola mitico-rituale muove innanzitutto dal ricordo delle due opere fondamentali che diedero il via agli studi di tale orientamento, entrambi curati da Samuel Henry Hooke, *Myth and Ritual*<sup>454</sup> e *The Labyrinth*<sup>455</sup>:

il contenuto teorico di questi due volumi è sopravanzato da un risultato pratico: l'individuazione di un modello (*pattern*) mitico-rituale della regalità; a tale modello, considerato come una indissolubile associazione mitico-rituale, viene rinviata ogni teoria sul mito e sul rito e ogni discorso metodologico d'ordine storico-religioso<sup>456</sup>.

La teoria del *pattern* mitico-rituale della regalità ebbe da allora – osserva Sabbatucci – una grande diffusione negli studi storico-religiosi. Essa aveva, nel suo nucleo, l'idea che il mito derivasse dal rito, o, in altri termini, che il primo fosse una «concettualizzazione»<sup>457</sup> del secondo. Tale impostazione venne considerata, ricorda lo studioso, come una “risposta” «all'irrazionalismo di marca germanica»<sup>458</sup>, i cui esponenti (quali, ad esempio, il fenomenologismo e la scuola di Frobenius) facevano invece derivare il rito dal mito. Per essi «il rito *deriva* dal mito o ne è la messa in pratica»<sup>459</sup>.

Le scoperte della scuola mitico-rituale rappresentano per Sabbatucci un importante elemento di confronto, al netto dei condizionamenti religiosi (che portarono quegli studiosi a ricercare nelle culture studiate i presupposti del cristianesimo) e scientifici (l'influsso dell'opera di Frazer e della sua visione della regalità): va infatti a Hooke e ai ricercatori a lui vicini il merito di aver rilevato – in seguito all'analisi del materiale egiziano, babilonese e, in generale, di area culturale ebraica – l'inscindibilità originaria di rito e mito.

Il fondamento comune delle religioni studiate è dato da un complesso di riti tendenti ad assicurare il benessere della comunità per mezzo della figura del re; questo complesso rituale va riguardato come

---

<sup>454</sup> Samuel Henry HOOKE, ed., *Myth and ritual: essays on the myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the ancient East* (London: Oxford University Press, 1933).

<sup>455</sup> Samuel Henry HOOKE, ed., *The labyrinth: further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world* (New York: The Macmillan Company, 1935).

<sup>456</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 251.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

<sup>459</sup> *Ibidem*.

rappresentazione drammatica della morte e resurrezione del re (e qui scorgiamo il parziale condizionamento frazeriano)<sup>460</sup>.

Dopo aver presentato per linee generali la teoria di fondo della scuola mitico rituale, Sabbatucci espone il tema del «labirinto» trattato da C. N. Deedes<sup>461</sup> nella raccolta omonima curata da Hooke. Deedes è stato il primo a individuare l'Egitto come terra d'origine della regalità, pervenendo a tale conclusione dopo aver studiato i significati simbolici del labirinto e la sua espansione. Il simbolo e l'istituto appaiono per la prima volta, grazie a Deedes, inscindibilmente legati, e questo è un punto centrale da cui Sabbatucci muoverà per la sua illustrazione dei rapporti tra mito e rito in riferimento alla regalità:

da questa ricerca emerge il *pattern* della regalità che si pone alla nostra attenzione in quanto il soggiacente istituto monarchico è senza dubbio originale e probabilmente «originario» dell'Egitto, almeno quanto «originario» è il segno labirintico<sup>462</sup>.

Un altro tema implicito nel costrutto di Deedes (e sempre connesso all'influenza frazeriana) è quello del *dying-god*:

Il «dio morituro» ossia un dio di cui esiste un mito di morte, è per Frazer il corrispondente divino del re-mago che viene ucciso e sostituito prima che, invecchiando, perda completamente il suo vigore. Il modello di questo re-mago è, come si sa, il *rex Nemorensis*, il sacerdote del santuario di Diana aricina (nei pressi dell'odierna Nemi) che entrava in carica per aver saputo uccidere in duello il suo predecessore.

[...]

Ora nel contributo di Deedes, troviamo coerentemente associati il *dying-god*, che in Egitto è Osiride, e il re-mago che è naturalmente il Faraone; e fin qui non si va oltre Frazer che aveva già dato queste indicazioni, ma il materiale egiziano impone a Deedes una considerazione specifica del re-morto che, a differenza del modello *rex Nemorensis*, partecipa dalla tomba, del potere esercitato dal re-vivo<sup>463</sup>.

Il merito di Deedes, secondo Sabbatucci, sarebbe l'aver posto l'attenzione su un aspetto preciso della cultura egiziana: la presenza di una relazione mitico-rituale, nell'esercizio del

---

<sup>460</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>461</sup> C. N. DEEDES, «The labyrinth» in *The labyrinth: further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world*, ed. Samuel Henry HOOKE (New York: The Macmillan Company, 1935), pp 1-42.

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>463</sup> *Ivi*, pp. 255-256.

potere faraonico, tra la figura del sovrano regnante e quella del suo defunto predecessore. Tale relazione sarebbe stata suggerita a Deedes proprio dal fatto che in Egitto il segno labirintico fosse riscontrabile all'interno della tomba regale, anziché all'interno del palazzo, come invece era stato osservato in area micenea. Sabbatucci si sofferma proprio sul rapporto culturale e sacrale tra residenza del re-morto e quella del re-vivo in Egitto. Rapporto che in Deedes si trova solamente accennato.

A questo livello la residenza storica del faraone, ossia la sua abitazione, ha meno importanza della «residenza» che chiameremmo sacrale o rituale. Stiamo parlando di un costruito mobile, effimero, a volte definito «dimora», e in cui prendeva posto il faraone per presenziare certe cerimonie; di sicuro nella festa *Sed* che si svolgeva a Bubasti. Chiara è la contrapposibilità delle due dimore: da un lato la tomba solida e fissata una volta per sempre, come ultima e definitiva dimora del faraone defunto, e dall'altro la «dimora sacrale» del faraone vivente, fatta in materiale leggero e deperibile, mobile, e destinata a non sopravvivere all'occasione per cui veniva costruita ed eretta<sup>464</sup>.

Come il rituale del *rex Nemorensis* rispondeva al problema della successione al sacerdozio sostituendo il sacerdote anziano con un giovane e più vigoroso aspirante, così l'istituto faraonico risolveva il problema della successione attraverso una associazione tra padre e figlio:

come il padre decresce in vigore, invecchiando, così il figlio cresce; ciò che il padre perde lo guadagna il figlio; e il tutto fino alla conclusione estrema in cui il padre perde la vita e il figlio guadagna il trono, ma la relazione resta tra la tomba in cui risiede il padre e il trono su cui siede il figlio<sup>465</sup>.

Deeds collega il suo studio sulla tomba regale egiziana a diversi elementi di tale cultura: l'intronizzazione del faraone, la festa *Sed*, il mito osirico e il rito del «funerale di Osiride». Sabbatucci si sofferma su ciascuno di questi elementi a partire dal mito di Osiride e Horus, che viene interpretato come illustrazione del legame tra faraone morto e faraone vivo, nonché come mito fondativo dell'istituto regale egiziano:

Set uccide Osiride per regnare al suo posto, ma viene ucciso da Horus il quale regnerà al posto di Set. Ma di fatto realizza una successione di padre in figlio, e sia pure grazie all'intervento di Set. Set, d'altra parte, è escluso dal potere regale, e rispetto ad esso si presenta come una «alterità»: diciamo pure il pre-cosmico

---

<sup>464</sup> *Ivi*, pp. 256-257.

<sup>465</sup> *Ivi*, p. 258.

o l'a-cosmico che fonda il cosmico (la successione al trono, il sistema dinastico), o il «naturale» (la morte che condiziona e annulla ogni ordinamento umano) come presupposto di un proprio superamento «culturale» (senza la morte non ci sarebbe neppure la successione padre-figlio; ma questa successione salva l'istituto della regalità superando la morte stessa, o la morte dei faraoni storici)<sup>466</sup>.

Il *genos* è, secondo Sabbatucci, l'elemento che trova nella mitologia dell'istituto dinastico egiziano la sua piena espressione. Gli attori del mito e le loro scelte sono letti da Sabbatucci come elementi *necessari*, seppur nella loro arbitrarietà, in quanto espressione di una precisa visione del mondo, in questo caso quella legata all'istituto regale egiziano e quindi alla cultura egiziana. Per questo motivo egli parla di tali elementi utilizzando espressioni come “condizione di” o “condizione per”:

Iside è sorella di Osiride prima di esserne la sposa; e se il suo nome significa «trono» questo particolare tipo di «sororato» si pone come la condizione per l'acquisto del trono. Così come condizione per la perdita del trono (e della vita) da parte di Osiride è che il suo uccisore sia anche suo fratello. E condizione della vendetta di questo misfatto è che il vendicatore sia anche il figlio del vendicato; rientra nel compimento della vendetta, intesa come rimedio al male, non solo l'uccisione di Set ma anche l'ascesa al trono di Horus, il vendicatore.

In fondo la contesa per il trono è non tanto tra Osiride e Set, quanto tra Set e Horus. Vale a dire: Osiride non si pone sullo stesso piano di Set; egli è già re (soltanto per aver sposato Iside); invece né Set né Horus sono re, al momento della contesa. Ciò che distingue i due contendenti è il loro atteggiamento nei riguardi di Osiride, l'uno contro l'altro a favore; e non quando Osiride è ancora il re-vivente, giacché allora Horus non era stato concepito (come è noto, il mito raccolto da Plutarco fa concepire Horus dal cadavere di Osiride rivitalizzato da Iside), ma quando Osiride è già stato ucciso. Vale a dire: il re-morto orienta l'acquisto e la detenzione del potere, così come la tomba regale orienta l'esercizio della regalità<sup>467</sup>

La dinamica del mito viene a questo punto collegata da Sabbatucci al rito del funerale di Osiride, in un connubio mitico-rituale che, da qui in avanti, sarà esplorato in quanto tratto precipuo della regalità egiziana.

Il «diritto» al regno, ossia ciò che nel mito fa di Set un perdente nei confronti di Horus vincente, è orientato dal morto Osiride: perderà chi è contro di lui e vincerà chi è con lui e per lui. Il che è espresso ritualmente in occasione della processione che in Abido portava Osiride dal tempio alla tomba e viceversa: in tale

---

<sup>466</sup> *Ivi*, pp. 258-259.

<sup>467</sup> *Ivi*, pp. 259-260.

occasione aveva luogo un combattimento rituale tra il partito di Set e il partito di Horus, rispettivamente contro e in difesa del «cadavere» di Osiride<sup>468</sup>.

Sabbatucci passa dunque ad analizzare ai rituali di insediamento del faraone. Essi ricalcavano il rapporto mitico tra Osiride e Horus e sancivano il passaggio del testimone tra re-morto e re-vivo sacralizzando due diversi passaggi, tra loro inscindibili:

il re defunto doveva passare dalla condizione di Horus alla condizione di Osiride; suo figlio doveva acquisire la condizione di Horus. Il doppio passaggio realizzava la catena dinastica di cui si diceva sopra: ogni elemento veniva collegato al precedente come Horus a Osiride, e al seguente come Osiride a Horus. I due riti di passaggio sono: il processo funerario del re morto, che viene comunemente detto «osirizzazione»; l'intronizzazione del successore<sup>469</sup>.

Per analizzare questi due rituali, il primo elemento che Sabbatucci osserva è la loro valenza rispetto al calendario. I calendari rappresentavano infatti per lo studioso un importante punto di riferimento: non solo in quanto documenti indispensabili per comprendere il funzionamento di culture scomparse ma anche in loro stessi, cioè nella loro veste di strumenti atti a organizzare il futuro. A questo secondo livello Sabbatucci si volge per osservare le culture, intese come identità e strutture di valori, nel loro disporre del tempo come di una modalità di esposizione organica del loro carattere proprio.

Nel caso dell'Egitto, la cerimonia d'intronizzazione era celebrata in ricorrenza con precise fasi del calendario, il quale a sua volta era modellato sui cicli stagionali di piena del Nilo: un aspetto, quest'ultimo, su cui lo studioso si sofferma, interpretandolo come una volontà di associare culturalmente il passaggio di consegne al succedersi naturale dei cicli fluviali nilotici.

La cerimonia d'intronizzazione veniva differita al primo giorno della stagione (inverno) chiamata Emersione; era la stagione in cui il Nilo ritirava le sue acque, ed emergevano le terre precedentemente inondate rendendosi disponibili per la semina. Potremmo dire che così come la morte naturale del re richiedeva un rito che la riscattasse alla cultura, il rito culturale d'intronizzazione richiedeva un aggancio alla natura. Tuttavia sulla «naturalità» del fenomeno inondazione-emersione c'è qualcosa da rilevare: si tratta della vicenda stagionale che condizionava economicamente l'esistenza stessa degli Egiziani, e che perciò dovremmo considerare già acquisita alla cultura (agricoltura), o «cosmicizzata». La valenza cosmica del primo giorno dell'Emersione si ricava da tre riti che si potevano celebrare solamente in quel giorno:

---

<sup>468</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>469</sup> *Ivi*, p. 261.

l'intronizzazione, di cui si è detto; l'erezione annuale della colonna *djed*; la festa giubilare *Sed*. C'è evidentemente una correlazione tra i tre riti.

La colonna *djed* era concepita come la «colonna vertebrale di Osiride»; la sua rappresentazione ideografica nella scrittura geroglifica significava «stabilità» «durata». Colleghiamo le due nozioni a partire dal «funerale di Osiride», un rito che aveva luogo il giorno precedente l'erezione della colonna *djed*: Osiride muove, ma del suo corpo resta la struttura ossea; le ossa partecipano della indeperibilità delle pietre; la «colonna vertebrale di Osiride» è appunto una colonna di pietra; è «duratura» e «stabile», come la tomba del faraone costruita con solida pietra e difesa o celata dal labirinto. La colonna *djed* è un polo d'orientamento, e una garanzia di continuità, quando con l'Emersione si dà inizio al nuovo ciclo agricolo: dovrà essere nuovo ma non differente. Allo stesso modo la tomba regale costituisce un polo d'orientamento e una garanzia di continuità per il ciclo storico che si apre con l'intronizzazione del nuovo re. La relazione tra morte di Osiride e morte del faraone, da un lato, e erezione della colonna *djed* e intronizzazione, dall'altro, si coglie equiparando inondazione/emersione a vita/morte, come se il suolo egiziano rinascesse a nuova vita nel primo giorno dell'Emersione. Osiride muore nell'ultimo giorno della stagione Inondazione (rito del «funerale di Osiride»); il faraone è come se morisse in quello stesso giorno, in quanto l'intronizzazione poteva aver luogo soltanto il giorno dopo. Chiaro è il tentativo di connettere la vicenda stagionale annua con la vicenda storica del re [...] la crisi della regalità determinata dalla morte di un faraone veniva collocata nel momento risolutorio della crisi stagionale determinata dall'inondazione del Nilo. In questo stesso momento risolutorio il 1° giorno dell'Emersione veniva collocata anche la festa giubilare *Sed*<sup>470</sup>.

Così delineato attraverso i suoi miti e i suoi riti, l'istituto regale egiziano sembra riunire in sé gli aspetti di immutabilità e mutabilità che erano stati da Sabbatucci associati al mito e al rito nella sua teoria-sintesi. L'istituto regale egiziano

come «mito» sottrae sé stesso alla contingenza, e, come «rito», ha proprio la contingenza per oggetto; più precisamente in esso coincidono una funzione mitica ed una rituale così da rendere la parola del faraone «immutabile» come una fondazione mitica, ma anche «mutabile», e sia pure ad opera del faraone stesso, come si presuppone che sia il campo d'azione del rito<sup>471</sup>.

A questo punto Sabbatucci ricorda che in Egitto non esisteva un concetto di “mito” paragonabile a quello di *mythos* in Grecia, né tantomeno si dava un *logos* che ad esso fosse opponibile. Quei miti che sono giunti fino a noi, ci giungono da testimonianze di autori greci, non essendoci un *corpus* egiziano di racconti mitici, ma solo dei vaghi riferimenti:

---

<sup>470</sup> *Ivi* pp. 261-262.

<sup>471</sup> *Ivi*, p. 264.

In Egitto la presenza di «miti», che però noi non chiameremmo così se non conoscessimo altre mitologie e soprattutto la mitologia greca, è attestata da ciò che a noi appaiono «allusioni» ad un *corpus* mitico. Tali «allusioni» sono parte integrante di inni preghiere, formule funerarie, formule «magiche», dediche, formule qualificatorie, ecc.<sup>472</sup>.

Questo particolare assetto della cultura egiziana spinge Sabbatucci a riconoscere come alcune conclusioni della scuola mitico-rituale fossero giustificabili:

la situazione egiziana rivela una effettiva associazione mitico-rituale, che è anche indistinzione di mito e rito. Pertanto non deve farci meraviglia che, a partire dal materiale studiato, *quel* materiale, si sia stati tentati da parte della scuola mitico-rituale, di generalizzare la particolare situazione egiziana al punto da porre come originaria l'associazione mito-rito e secondaria, o frutto di corruzione rispetto al modello originario, la loro eventuale dissociazione. E si giustifica anche come, a partire da una reale situazione storica, sempre quella egiziana, ossia sempre quella cultura che non ha prodotto «miti» nel senso a cui ci ha abituati la familiarità con la mitologia greca, l'arrivo, sulla via di una generalizzazione, possa essere: prima c'è il rito come realtà positiva, e poi c'è o ci può essere il mito come interpretazione del rito, o sua «narrazione» o sua «redazione letteraria»<sup>473</sup>.

La teoria-sintesi della scuola mitico-rituale, ossia l'idea dell'associazione mitico-rituale «rende a suo modo conto» delle realtà storiche egiziane, e in questo senso può essere utilizzata da Sabbatucci per confrontarla alla sua. Si apprezza qui la postura critica ma al contempo costruttiva di Sabbatucci rispetto alle altre scuole storico-religiose:

Ora, dunque, anziché scandalizzarci delle teorie formulate dalla scuola mitico-rituale, anziché qualificarle categoricamente assurde, persino le più discutibili (esasperata riduzione di ogni «mitico» al «rituale»), anziché respingerle come superate (ma da altre teorie!), ci si pone la preannunciata esigenza di un confronto tra le realtà storiche egiziane di cui l'associazione mitico-rituale ci rende a suo modo conto, e le realtà storiche d'altre culture di cui voleva, e sia pure da una limitata prospettiva, rendere conto la nostra teoria-sintesi del mito/rito = immutabile/mutabile. E dal confronto ricaviamo che, mentre la cultura egiziana opera mediante una associazione logica di mito e rito, la logica sottintesa alla distinzione tra mito che concerne l'immutabile e rito che concerne il mutabile è chiaramente dissociante. In altri termini: le realtà storiche egiziane ci pongono come punto di partenza una associazione mitico-rituale; le realtà storiche considerate da noi in precedenza ci costringono a partire da una dissociazione mitico-rituale, per la sua capacità di

---

<sup>472</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>473</sup> *Ibidem*.



dissociare nell'acquisizione culturale del mondo ciò che è passibile d'intervento umano da ciò che non è passibile.

Cogliamo, perciò l'occasione non tanto di commisurare una nostra teoria con astratte teorie altrui, quanto di confrontare la cultura egiziana con altre culture nei modi del comparativismo storico, e cioè allo scopo di guadagnare alla storia la «peculiarità» egiziana, differenziandola se e in quanto differenziabile. Ecco perché ci poniamo l'associazione mitico-rituale osservabile in Egitto come un fatto storico e non come un fenomeno inerente alla natura del mito e del rito<sup>474</sup>.

Nella cultura egiziana l'associazione mitico-rituale, quindi l'identità di mito e rito, è leggibile secondo Sabbatucci anche come «“demitizzazione”, o come l'eliminazione di una funzione mitica a vantaggio della funzione rituale»<sup>475</sup>. Ecco dunque che la cultura egiziana, e in particolare l'istituto dinastico faraonico vengono letti secondo la dialettica sabbatucciana “mito/rito = non passibile/passibile d'intervento umano”:

Se accogliamo, con tutte le dovute cautele, la prospettiva della «demitizzazione», dobbiamo trarne come conclusione che la cultura egiziana abbia inteso ridurre ogni cosa al «passibile d'intervento umano». In una forma, certamente più cauta, diremmo che in quella cultura è avvertibile una tendenza a far coincidere i due diversi piani della realtà che il mito e il rito dovrebbero rispettivamente, e in contrapposizione, individuare: il non passibile d'intervento umano e il passibile.

Diciamo «cultura egiziana», ma forse dovremmo dire «pattern mitico-rituale della regalità», restringendo all'istituto dinastico lo sforzo diretto alla coincidenza mitico-rituale. Ma non dimentichiamo che è proprio e soltanto il pattern regale e la sua realizzazione dinastica a dare una configurazione unitaria alla cultura (e alla religione) egiziana. Se mancasse questo orientamento ci troveremmo di fronte a tante religioni e probabilmente culture) quante erano le città nilotiche<sup>476</sup>.

Questa coincidenza, nell'istituto faraonico, di passibile e non passibile d'intervento umano (coincidenza che potremmo anche chiamare *assorbimento* del non passibile d'intervento nel passibile, con il faraone che coincide con un agente divino in terra) viene esplorata nelle sue radicali implicazioni da Sabbatucci:

abbiamo prospettato i vantaggi che la coincidenza del piano mitico col piano rituale può dare: tutto diventa passibile d'intervento umano, persino la morte, e niente si pone come ineluttabilmente fondato dal mito.

---

<sup>474</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>475</sup> *Ivi*, pp. 266-267.

<sup>476</sup> *Ivi*, p. 267.

Ma la cosa ha anche i suoi svantaggi: tutto diventa incerto, niente è dato una volta per sempre, non c'è stabilità, ma tutto può essere corrotto dall'intervento umano o comunque dal divenire storico<sup>477</sup>.

A differenza della Grecia, dove il *kosmos* era stato fissato una volta e per sempre nel mito, Sabbatucci – rifacendosi a studiosi come Frankfort<sup>478</sup> – evidenzia come in Egitto «non c'è l'immagine di un cosmo ordinato una volta per sempre»<sup>479</sup>. In sua vece si riscontra un principio cosmico denominato *maat*, il quale era impersonificato anche da una divinità omonima:

potremmo intendere *maat* come un «equilibrio cosmico» che contrapporremmo utilmente alla concezione statica del cosmo greco.

L'idea di «equilibrio» sottintende la possibilità di una sua rottura, come una minaccia attuale. L'equilibrio connotato dalla dea *Maat* [...] può essere ad ogni momento turbato da esseri anti-cosmici, quale il serpente Apopi. Non si tratta di esseri pre-cosmici sconfitti una volta per sempre dalle divinità cosmiche, come succede nella religione greca. In Egitto si tratta di *attuali* «nemici» del cosmo. Dal momento che niente è stato deciso, per sempre, all'epoca del mito, tutto adesso diventa incerto<sup>480</sup>.

[...]

L'equilibrio-*maat* può essere rotto da invasioni straniere, da sconfitte, da rivolte, ecc.; ma allora sarà ristabilito dal faraone «restauratore» che, in tale veste, impersona il demiurgo mitico, o comunque ne svolge le funzioni.

[...]

L'equilibrio-*maat* è sempre rotto alla fine di un ciclo: durante gli ultimi cinque giorni dell'anno (gli epagomeni) che venivano aggiunti ai 12 mesi di 30 giorni per arrivare all'anno di 365 giorni; nei giorni finali delle stagioni; durante la festa *Sed* che conteneva, come si è detto, l'idea della conclusione di un regno e comunque realizzava la conclusione di un periodo trentennale di regno. E ogni volta era affidata al faraone la restaurazione del *maat*, con la quale si apriva un nuovo ciclo<sup>481</sup>.

Nell'inamovibile precarietà dell'universo egiziano privato del mito, l'unico riferimento metastorico resta proprio l'istituto faraonico:

---

<sup>477</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>478</sup> In particolare Sabbatucci cita la traduzione italiana di Henri FRANKFORT, *Ancient Egyptian Religion: an interpretation* (New York: Columbia University Press, 1949), *La religione dell'antico Egitto* (Torino, Edizioni scientifiche Einaudi, 1957). Quest'ultima edizione arricchita dalla prefazione di Ernesto De Martino.

<sup>479</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> *Ivi*, pp. 270-271.

tutto è incerto, dicevamo, laddove il piano del mito coincide con il piano del rito, e diventa riattualizzabile non solo la cosmogonia, bensì le condizioni stesse in cui è avvenuto l'evento cosmogonico. Ma in Egitto resta «certo» l'istituto della regalità, contro il quale nulla può, nemmeno la morte, dato il sistema di successione di padre in figlio. Tutto parrebbe passibile d'intervento umano; ma in verità questa indifferenziazione del reale è vanificata dall'istituto regale, esso stesso sottratto all'intervento umano. E poi non è neppure esatto parlare d'intervento umano, in quanto l'unico che possa intervenire è il faraone; gli altri agiscono sempre per delega<sup>482</sup>.

---

<sup>482</sup> *Ivi*, pp. 271-272.

### **Dall'“associazione mitico-rituale” nella regalità egiziana alla dissociazione mitico-rituale ateniese, passando per il mondo miceneo**

Dopo aver considerato l'associazione mitico-rituale nell'istituto faraonico, Sabbatucci si volge alla comparazione con il mondo greco, e in particolare con la già evidenziata dissociazione di piano mitico e piano rituale presente in tale cultura: «se per l'Egitto abbiamo detto che non c'è un solo mito astratto dalla funzione rituale, per la Grecia si può dire esattamente il contrario: non c'è un solo mito conservatosi in un contesto rituale»<sup>483</sup>. Viene considerata l'interpretazione del mito di Minosse compiuta da Deedes: secondo quest'ultimo, tale mito attesterebbe la presenza dell'istituto regale in ambiente cretese; l'affermazione ruota intorno all'identificazione di Minosse con il Osiride (quale modello mitico del faraone) e alla presenza nell'isola del Labirinto. A questo proposito, però, Sabbatucci ha dei dubbi: oltre a mancare, nel mito cretese, una figura assimilabile a Horus (quest'ultimo abbiamo visto essere indispensabile ai fini del *pattern* mitico-rituale), anche il labirinto ha una funzione differente:

noi notiamo che il toro (o il Minotauro) non è la tomba regale; e notiamo anche che il Labirinto, in funzione del mito del Minotauro, non è un artificio destinato a difendere, ma è destinato a contenere, a imprigionare. Non è la dimora munita del Minotauro, ma è la prigione in cui viene relegata (e non difesa) la mostruosa presenza dell'uomo-toro (da cui ci si deve difendere); e poi sarà una prigione per lo stesso suo costruttore, Dedalo, caduto in disgrazia presso Minosse<sup>484</sup>.

L'Egitto e l'istituto faraonico sono considerati rispettivamente da Sabbatucci come il luogo di nascita della monarchia dinastica ed il suo esempio supremo. L'Egitto si pone dunque come punto d'irradiazione, secondo lo studioso, dell'istituto regale nel bacino mediterraneo, che da qui sarebbe giunto anche a Creta. Tale ipotesi diffusionista viene già espressa proprio da Deedes nel già citato articolo, a cui Sabbatucci qui risponde rifiutando tuttavia un diffusionismo eccessivo, tutto concentrato sul cogliere (o scovare) gli elementi di somiglianza trascurando invece le differenze:

noi non abbiamo difficoltà a credere che in Creta, come altrove (per es. in Mesopotamia) fosse giunto il modello egiziano della regalità; anzi, come vedremo meglio in seguito e come comunque abbiamo già sufficientemente dimostrato, la nostra posizione, al riguardo, è chiaramente diffusionista. Tuttavia non

---

<sup>483</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>484</sup> *Ivi*, p. 273.

crediamo alla esportazione dall'Egitto, insieme all'istituto regale, di tutto il complesso sistema di relazioni (ai più vari livelli: politico, sociale, religioso, economico, etc.), che ne faceva un prodotto originale e originario della cultura egiziana. Se così fosse accaduto, tutto il mondo che avesse accolto l'istituto regale sarebbe diventato Egitto, e noi non distingueremmo oggi una cultura mesopotamica, o cretese, o altra, dalla cultura egiziana. Tutto ciò per dire: fino a che punto ha senso, ad es., l'identificazione di Minosse con Osiride? Avrebbe senso se tutto il complesso osirico fosse calabile nel complesso minoico; ma siccome questo non è possibile, il senso rimane soltanto se l'identificazione diventa di fatto una comparazione. Ha senso, infatti, comparare il complesso osirico con il complesso minoico e non per cogliere soltanto le analogie, le quali tutt'al più non fanno che confermare la comparabilità, bensì per cogliere le differenze guadagnando in tal modo un fatto storico cretese, a partire da un fatto storico egiziano<sup>485</sup>.

Secondo Sabbatucci, il mito greco riguardante la dinastia cretese non va letto con pretese evermeristiche, ma piuttosto guardando in esso a quegli aspetti che, attraverso il mito, avevano contribuito all'operazione di auto-narrazione compiuta dalla grecità:

in tale senso possiamo anche prolungare il discorso cominciato sopra considerando certi elementi mitici o mitico-rituali particolarmente significativi per noi, in quanto connessi con il centro della regalità e la sua differenziazione nel passaggio dall'Egitto alla Creta "concepita" dai Greci<sup>486</sup>.

Un primo elemento è «la rottura della relazione tra il re vivo e la tomba del re morto»<sup>487</sup>, che Sabbatucci nota essere assente in Grecia:

che cosa troviamo in cambio [di tale relazione]<sup>488</sup>? La Grecia ci tramanda che ogni otto anni Minosse andava a consultare Zeus in una caverna del monte Ida. Alla rottura tra padre e figlio fa riscontro dunque una relazione tra il re umano e il sovrano degli dèi. Può essere un modo di intendere la «osirizzazione» del re defunto, onde al posto del re morto troviamo effettivamente un dio; ma è anche un modo di rompere la catena dinastica, E tuttavia sappiamo anche che, secondo una versione Minosse sarebbe stato figlio di Zeus, e così si ricostituirebbe, ma sul solo piano della esemplarità mitica, la catena dinastica, spezzata sul piano della realtà attuale. E in un certo senso si ricostituirebbe, e questa volta sul piano del culto (la consultazione enneaterica di Zeus), anche la relazione tra il re vivente e la tomba (del predecessore) se si tiene presente che in Creta si concepiva un luogo di culto (o più d'uno, e forse la stessa caverna del monte Ida) come «sepolcro di Zeus».

---

<sup>485</sup> *Ivi*, p. 273-274.

<sup>486</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> Parentesi nostra.

Con i «sepolcri di Zeus» in effetti non possiamo più parlare di accezione (mitica) greca delle realtà cretesi, ma abbiamo la documentazione diretta del culto tombale di un dio che, alla greca, poteva essere inteso come Zeus, in quanto sovrano, ma che, proprio per essere sovrano e morto, potrebbe, all'egiziana, essere inteso come Osiride. Quel che stiamo facendo, comunque, non è un tentativo di ricostruzione di un culto cretese, ma è il rilievo della funzione cretese come mediatrice della cultura egiziana alla grecità.

La grecità, allo stesso modo con cui ha rifiutato l'istituto regale, rifiuterà come «menzogna» l'attribuzione cretese di un sepolcro a Zeus<sup>489</sup>.

L'analisi sabbatucciana del mito del Labirinto giunge dunque alla conclusione secondo cui:

la mitologia greca, o la grecità, utilizza la scena e i protagonisti cretesi per significare il rifiuto dell'istituto monarchico, facendolo diventare da soluzione (egiziana) un problema (greco). Perché proprio Creta? Perché o in quanto l'istituto regale non giungeva in Grecia direttamente dall'Egitto, bensì attraverso la mediazione cretese. Ora, riteniamo possibile usare Atene come polo orientativo del «rifiuto», allo stesso modo con cui usiamo Creta come polo orientativo della «proposta» (inaccettabile). Lo riteniamo possibile perché è in questi termini che si esprime il mito greco del labirinto cretese, o del Labirinto *tout court*, quale nome proprio dello specifico oggetto cretese nella lingua greca. È un mito che pone in relazione-opposizione i due poli da noi indicati; Creta e Atene; gli antagonisti essendo da un lato Minosse e dall'altro non un greco qualsiasi, bensì l'eroe ateniese Teseo<sup>490</sup>.

Sabbatucci passa dunque, sempre seguendo Deedes, a considerare il mito di Teseo; ne osserva così la struttura e riscontra delle somiglianze – nel quadro del *pattern* mitico-rituale della regalità – con il ciclo mitico di Osiride:

ridotte le due vicende mitiche ai minimi termini, potrebbero astrattamente configurarsi così:

- a) Teseo uccide il Minotauro e, involontariamente, il proprio padre Egeo; in seguito a ciò diventa re;
- b) Horus uccide Set, l'uccisore di suo padre Osiride; in seguito a ciò diventa re.

Il denominatore comune è costituito da: l'uccisione di qualcuno, e l'acquisizione del diritto a regnare. Ma è anche il denominatore che, a livello di astrazione logica, qualifica il modello *rex Nemorensis*: il successore acquisisce il diritto a diventare re, dopo avere ucciso il predecessore<sup>491</sup>.

Analizzando i due miti, Sabbatucci nota come entrambi trattassero della successione dinastica tramite uccisione del predecessore. Era dunque grazie al sangue versato dai loro

---

<sup>489</sup> *Ivi*, pp. 275-276.

<sup>490</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>491</sup> *Ivi*, p. 283.

predecessori che Teseo e Horus ottennero la carica di re. Questo accadeva – osserva lo studioso – anche nel caso di un altro “re”: il *rex Nemorensis*, il quale tuttavia era un sacerdote e non un sovrano. Preposto alla cura del culto di Diana Aricina, egli era uno schiavo fuggito che aveva ottenuto il proprio ruolo uccidendo il predecessore. Egli restava in carica solo fino a quando veniva ucciso, in un duello rituale, da un più giovane e forte aspirante al sacerdozio. Ma qual è a questo punto, si chiede Sabbatucci, la differenza tra la prassi che portava alla successione del sacerdote del tempio di Diana e le vicende mitiche di Minosse ed Osiride? L’obbiettivo di Sabbatucci è ora differenziarli a partire da questo presupposto comune:

si richiede dunque un passo successivo per differenziare le proposizioni *a* e *b* dal modello *rex Nemorensis*, e tuttavia senza che esse stesse siano differenziate tra loro. Si richiede, in sostanza, un nuovo denominatore comune delle proposizioni *a* e *b*, individuabile mediante il confronto con il modello *rex Nemorensis*. Il nuovo denominatore potrebbe essere: distinzione del successore dall’uccisore del predecessore, e inclusione di un terzo attore tra successore e predecessore.

Nella proposizione *b* i due elementi del nuovo denominatore comune sono strettamente collegati in un rapporto consequenziale: il terzo attore, Set, è lui ad uccidere Osiride, e dunque a permettere ad Horus di essere successore del padre senza esserne anche l’uccisore. Il rapporto consequenziale, invece, si dissolve nella proposizione *a*: il terzo attore, Minotauro, è soltanto una causa indiretta e lontana della morte di Egeo (se Teseo non avesse dovuto affrontarlo...), e, d’altra parte, anche Teseo è una causa indiretta della morte di suo padre (se non avesse dimenticato di segnalare la sua vittoria con la velatura bianca ...); in fin dei conti né il Minotauro né Teseo uccidono Egeo ma Egeo si uccide da sé, ed è questo suicidio che permette a Teseo di diventare re di Atene senza uccidere il suo predecessore<sup>492</sup>.

Sabbatucci prova ad analizzare questi tre elementi con gli occhi della scuola mitico-rituale: nella ricerca di una traiettoria che dal rito conduca al mito, essa potrebbe porre il rituale del *rex Nemorensis* come origine di un percorso teorico-astratto, in cui il progressivo affrancamento dell’elemento mitico da quello rituale muove dal Lazio, passando per l’associazione mitico-rituale egiziana, fino ad arrivare al mito di Teseo:

C’è da riflettere sul fatto che la proposizione *a* disgrega, apparentemente, il rapporto consequenziale predecessore-uccisore-successore che troviamo nella proposizione *b*. Tanto che il terzo attore, Minotauro, non è uccisore, ma viene lui stesso ucciso, e dunque parrebbe addirittura inutile ai fini della vicenda di successione al trono, anche se Teseo diventa re solo dopo avere ucciso il Minotauro; parrebbe un *post hoc*

---

<sup>492</sup> *Ivi*, p. 283-284.

ma non *propter hoc*. È logico che allora si pensi alla proposizione *a* come ad un derivato sbiadito o sconnesso della preposizione *b*. E si finisce per trovare una sequenza logica che da *b* porti ad *a*, magari a partire dal modello *rex Nemorensis*: prima abbiamo un modello rituale di successione in cui il successore diventa tale per avere ucciso il predecessore; poi abbiamo il *pattern mitico-rituale* della regalità in cui predecessore e successore sono in rapporto di padre-figlio e pertanto si deve inserire un terzo attore mitico che faccia morire il re-padre e sia a sua volta ucciso dal figlio di questi che, in tal modo, vendica il padre e gli succede al trono; infine abbiamo un mito in cui il personaggio figlio uccide il terzo attore, e il re-padre uccide se stesso, dopo di che il personaggio figlio diventa re senza che ci sia un condizionamento diretto da parte dei primi due fatti sul terzo (il condizionamento indiretto essendo: se il Minotauro avesse ucciso Teseo, Teseo non sarebbe diventato re; né comunque poteva diventarlo prima che suo padre Egeo morisse). Come si vede, questa sequenza logica segue il percorso della scuola mitico-rituale: dal rito (latino) al mito (greco), passando per un complesso mitico-rituale (egiziano). È anche una sequenza storica?<sup>493</sup>.

Per Sabbatucci il legame tra i tre elementi deve essere però strutturato in modo diverso, seguendo la documentazione storica più che le congetture fondate su paradigmi astratti:

il passaggio dal semplice (rito nemorense) al complesso (regalità egiziana) è sempre ipotizzabile, ma la congettura non sostituisce mai la documentazione storica: il *rex Nemorensis* non è una realtà primaria rispetto alla realtà dell'istituto faraonico: il sacerdozio nemorense e l'istituto faraonico sono raffrontabili, e sono stati raffrontati, per il solo fatto che quel sacerdote si chiamava *rex*; e dunque, se rinunciamo alla congettura evolucionista che il «re» derivi da un «re-mago-sacerdote», il problema reale diventa: *perché quel sacerdote è stato chiamato rex?*<sup>494</sup> È una problematicizzazione del fatto nemorense diversa da quella frazeriana: Frazer si chiedeva perché la «regalità» nemorense richiedesse quell'inconsueto rito di successione, mentre noi ci chiediamo perché il sacerdozio nemorense sia stato investito della «regalità» (ed eventualmente dei problemi inerenti alla «successione al trono»)<sup>495</sup>.

Per quanto riguarda invece i rapporti tra il mito di Teseo e il mito di Osiride (con il connesso *pattern* mitico-rituale della regalità) secondo Sabbatucci il primo presenta elementi di somiglianza ma anche di differenza dal secondo non in quanto il mito greco rappresenti una “copia sbiadita” di quello egiziano, come vorrebbe l'ipotesi diffusionista: la modificazione greca del modello regale egiziano è da imputarsi, secondo lo studioso, non all'azione inerziale

---

<sup>493</sup> *Ivi*, p. 284.

<sup>494</sup> Corsivo nostro (n. d. r.).

<sup>495</sup> *Ivi*, p. 285.



del tempo e della differenza geografica ma ad una precisa *scelta* nelle modalità di auto-narrazione della cultura greca attraverso il mito.

Per approfondire il carattere di questa scelta culturale, Sabbatucci riflette sul valore di due personaggi: Set e il Minotauro. Si tratta di due figure, per certi versi, simili: tanto nel mito osirico quanto in quello teseico essi minacciano la regalità. Tuttavia

ciò che varia è l'azione. Entrambi combatteranno col «successore» e ne saranno uccisi, e tuttavia l'azione di Set contiene un importante momento che manca all'azione del Minotauro: l'uccisione del «predecessore». È proprio la mancanza di questo momento che rende la proposizione *a* «sconnessa» rispetto alla proposizione *b*. Allora chiediamoci: perché non è stata attribuita al Minotauro l'uccisione di Egeo, così come nel modello egiziano veniva attribuita a Set l'uccisione di Osiride? E a questo punto dobbiamo prendere atto delle due diverse «regalità» (la cretese-minoica e l'ateniese-egeica) contemplate dalla proposizione *a*, cospetto all'unica «regalità» (l'egiziana) contemplata dalla proposizione *b*<sup>496</sup> ...

Il Minotauro rappresenta, per Sabbatucci, l'elemento narrativo che consente alla greicità di esporre la differenza tra le «due regalità» e di differenziarsi dal modello egiziano:

... La «regalità» minoica su Creta è minacciata dal Minotauro, ma è proprio la presenza del Minotauro che permette ad essa di estendere il suo potere sulla «regalità» ateniese: l'Atene di Egeo era tributaria di Creta, e il tributo ottennale di sette ragazzi e sette ragazze veniva destinato al Minotauro; con l'uccisione del Minotauro si otteneva anche la liberazione di Atene dalla sudditanza cretese. In questo quadro l'uccisione di Egeo da parte del Minotauro non avrebbe avuto senso, o non avrebbe avuto lo stesso senso dell'uccisione di Osiride da parte di Set: il Minotauro non doveva uccidere Egeo per regnare al suo posto, in quanto, essendo Atene a lui tributaria, di fatto già «regnava» al posto di Egeo. Ora, tutto ciò non è che un aspetto della cosa, o una prospettiva di ricerca. Un'altra prospettiva è data dal fatto, incontrovertibile, che né il Minotauro né altri avrebbero potuto uccidere Egeo, in quanto Egeo *doveva uccidersi* e non essere ucciso<sup>497</sup>.

La scelta di Egeo di suicidarsi rappresenta, secondo Sabbatucci, un elemento che ben si coniuga con la realtà storica ateniese:

La formulazione del suicidio di Egeo, rapportata alla realtà dell'Atene storica (e cioè al momento in cui il mito veniva narrato e non al momento in cui veniva collocato), esprime una «regalità» che si autodistrugge per la salvezza o l'edificazione della *polis* (democratica).

---

<sup>496</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>497</sup> *Ivi*, pp. 287-288.

[...]

Di fatto Egeo, uccidendosi, determina una soluzione di continuità tra il suo regno e quello che sarà di Teseo; alla continuità dinastica si accompagnerà una discontinuità «politica», giacché Teseo che trova un regno ateniese, fonda una *polis* ateniese, fonda la materia stessa su cui poi opererà la rivoluzione democratica<sup>498</sup>.

Dopo aver appurato le differenze che sul piano storico<sup>499</sup> erano riscontrabili a partire dall'assimilazione logica tra Teseo e Horus quali "re-successori", ora Sabbatucci si volge a fare lo stesso per Egeo e Osiride, "re-predecessori": «così come Teseo sta ad Horus nella parte di re-successore, Egeo sta ad Osiride nella parte di re-predecessore e padre del re-successore. Qual è la rispondenza storica, ossia documentaria, di questa nostra identificazione logica?»<sup>500</sup>.

Il primo punto di confronto è quello riguardante il suicidio: Egeo si uccide, mentre Osiride no, così parrebbe apparentemente. Eppure Sabbatucci sceglie di osservare da vicino come il mito di Osiride ci è stato tramandato: lo studioso ricorda come sia stato Erodoto il primo a raccontare del mito osirico, e di come tale figura sia stata equiparata dallo storiografo greco a Dioniso. «Ora tra i miti di Dioniso ce n'è uno, inserito nell' *Iliade*, che racconta un "suicidio" del dio ottenuto, come nel caso di Egeo, per mezzo del mare: Dioniso impazzisce per paura e si getta in mare»<sup>501</sup>. Sabbatucci ricorda come avesse già evidenziato in passato<sup>502</sup> come questo mito fosse stato usato da alcuni culti mistici greci per simboleggiare la fuga dal mondo e il rifugio nell'alterità. Ecco dunque che il mare viene associato dallo studioso all'*alterità*: sia Egeo che Osiride, morendo, hanno sciolto la loro individualità terrena per *diventare* parte di un'alterità (Egeo *diventa* mare, Osiride *diventa* "re dei morti"). Si tratta tuttavia di alterità che appaiono diverse quando non sono più viste solo in funzione assolutamente negativa: l'alterità marittima egea e l'alterità oltretombale osirica cessano di essere «la non-vita nel caso di Osiride

---

<sup>498</sup> *Ivi*, p. 288-289.

<sup>499</sup> Sabbatucci ha fin qui distinto, nell'analisi del mito, una lettura "logica" e una lettura "storico-documentaria". Cosa intende quando si riferisce alla lettura "storica" del mito? Esclusa la possibilità evemeristica, Sabbatucci scorge nel mito una verità: se correttamente interpretato, esso ci può far comprendere degli aspetti peculiari del contesto storico che lo ha narrato. Ciò che Sabbatucci guarda e considera nel mito come "fatto storico", dunque, non è "se l'evento sia realmente accaduto", né "quando/dove/da chi/perché è stato creato quel mito in particolare", quanto piuttosto "qual è il valore di quel particolare contenuto mitico in relazione all'epoca e alla cultura che ce lo ha tramandato?". Questo elemento gli consente di utilizzare il materiale mitico come documento principale (ma, si badi, non unico) di riferimento per le sue analisi. Ciò si deve ad una prospettiva che troviamo in articoli quali *La verità del mito*, di R. Pettazzoni (Raffaele PETTAZZONI, «La verità del mito», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXI, 1947-1948), che Sabbatucci richiamerà espressamente ne *Lo Stato come conquista culturale*.

<sup>500</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 290.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

<sup>502</sup> Cfr. SABBATUCCI, *Saggio*, cit., p. 66 sgg.

e la non-terra nel caso di Egeo»<sup>503</sup> ma diventano fondamenti positivi; nel caso di Osiride, egli fonda, dall'aldilà, l'autorità del faraone vivente...

Ma il Mare Egeo che funzione ha rispetto alla Terra (greca)? Intanto non dobbiamo parlare del Mare Egeo come di una obbiettiva realtà geografica riferibile a tutto il continente ellenico. Dal momento che quel mare è Egeo per aver preso nome dal re di Atene – o che Atene *vuole* che il mare Egeo si chiami così dal nome di un *suo* re – il rapporto funzionale che stiamo cercando va limitato alla sola Atene; in altri termini: dobbiamo trovare una connotazione del Mare Egeo in funzione di Atene. Procedendo in tal senso lasceremo la via delle astrazioni logiche per prendere contatto con le realtà storiche. Ma ancora, in questa specie di terra di nessuno tra logica e storia, vorremmo notare due cose: 1) l'acqua-alterità che accoglie Egeo trova riscontro con l'acqua-alterità egiziana, il Nilo, che accoglie i pezzi del corpo di Osiride gettativi da Set; 2) Teseo ha una doppia paternità: oltre ad Egeo che da essere umano diventa mare, gli viene attribuito come padre anche Poseidon che è già mare, ossia in termini politeistici, dio del mare; il che porta Teseo a livello di un Horus, il cui padre è appunto un dio.

Circa il punto 1), diremo che esso offre un tramite specifico per il passaggio dalle astrazioni logiche alle realtà storiche: il Nilo è la fonte economica della potenza egiziana, così come un giorno il Mare Egeo sarà la fonte (anche economica) della potenza ateniese. E quel giorno Atene rivendicherà il proprio diritto alla talassocrazia, quasi derivante dal fatto che Teseo aveva messo fine alla talassocrazia cretese e Egeo aveva dato il suo nome al mare su cui veniva esercitata la talassocrazia ateniese<sup>504</sup>.

Dopo aver osservato la funzione di Egeo, Sabbatucci guarda complessivamente al mito teseico come mito ateniese di negazione del *pattern* mitico-rituale della regalità:

il mito di Teseo significa: Minosse regna *anche* su Atene finché il Minotauro vive; quando Teseo uccide il Minotauro, Minosse non perde il regno ma la sua autorità su Atene; la successione al trono implicata nella vicenda riguarda la sola Atene, dove Teseo diventa re al posto del padre Egeo, e non concerne minimamente Creta, dove coe re resta Minosse. È chiaro che non si tratta della «copia» del mito osirico, la cui funzione è la fondazione della regalità: il mito teseico semmai fonda la crisi di una regalità di tipo egizio-cretese, e fonda certamente il mondo post-minoico-miceneo. Fonda anche la talassocrazia ateniese, la realtà ateniese del mare Egeo, la stessa realtà urbana ateniese (*synoikia*) su cui e con cui si costituirà la *demokratia*<sup>505</sup>.

Nonché come mito di equiparazione (e dunque sostituzione) del *genos* al mare quale fonte dell'imperio:

---

<sup>503</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit. p. 291.

<sup>504</sup> *Ivi*, pp. 291-292.

<sup>505</sup> *Ivi*, pp. 293-294.

è un mito [quello di Teseo]<sup>506</sup> che equipara regalità e talassocrazia, in quanto pone a fondamento della regalità non il *genos* ma Poseidon il dio-mare: è Poseidon che dà a Minosse il diritto di regnare su Creta, ma è anche Poseidon che, per mezzo del suo toro, produce il Minotauro in funzione anti-minoica, e soprattutto è Poseidon che aiuta Teseo ad arrivare in Creta e quindi a privare Minosse della talassocrazia<sup>507</sup>.

Dopo aver offerto, attraverso la lettura del mito teseico, una prospettiva di continuità tra civiltà greca e civiltà micenea, continuità non assoluta ma relativa alle modalità di ricezione del *pattern* mitico-rituale della regalità, il discorso sabbatucciano ritorna a questo punto proprio sulla dissociazione che il mondo greco avrebbe operato su questo connubio, separando tra loro miti e riti al fine di destituire di fondamento metastorico la sovranità dinastica:

l'impressione è che dal *pattern* mitico-rituale della regalità gli Ateniesi abbiano dissociato funzionalmente il mito di Teseo: per mettere in crisi l'istituto regale. Ma, come si è detto, la cultura greca ha dissociato ogni mito da ogni eventuale contesto mitico-rituale. E di fronte a questa situazione generale, quella particolare impressione sembra perdere di significato. E l'alternativa sarebbe ancor meno credibile: i Greci avrebbero dissociato dal culto la loro mitologia operando nel senso di una disgregazione di un unico contesto mitico-rituale, appunto il *pattern* della regalità. Quale che sia la sua credibilità, ad ogni modo, al punto in cui siamo non resta che porci l'alternativa come ipotesi di lavoro per esaurire la ricerca in questa direzione. Male che vada ne ricaveremo una dimostrazione per assurdo. Due serie di considerazioni, infine, ci confortano ad adottare il *pattern* mitico-rituale della regalità come filo conduttore nella trattazione della mitologia greca. La prima serie: non c'è dubbio sull'acquisto di una civiltà superiore da parte dei Greci in seguito a stimoli dell'ambiente mediterraneo; il modello culturale, mediterraneo è organizzato dall'istituto della regalità, il quale istituto si trova nella sua forma forse originaria, e certamente originale in Egitto; l'elaborazione della civiltà greca storica si svolge sotto il segno del rifiuto della regalità [...].

La seconda serie: l'elaborazione greca di una propria civiltà ha portato alla formulazione di un *kosmos* al posto della *maat* egiziana, un ordine cosmico immutabile al posto di un equilibrio cosmico mutabile; parrebbe che senza la regalità l'orientamento debba essere dato da «instauratori-restauratori» non attuali, o agenti all'epoca del mito e una volta per sempre; la concezione di un *kosmos* libera dalla necessità di un «instauratore-restauratore» sul tipo del re egiziano, ma introduce il «dato mitico» come funzionalmente dissociato dall'attualità e dunque dal rito; in funzione del «dato mitico» troviamo un'azione poetica (distinta dall'azione sacerdotale) mancante in Egitto.

Tutto ciò è sufficientemente riprodotto nella concezione di Zeus quale re degli dèi: la regalità è proiettata su di lui, ivi compreso il «modo di successione» ossia il fatto che diventa re per essere succeduto al padre

---

<sup>506</sup> Parentesi nostra.

<sup>507</sup> *Ivi*, p. 294.

Kronos; Kronos è il primo re, come l'egizio Osiride, e come questi non esercita attualmente la regalità; il mito di successione di Zeus a Kronos fonda una volta per sempre l'ordine cosmico e il *kosmos* diventa, rispetto all'attualità, la volontà di Zeus, così come in Egitto la *maat* dipendeva dalla volontà del faraone<sup>508</sup>.

---

<sup>508</sup> *Ivi*, p. 295-296.

### Alcuni problemi relativi alla dissociazione mitico-rituale in Grecia

Fino a questo punto, la dissociazione del *pattern* mitico-rituale è stata considerata rispetto alla mitologia greca presa nel suo complesso. Ora Sabbatucci passa a fare delle distinzioni all'interno dell'insieme "mitologia greca": egli distingue tra miti eroici e miti divini. Questi ultimi, coinvolgono *solo* divinità mentre i primi, sebbene prevedano spesso anche la presenza degli dei, hanno come protagonisti principali gli eroi. Per esemplificare: «il mito della successione di Zeus a Kronos è chiaramente un mito divino; così come è chiaramente un mito eroico il mito di Teseo (anche se contempla l'intervento di Poseidon)»<sup>509</sup>.

Il problema su cui l'autore si sofferma riguarda il fatto che la dissociazione tra elemento mitico ed elemento rituale non è avvenuta nelle stesse modalità:

la «dissociazione» non si presenta più come un fatto incontrovertibile quando troviamo il mito, non solo inserito ma addirittura componente principale, in testi culturali quali sono gli inni. Ma appunto gli inni sono rivolti agli dei e non agli eroi.

La dissociazione mitico-rituale è invece un fatto incontrovertibile finché la si limita alla mitologia eroica<sup>510</sup>.

La dissociazione è così conclamata che lo studioso richiama la divisione fatta da Brelich<sup>511</sup> nel trattare le figure degli eroi greci, tra "eroi nel mito" e "eroi nel rito". Ora, rispetto a tale dissociazione, la domanda che si pone Sabbatucci è se «la mitologia *eroica* greca – ivi compreso il mito teseico e non più come un *unicum!* – può stare al posto (ed eventualmente contro) il *pattern* mitico-rituale della regalità?»<sup>512</sup>.

Per indagare la questione, egli richiama il contributo<sup>513</sup> di un esponente della scuola mitico-rituale, Fitzroy Richard Somerset. Anche conosciuto, con il suo titolo nobiliare, come Lord Raglan, Somerset aveva ipotizzato una equivalenza tra mito eroico e mito regale.

Dopo aver esaminato gli argomenti portati da Lord Raglan, Sabbatucci conclude:

---

<sup>509</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>510</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>511</sup> BRELICH, *Gli eroi greci*, cit.

<sup>512</sup> *Ibidem*.

<sup>513</sup> Fitzroy Richard SOMERSET (LORD RAGLAN), *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama*, (London: Methuen, 1936).

al di là delle riserve che si possono fare al costrutto di Lord Raglan, notiamo che indubbiamente l'idea della regalità, quasi come un presupposto, è insopprimibile dalla mitologia eroica greca sia come eventi e sia come scena o ambiente.

[...]

In sostanza, trascurando Lord Raglan, ma senza trascurare il materiale storico che ha indotto Lord Raglan a formulare la sua teoria sull'eroe greco, resta la possibilità che il mito eroico, allo stesso titolo della concezione di una regalità divina esercitata da Zeus, *sostituisca* in Grecia l'istituto regale inteso in senso egiziano. Il tutto nella logica di una dissociazione mitico-rituale: il mito eroico (ivi compreso il mito di successione regale di cui è protagonista Zeus) si muove sul piano della realtà non passibile d'intervento umano, mentre il culto eroico (come il culto degli dèi che hanno Zeus per re) concerne il piano di realtà passibile d'intervento umano. In tal senso la dissociazione teorica (ma funzionale) tra mito e rito può diventare uno strumento di disgregazione del *pattern* egiziano della regalità in cui mito e rito sono strettamente e funzionalmente associati, o addirittura sono indissociabili<sup>514</sup>.

Ecco dunque che ritorna la divisione “passibile/non passibile d'intervento umano”, in base a cui la civiltà greca avrebbe organizzato la realtà, creando due ambiti di pertinenza del rito (passibile) e del mito (non passibile). Questo avrebbe fatto in modo, da una parte, di creare un'organizzazione meta-storica (dunque immutabile e stabile) del cosmo – in luogo della sempre precaria *maat* egiziana – e dall'altra, di offrire attraverso il rito la possibilità umana di agire efficacemente nella dimensione storica ove prima, in Egitto, essa era prevista solo per il faraone.

Per ritornare all'interpretazione dei miti eroici greci, Sabbatucci non si limita a ricordare la loro equiparazione funzionale alla regalità. Egli ricorda, anzi, un'altra interpretazione che gli studiosi hanno fornito di tali miti: secondo alcuni<sup>515</sup>, essi deriverebbero dalle iniziazioni tribali essendone, nella fattispecie, l'espressione a livello fabulatorio<sup>516</sup>.

Fatta presente questa seconda ipotesi interpretativa, si pone un dilemma: «si tratta di iniziazione alla sovranità (ossia dell'intronizzazione, di cui si è detto sopra) o si tratta di iniziazione tribale (ossia dei riti di passaggio all'età adulta)?»<sup>517</sup>.

---

<sup>514</sup> *Ivi*, pp. 300-302.

<sup>515</sup> Così Sabbatucci in nota, a p. 302: «Al riguardo, più che i numerosi lavori di grecisti che in qualche modo ma – tranne che nel caso di H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lilla 1939 – mai sistematicamente hanno adottato questa chiave esegetica, vorrei ricordare per la sua eccezionale diffusione la tesi di V. Propp (*Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. ital, Torino 1949) che fa derivare le fiabe dal rituale iniziatico primitivo».

<sup>516</sup> Ritorna l'idea di un mito derivante dal rito, e viceversa.

<sup>517</sup> *Ivi*, p. 302.

Il dilemma, che poi si ridurrebbe ad una duplice interpretabilità della mitologia greca, acquista un senso particolare nel mito di Teseo, in quanto se Teseo finisce per diventare re (iniziazione alla sovranità), i giovani destinati e sottratti al Minotauro possono essere visti, e lo sono stati, come comuni iniziandi (iniziazione tribale, i cui soggetti sono «divorati» dal mostro e quindi «restituiti» nella nuova condizione di adulti aggregabili alla comunità). Ma c'è di più, o di più specifico: il Labirinto.

Esisteva una danza a spirale detta dai Greci Labirinto, che in Delo veniva attribuita a Teseo: questi l'avrebbe eseguita la prima volta per commemorare l'impresa labirintica. Al di fuori di questa tradizione, nell'*Iliade* troviamo una danza simile che, però, sarebbe stata inventata non già da Teseo, bensì da Dedalo per far piacere ad Arianna<sup>518</sup>.

Il rapporto tra la danza denominata Labirinto e il mito di Teseo, osserva Sabbatucci, potrebbe prospettare una associazione tra rito (la danza) e mito, «e dunque un'associazione mitico-rituale anche nelle cultura greca»<sup>519</sup>:

senonché rileviamo anche che si tratta di una associazione di tipo «eziologico», ossia tale che nessuno intende discutere in quanto usuale nella mitologia greca: numerosissimi miti trovano un collegamento spesso chiaramente secondario e artificioso con determinati riti; ma ciò non significa trovare un mito inserito in un contesto rituale, nel senso in cui si diceva sopra. Nel caso specifico, poi, può trattarsi con ogni probabilità di una eziologia fornita dagli Ateniesi per spiegare a loro modo (ossia a partire da Teseo) la presenza in Delo di una danza chiamata Labirinto. Diciamo ciò in quanto l'eziologia omerica della danza non parla affatto di Teseo. E tuttavia parla di Dedalo e di Arianna: in tal caso la connessione è semplicemente con le cose di Creta; una connessione quasi d'obbligo, dato che Labirinto era il nome comune della danza e dell'edificio costruito in Creta da Dedalo. Infine, il nome Labirinto obbliga anche noi a considerare obbiettivamente, ma non eziologicamente, questa connessione. Il nome Labirinto pone una relazione tra l'edificio centro della regalità, stando a Deedes, e la danza a spirale che, stando alla fenomenologia storico-religiosa dovrebbe essere interpretata come un rito iniziatico<sup>520</sup>.

È a questo punto che, seguendo proprio la fenomenologia ed Eliade in particolare, Sabbatucci osserva e critica come il Labirinto venga trasformato in categoria, in universale (dallo studioso romeno denominato “rituali labirintici”): nel *Trattato di Storia delle Religioni*, Eliade destorifica il labirinto e lo considera come simbolo di “difesa della sacralità”, a partire dal fatto che esso è stato pensato per “difendere” il proprio centro. La natura del labirinto lo renderebbe idoneo anche a raffigurare specifiche funzioni iniziatiche. Nel passaggio del

---

<sup>518</sup> *Ibidem*.

<sup>519</sup> *Ivi*, p. 303.

<sup>520</sup> *Ibidem*.



*Trattato* che Sabbatucci considera, Eliade richiama come esempi di esperienze iniziatiche legate al labirinto sia il mito di Teseo che i rituali iniziatici dei popoli dell'isola di Malakula.

Rifacendosi a quanto espresso da Angelo Brelich in *Paidés e parthenoi*, Sabbatucci ricorda che la civiltà greca, in quanto società complessa e stratificata, non ebbe delle iniziazioni tribali simili a quelle che si osservano presso popoli cosiddetti primitivi, in quanto la funzione di queste ultime (cioè sancire l'appartenenza degli individui ai diversi gruppi sociali) era svolta dalle «numerose attività tecnico-professionali» proprie di una cultura sofisticata come quella greca.

Senonché ci sono in Grecia testimonianze di una condizione «primitiva» con iniziazioni funzionali, le quali finché concernono gli Spartani o i Cretesi (le popolazioni doriche di Creta) possono essere giustificate con la «barbarie» dei Dori invasori, ma quando si tratta di Atene pongono un problema storico diverso.

La «primitività» ateniese non è «verginità» assoluta: essa viene dopo il momento miceneo e dunque non la si può considerare prescindendo dalla esperienza micenea portatrice di una «cultura superiore». Tutt'al più può essere considerata – come Brelich la considera – un ritorno alla condizione di quando il re non c'era, ma sempre dopo che il re c'è stato. Sarebbe un ritorno configurabile come un rifiuto dell'istituto regale, senza che peraltro si potesse più eliminare, con l'istituto, l'idea stessa della regalità.

[...]

La cultura greca post-micenea rifiuta l'istituto monarchico di tipo faraonico accolto dalla cultura micenea, almeno parzialmente, ma conserva i «poteri» (o le funzioni) dell'istituto stesso dissociandoli dalla figura di un dinasta. Le funzioni regali sono distribuite tra: *a*) un dio-re, Zeus, di cui si narra il mito di successione al padre Kronos (il primo degli dèi ad essere indicato col titolo di re), e che esercita attualmente la sovranità in dimensione cosmica (come il faraone egiziano instauratore-restauratore di *maat*; *b*) gli eroi che, sul solo piano mitico, esprimono la condizione del re-vivente (ivi compreso, e forse in prevalenza, il modo di raggiungere questa condizione: l'intronizzazione), e che, sul piano culturale (culto tombale), esprimono la condizione del re-morto; *c*) il popolo, che consegue la «sovranità» attuale mediante iniziazioni (sia pure emblematiche: sottoponendo al rito un numero fisso e ridotto di giovani) le quali utilizzano allo scopo riti originariamente connessi con l'«intronizzazione»<sup>521</sup>.

---

<sup>521</sup> *Ivi*, p. 306.

## Storia e metastoria

Nel capitolo dodicesimo del saggio, intitolato *Storia e metastoria*, Sabbatucci riparte dalla teoria-sintesi “mito/rito = immutabile/mutabile”. La contrapposizione tra *mythos* e *logos* designava, secondo lo studioso, due ambiti: il “metastorico” e lo “storico”. «Il piano metastorico concerne il “necessario”, sul quale si può soltanto “dire” (e non “fare”); il piano storico concerne il “contingente” sul quale si opera “facendo” (e non “dicendo”)»<sup>522</sup>.

Delineato un piano “metastorico-sacro-necessario” ed uno “storico-profano-contingente”, Sabbatucci mostra come intendere in questi due piani la contrapposizione tra “dire” e “fare”. In italiano l’opposizione “parole vs. fatti”, esistente nel piano “storico-profano-contingente” ha il suo corrispettivo sul piano “metastorico-sacro-necessario” nell’antitesi “mito vs. rito”. Tuttavia si tratta di due termini appartenenti uno alla cultura greca ed uno a quella romana. Osservando la cultura greca, Sabbatucci si domanda come individuare un termine equivalente a *ritus*: se il *mythos* è parola (*logos*) metastorica, e l’opposto della “parola” (del *logos*) sul piano “storico-profano-contingente” è l’*ergon*, l’equivalente di *ritus* dovrà essere etimologicamente affine ad *ergon*; ed è così che lo studioso identifica l’opposto di *mythos* con il termine *orgia*.

Avrei potuto scegliere *telos*, *drama*, *hierourgia*, tutti i termini che indicano l’«azione sacrale» in contrapposizione alla «fabulazione». Ora per noi si fa particolarmente importante che tutti questi termini rinviati al «fare» (*ergazesthai*, *telein*, *dran*) per i Greci abbiano significato più che «rito» in generale, una forma peculiare di rito, classificabile come «iniziazione» in senso lato (cfr. sopra, pag. 84). Si fa importante alla luce di quanto si è detto circa la disgregazione del *pattern* mitico-rituale della regalità i cui effetti sarebbero la dissociazione del mito dal rito precisabile nella formulazione di una mitologia eroica, da un lato, e di una liturgia iniziatica, dall’altro; così che il mito dissociato dal rito è in Grecia fondamentalmente il mito eroico, mentre il rito dissociato dal mito è fondamentalmente il rito iniziatico<sup>523</sup>.

Sabbatucci a questo punto ribadisce come il nostro concetto di “mito” derivi da quel complesso di elementi culturali – descritto nei capitoli precedenti – elaborati nella città di Atene. Prendere coscienza di questo deve servire ai fini della comparazione, per fare cioè in modo di cogliere le differenze tra quella cultura che ha elaborato il concetto di “mito” e le altre. Per esempio, osserva lo studioso, nel momento in cui cerchiamo il mito in culture diverse da quella greca «riduciamo convenzionalmente a “mito” tutto ciò che appare narrabile o narrato, e

---

<sup>522</sup> *Ivi*, p.315.

<sup>523</sup> *Ivi*, pp. 316-317.

tuttavia non riducibile né alla storia né alla speculazione (una «fabulazione» che si tiene sul piano di un «metastorico», ma in contrapposizione al “logico”)<sup>524</sup>. In questa opera di riduzione di altre culture alla *struttura* contenuta nel concetto di “mito” (ossia “mito/rito = immutabile/mutabile”) possiamo trovare, secondo lo studioso, delle somiglianze a tale paradigma o delle differenze: fa l’esempio di Roma e dell’Egitto dove «non c’è distinzione tra piano d’azione mitica e piano d’azione rituale»<sup>525</sup>.

Apparentemente, ossia se partiamo dal modello greco, tanto in Egitto quanto a Roma viene eliminato il piano d’azione mitica; donde tanto la religione egiziana quanto la religione romana possono configurarsi come demitizzate. Ma ciò non significa che il modello greco debba costituire necessariamente un punto di partenza<sup>526</sup>.

Proprio in riferimento all’Egitto e a Roma, Sabbatucci osserva come:

la Grecia del 1° millennio, rifiutando l’istituto regale il quale organizza la cultura egiziana a partire dal 3° millennio, ripropone condizioni anteriori alla formazione dell’istituto stesso; e tuttavia, come si è detto, rifiuto della regalità non può significare anche il disconoscimento, e perciò le condizioni post-monarchiche, pur presentando analogie con le condizioni pre-monarchiche, non possono coincidere esattamente con esse<sup>527</sup>.

Questa precisazione serve a Sabbatucci per far capire come

alla realtà pre-monarchica non si arriva proiettando nel 3° millennio e oltre la realtà greca post-monarchica. Per cui, ammesso che l’associazione mitico rituale egiziana debba essere considerata un fatto storico inerente alla formazione dell’istituto regale, ci si domanda: quali «miti» e quali «riti» sono stati associati dagli Egiziani? Non si tratta certamente della «mitologia eroica» e dei «riti iniziatici» che offre il modello greco post-monarchico, in quanto storicamente derivati, tanto l’una quanto gli altri, dalla dissociazione degli elementi costitutivi della regalità<sup>528</sup>.

Per cercare allora elementi quali tipologie di miti e riti pre-egizi siano stati associati dal *pattern* mitico-rituale faraonico, Sabbatucci si volge alle culture cosiddette primitive e dunque

---

<sup>524</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>525</sup> *Ibidem*.

<sup>526</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>527</sup> *Ibidem*.

<sup>528</sup> *Ivi*, p. 319.

al materiale etnologico, al confronto con la quale viene dedicato ampio spazio. Avevamo visto in precedenza<sup>529</sup> come lo studioso facesse riferimento per lo studio dell'associazione fra mito e rito a due scuole fondamentali, la scuola mitico-rituale britannica e quella frobeniana. Il confronto con la scuola mitico-rituale è già stato trattato da Sabbatucci, che ora si concentra sull'altra scuola e in particolare sull'opera di Jensen.

Se infatti, per quanto riguarda i rituali, tra quelli rintracciabili nel *pattern* mitico-rituale possiamo considerare, secondo Sabbatucci, tutti quelli rientrano nella categoria dei riti concernenti il ciclo di vita individuale (tra cui anche le iniziazioni tribali) e che sarebbero stati poi «adattati e ridotti alla funzione di un *solo* individuo: il faraone»<sup>530</sup>, per quanto riguarda il mito il discorso cambia:

per quanto riguarda la categoria mitica, invece, privilegeremmo un *solo* mito, così come è stato privilegiato da A. E. Jensen: quello del cosiddetto *dema*, in quanto in esso è parzialmente calabile il mito di Osiride, e vi è stato calato dallo stesso Jensen: e non basta, ma sempre al mito di *dema* divengono, per Jensen riconducibili tutti i riti che troviamo connessi con la regalità egiziana: donde, allo scopo di ricostruire quella preistoria dalla quale è emerso un istituto, il faraonico, religiosamente edificato da un complesso mitico-rituale indissolubile, diventerebbe estremamente indicativo il mito di *dema* per la sua capacità di fornire all'Egitto il mito osirico in funzione della regalità nonché, in stretta associazione, i riti (iniziatici e funebri) concernenti la persona del sovrano<sup>531</sup>.

Al confronto critico col concetto di *dema*, al centro dell'opera di Jensen, Sabbatucci dedicherà, alcuni anni dopo, *Mistica agraria e demistificazione*<sup>532</sup>. In questo frangente troviamo alcuni spunti, a proposito del *dema*, che nella monografia successiva verranno sviluppati. Gli elementi da sottolineare sono in particolare due:

- Sabbatucci ribadisce la natura spesso pregiudiziale tanto della prospettiva frobeniano-fenomenologica quanto di quella mitico rituale. Gli studiosi di entrambi i gruppi, infatti, paiono spesso condizionati dalle loro convinzioni filosofiche nel giudizio sui materiali storici considerati:

---

<sup>529</sup> Cfr. il paragrafo di questo saggio "l'istituto regale egiziano".

<sup>530</sup> *Ivi*, p. 319.

<sup>531</sup> *Ivi*, pp. 319-320.

<sup>532</sup> Cfr.: ID., *Sui protagonisti di miti* (Roma: La Goliardica, 1981); *Mistica agraria e demistificazione*, (Roma: La Goliardica, 1986).

La differenza soggettiva delle prospettive va ad aggiungersi alla differenza oggettiva del materiale, e il risultato è dato da due posizioni inconciliabili: dall'una si guarda al culto come rappresentazione del cosmo mitico, e dall'altra si guarda al mito come rappresentazione dell'azione rituale<sup>533</sup>. Passando da un «materiale» all'altro (dall'etnologico all'orientalistico e viceversa) priva di valore i rispettivi assunti, e peggio ancora capita quando, al di fuori dell'impegno specialistico o in genere facendo astrazione dalla documentazione storica, si opta per l'una o per l'altra definizione del mito seguendo soltanto certe proprie scelte filosofiche che niente hanno a che fare con una scienza storico-religiosa, e *si decide* che il rito sia la realizzazione di un'idea originariamente espressa dal mito, o, in campo opposto, che il mito sia la concettualizzazione di una prassi rituale<sup>534</sup>.

- Il secondo aspetto riguarda più specificamente il *dema*: esso interessa particolarmente a Sabbatucci in quanto è un paradigma con cui si sono interpretate le figure disparate, e tra esse anche Osiride (il quale riveste un'importanza cruciale nella lettura della regalità fatta finora). Prima Sabbatucci offre una definizione di *dema*:

*dema* è un termine dei Marindanim, abitanti della Nuova Guinea; è stato assunto, grazie soprattutto a Jensen, nella terminologia tecnica degli storici delle religioni per indicare il protagonista di un mito di fondazione dell'agricoltura. È un mito molto diffuso, la cui struttura elementare è la seguente: il *dema*, a volte maschio e a volte femmina, è formalmente una specie di eroe culturale; esso viene ucciso e per lo più fatto a pezzi; il cadavere o i pezzi del cadavere vengono sepolti; dal corpo del *dema* sepolto (o seminato) spunta, per la prima volta, una pianta alimentare<sup>535</sup>.

In seguito esprime tutte le sue perplessità riguardo a una interpretazione come di Osiride come *dema*:

Osiride, come un *dema*, viene ucciso e fatto a pezzi. Manca nella «sbiadita» o «degenerata» versione egiziana la nascita della pianta alimentare dai pezzi seminati del cadavere; ma esiste comunque una connessione tra Osiride e agricoltura, almeno nei termini in cui il Nilo è il fondamento dell'agricoltura egiziana, ed è al tempo stesso il luogo in cui sono gettati i pezzi del corpo del *dema*-Osiride. Inoltre dove il mito viene a mancare è il rito che, derivando dal mito, può parlare in sua vece: esisteva in Egitto un rito che esprimeva come dal corpo di Osiride potesse nascere il grano; si faceva con la terra una immagine di Osiride e vi si inserivano semi di grano che, a suo tempo, sarebbe spuntato da quel corpo. Ora, tutto questo, che in Jensen starebbe a significare la discendenza di Osiride da un mitico *dema* risalente alla preistoria egiziana,

---

<sup>533</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 321.

<sup>534</sup> *Ibidem*.

<sup>535</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 321.

obbiettivamente significa soltanto la comparabilità tra l'Osiride degli Egiziani di cinquemila anni fa e il *dema* degli attuali coltivatori primitivi.

[...]

È poi vero che gli *attuali* coltivatori primitivi rappresentino tanto ideologicamente quanto tecnicamente una «preistoria» rispetto a quegli agricoltori che furono gli Egiziani di almeno cinquemila anni fa?

[...]

Allo stato dei fatti, in realtà noi possiamo asserire tanto che Osiride derivi dal *dema* [...], quanto che il *dema* derivi da Osiride [...]. E semmai ci potrebbe far propendere per la seconda asserzione la differenza di millenni che corre tra il mito osirico e i miti di *dema* raccolti da Jensen tra gli attuali «primitivi»<sup>536</sup>.

Illustrati i limiti del paradigma *dema* Sabbatucci passa a evidenziare i limiti del paradigma della scuola mitico rituale, il “*pattern* mitico-rituale della regalità”. Ma prima di farlo, egli mette in chiaro che la limitazione di questi costrutti dipende da una estremizzazione dell’approccio diffusionista comune a entrambe le scuole:

il problema che pone il diffusionismo è fenomenologicamente quello dell'acculturazione, e storiograficamente quello della differenziazione tra cultura offerente e cultura ricevente, ai fini della individuazione delle singole culture. Per es., la diffusione della cerealicoltura non significa la diffusione dello stesso cereale, ma troviamo che essa si realizza tanto con il grano, quanto con il riso, e quanto con il granturco (per nominare i principali cereali); e può darsi che si debba parlare di diffusione della agricoltura piuttosto che della cerealicoltura, includendo così tra le realizzazioni differenziate anche la tubericoltura (come si diceva sopra). Allo stesso modo dovremmo trattare gli istituti culturali che troviamo per la prima volta nelle società superiori agricole: diffusione del politeismo non significa diffusione di uno stesso tipo e ordine di dèi; e infine, venendo a ciò che ci concerne più da vicino, diffusione dell'istituto regale non vuol dire diffusione di uno stesso «sistema» politico, e, come vedremo subito, neppure in una zona di culture strettamente apparentate, ossia in una zona in cui la diffusione non può essere messa in dubbio: la Mezzaluna Fertile<sup>537</sup>.

L’analisi intorno ai limiti della teoria riguardante *pattern* mitico-rituale della regalità prosegue prendendo in considerazione il contributo di un altro esponente della *Myth & Ritual School*, S. G. F. Brandon<sup>538</sup>.

---

<sup>536</sup> *Ivi*, pp. 326-327.

<sup>537</sup> *Ivi*, p. 327.

<sup>538</sup> S.G.F. BRANDON, «The Myth and Ritual position critically considered» in *Myth, Ritual & Kingship – Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, ed. S. H. HOOKE (Oxford: Clarendon Press, 1958).

Pur accettando il diffusionismo nel caso del *pattern* della regalità, Brandon evidenzia l'assenza di un rituale simile all'*akitu* – considerato come espressione più precipua del *pattern* mitico-rituale della regalità - in Egitto nonostante la presenza dell'istituto faraonico, ossia dell'elaborazione più paradigmatica della regalità. Questo potrebbe mettere in discussione – nota Sabbatucci – l'impianto diffusionista caratteristico della scuola mitico-rituale, per suggerire l'ipotesi che più che una diffusione dalla Mesopotamia all'Egitto, ci sia stata una convergenza dei due contesti verso l'istituto regale. La domanda a questo punto diventa: “L'istituto regale sorge in Egitto o in Mesopotamia?”.

Per rispondere, Sabbatucci evidenzia prima di tutto il pregiudizio insito nell'approccio al problema della regalità da parte degli studiosi della scuola-mitico rituale:

quando emerge obiettivamente che la cultura della Mezzaluna Fertile ha in Mesopotamia il suo centro d'origine e d'irradiazione, si stabilisce soggettivamente che tutto sia stato prodotto una volta per sempre in Mesopotamia, e quindi anche l'istituto regale. Quando emerge obiettivamente che l'istituto regale, nella sua forma storica, ha in Egitto la sua prima documentazione, si stabilisce soggettivamente che esso si sia sviluppato da una regalità potenziale già presente in Mesopotamia; quasi che in Egitto ci sia stato per la prima volta un regno, ma non per la prima volta anche il re, mentre in Mesopotamia troviamo regni soltanto in epoca posteriore alla formazione del regno egiziano, ma non per questo non avrebbero potuto esserci re: quasi che sia concepibile un re senza regno. Quando emerge obiettivamente che il re babilonese era sottoposto ad una mortificazione rituale annua, durante la festa di «capodanno» (*l'akitu*), mentre non c'è niente di simile in Egitto (né mortificazione, né *akitu*), si stabilisce soggettivamente che la regalità egiziana sia «strana» rispetto all'«originale» mesopotamico; ossia si trova «strano» che il faraone non si faccia «maltrattare» annualmente da un sacerdote in occasione di una festa di capodanno; e non si trova «strano», invece, che il re babilonese si sottoponesse annualmente a questo «maltrattamento» (veniva anche schiaffeggiato!) in occasione dell'*akitu*<sup>539</sup>.

Il modo che Sabbatucci allora propone per risolvere il problema consiste nel cambiare il paradigma della regalità: non più *l'akitu* babilonese – superando così anche l'influenza frazeriana che aveva influenzato gli studiosi anglosassoni successivi<sup>540</sup> ma l'istituto faraonico.

---

<sup>539</sup> *Ivi*, pp. 328-329.

<sup>540</sup> «il re, prima di essere re come lo intendiamo noi, sarebbe stato un re-mago al modo con cui lo intese Frazer, e come tale doveva morire quando sembrava “svigorito”. Che poi questo “svigorimento” fosse annuo, ciò era suggerito dal ciclo agrario, in cui, nello spazio d'un anno, il grano nasce, invigorisce e muore (ucciso: mietuto). Nei termini di una simile formula, la morte, un tempo reale, del re-mago svigorito, viene simbolicamente ridotta alla mortificazione annua del re e

Il significato dell'*akitu* più congruo dovrebbe essere invece quello di *prototipo* di ciò che consideriamo attualmente “festa del capodanno”<sup>541</sup>.

Adottare questa nuova prospettiva non significa tuttavia disconoscere la presenza dell'associazione di elemento mitico e rituale nella regalità, che anzi si riscontra, per lo studioso, sia nella sovranità egiziana e che in quella babilonese. In quest'ottica, le due forme di regalità sono messe in relazione da Sabbatucci su quattro aspetti fondamentali:

- la presenza della “morte”: come in Babilonia veniva celebrata con l'*akitu* la “morte” dell'anno, così in Egitto la morte del faraone era celebrata.
- il rituale riguardante la regalità: la morte del faraone era acquistata alla cultura tramite il rito di “osirizzazione”; la “morte” dell'anno a Babilonia veniva simboleggiata dalla “morte” (umiliazione rituale) del sovrano.
- il mito cosmogonico: in entrambi i rituali (osirizzazione e *akitu*) si riscontra la presenza di un mito; nel caso dell'*akitu* troviamo la recitazione dell'*Enuma elish*, nel caso dei faraoni invece gli elementi del mito cosmogonico si riscontrano nell'attribuzione, al faraone defunto, di caratteristiche proprie dei protagonisti di miti cosmogonici<sup>542</sup>.
- Il riferimento a divinità durante il rituale: Marduk nel caso dell'*Enuma elish*, Osiride-Horus nel caso del faraone.

Sabbatucci si sofferma su ognuno di questi quattro elementi con alcune considerazioni. Il tema della morte, ad esempio, è trattato prima di tutto nella sua veste di problema, di evento da riscattare alla cultura:

il problema posto dai Babilonesi e risolto mediante l'*akitu* è la deperibilità del luogo storico, Babele, in cui essi vivono «istituzionalmente»; onde hanno sottratto al tempo storico (lineare) la loro «sede istituzionale» e l'hanno introdotta in un tempo a-storico (ciclico), sempre rinnovantesi; il ciclo prescelto è quello cosmico-

---

proiettato in un mito di *dying-god* (Tammuz in Mesopotamia); donde rito e mito si trovano strettamente associati in un *pattern* che è primariamente di morte e fecondità e solo secondariamente della regalità» (*Ivi*, p. 329).

<sup>541</sup> Fa qui la sua comparsa, accanto al tema “regalità”, il tema “capodanno-festività-calendari”: essi si troveranno strettamente associati d'ora in avanti nel saggio.

<sup>542</sup> «Di fronte alla morte, per cui non c'è possibilità d'intervento umano, la maggior parte delle culture ha prodotto miti d'origine della morte. Il che quadra con la funzione che noi abbiamo attribuito al mito: designare la realtà non passibile d'intervento umano. Ora in Egitto accade una cosa straordinaria: la presa di posizione circa la morte non è orientata da miti d'origine della morte, ma da quelli che chiameremmo «miti d'origine della vita», se si presentassero sotto forma di mito. E la forma in cui si presentano è quella della qualificazione del morto mediante l'attribuzione (che nella finzione rituale può diventare autoattribuzione) di funzioni e di titoli cosmogonici, ossia si dà al morto il nome e la funzione degli esseri primordiali che avrebbero dato origine al mondo. In una tradizione che va dai Testi delle Piramidi [...] ai Testi dei Sarcofaghi [...] al cosiddetto Libro dei Morti [...] si perpetua l'utilizzazione di nozioni cosmogoniche ai fini di un orientamento di fronte alla morte» (*Ivi*, pp. 267-268).



solare, l'anno; mediante questo ciclo hanno adeguato ad un ritmo cosmico – per definizione sottratto alla storia: e cioè ad una misura umana – le vicende storiche della Città. Il problema egiziano è invece dato proprio dal ritmo umano, la vita di un faraone, con cui si scandisce la storia dell'Egitto; si disconosce una eventuale fuga dalla storia, e si accetta la deperibilità del faraone, purché sia salva l'indeperibilità dell'Egitto (la quale si ottiene assicurando dinasticamente la successione al trono: il re è morto, viva il re)<sup>543</sup>.

I diversi modi con cui queste due culture hanno considerato il tempo si collega alla loro diversa concezione della regalità rappresentata nelle prassi rituali:

in un tempo ciclico, scandito da ritmi cosmici, anche il re viene subordinato al ritmo cosmico annuo; la sua morte naturale diventa insignificante (in quanto chiusura di un periodo storico), mentre diventa significativa la sua «mortificazione» annuale (in quanto chiusura di un periodo cosmico). In Egitto, invece, diventa significativa proprio la morte naturale del re, il quale pertanto non può scomparire ma deve essere trasformato in qualcosa che assicuri il collegamento con il suo successore: trasformato in Osiride, il quale ucciso non scompare ma diviene padre di Horus e re dei morti, assicura un collegamento con il successore, a sua volta trasformato in Horus. Ma c'è di più: proprio la morte, dato che una volta morti non si può più morire, assicura mediante la tomba (cfr. sopra, pag. 262) all'istituto regale egiziano quella stabilità-indeperibilità che i Babilonesi cercavano non per il re ma per la loro «sede istituzionale»<sup>544</sup>.

Dal piano rituale al piano mitico: in Babilonia il mito – nella sua recitazione rituale – viene utilizzato, secondo Sabbatucci, per riattualizzare il tempo delle origini, ossia ogni volta per «ricreare Babele»; in Egitto invece «l'utilizzazione egiziana del mito cosmogonico – iscrizioni funerarie – serviva a “ri-creare” il faraone defunto facendolo coevo ai “creatori” del mondo»<sup>545</sup>. Anche nelle divinità che venivano richiamate durante i rispettivi rituali – continua Sabbatucci – è possibile cogliere quanto fossero diversi gli orizzonti di riferimento delle due culture: in Babilonia ciò che veniva culturalmente fissato era la città stessa come nucleo della civiltà, e ciò si può notare dal richiamo a Marduk, divinità *poliade*, «dio della sede istituzionale»; in Egitto invece troviamo non più una singola divinità ma una coppia, Osiride-Horus, e i relativi significati connessi al rapporto “faraone vivo-faraone morto”.

---

<sup>543</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>544</sup> *Ibidem*.

<sup>545</sup> *Ivi*, p. 332.

## L'istituto regale a partire dall'indirizzo fenomenologico di studi sulla religione

Dopo aver considerato la prospettiva di Jensen e quella della scuola mitico-rituale in relazione al *pattern* mitico-rituale della regalità, Sabbatucci si sofferma nuovamente sul *perché* tale *pattern* sia così importante nella sua ricerca:

il *pattern* della regalità annulla la nostra teoria-sintesi (mito/rito = immutabile/mutabile), o ci mette in guardia dall'usarla come teoria invece che come sintesi di un circoscritto materiale storico. Il *pattern* regale annulla la «funzione mitica» e la «funzione rituale», dissociate per avere due differenti campi d'azione (i due piani della realtà: il non passibile e il passibile d'intervento umano); con il *pattern* regale si ha una oggettivazione assoluta e integrale della realtà, e tutto sembra farsi passibile d'intervento umano; e tuttavia, come si è già rilevato, non d'ogni uomo, ma di quel particolare uomo che era il faraone, il quale si muoveva in una dimensione «mitica» e «rituale» al tempo stesso. Donde il *pattern* è mitico-rituale, ed è regale<sup>546</sup>.

A questo punto Sabbatucci si sofferma sulla trattazione del *pattern* fatta da Mircea Eliade in *Mito e realtà*<sup>547</sup>. In particolare, egli indica il capitolo terzo come luogo in cui lo studioso rumeno ha esposto la sua visione sui legami intercorrenti tra mito e rito, trovando in quest'ultimo una «riattualizzazione del mito in funzione di rinnovamento»<sup>548</sup>. L'indagine di Eliade sul *pattern* mitico-rituale della regalità prende le mosse proprio dagli studi riguardanti i rituali di intronizzazione tra i popoli delle isole Fiji condotti da un membro della *Myth & Ritual School*, A. M. Hocart<sup>549</sup>. Essi vengono letti come una riattualizzazione rituale del paradigma mitico-cosmogonico: uno schema a cui Eliade riconduce anche il rituale d'intronizzazione della tradizione vedica, il *Rājasūya*.

seguiamo ancora Eliade nel suo oscillare tra il dato storico e la congettura: «Nell'epoca storica il *rajasuya*<sup>550</sup> si celebra soltanto due volte, la prima per consacrare il re e la seconda per assicurargli la sovranità universale; ma nei tempi protostorici il *rajasuya* era probabilmente un rito annuale e si celebrava per rigenerare il cosmo». La doppia celebrazione potrebbe ricordarci la relazione egiziana tra l'intronizzazione vera e propria e la festa giubilare *Sed* (cfr. sopra, pag. 263); ma non è questo il punto. La questione è ancora

---

<sup>546</sup> *Ivi*, pp. 333-334.

<sup>547</sup> Mircea ELIADE, *Myth and Reality*, (New York: Harper & Row, 1963); trad. it.: *Mito e realtà*, (Torino: Borla, 1966).

<sup>548</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 334.

<sup>549</sup> Arthur Maurice HOCART, *Lau Islands, Fiji* (Honolulu: Museum, 1929).

<sup>550</sup> Sic.

una volta: è davvero necessario presumere un «protostorico» rito agrario? E di quale «protostoria» si tratterebbe?<sup>551</sup>.

La domanda di Sabbatucci quindi diventa «quale è la situazione da cui parte l’Egitto per creare il *pattern* mitico-rituale della regalità?»<sup>552</sup>. «Se dobbiamo individuare una “protostoria” egiziana distinguendola dalla storia egiziana, il punto di partenza è il modello di civiltà superiore che accomuna la cosiddetta Mezzaluna Fertile»<sup>553</sup>. Si tratta quindi di un Egitto in cui troviamo un’organizzazione sociale basata sulla città-templare «con ciclo agrario annuo»<sup>554</sup>. L’avvento dell’istituto faraonico, dunque, ne avrebbe cambiato la struttura in profondità, e l’ambito in cui tale cambiamento si osserva in modo più evidente risulta essere proprio quello del calendario. L’istituto faraonico rappresenta un’evoluzione, per Sabbatucci, rispetto alla città templare mesopotamica proprio perché al faraone viene «demandata la funzione cosmica, sia spaziale che temporale»<sup>555</sup>:

Per quel che concerne lo spazio, il faraone sostituisce la città-templare nella definizione del territorio; per quel che concerne il tempo, il ciclo vitale del faraone (e poi il ciclo dinastico) sostituisce il ciclo cosmico solare, l’annualità<sup>556</sup>.

Sono due piani che Sabbatucci considererà estesamente, quello spaziale e temporale, per mostrare l’impatto della comparsa della regalità sulla storia delle culture antiche. Lo spunto gli giunge da Eliade, che nelle pagine citate da Sabbatucci accenna (appena) alla portata innovatrice sia a livello temporale della regalità<sup>557</sup> che a livello di quella che Eliade chiama “stabilità e fecondità dell’intero cosmo”. Il responsabile del benessere cosmico non è più un’entità sovrumana ma diventa un personaggio storico, il re appunto. Quest’ultimo aspetto viene riassunto da Sabbatucci nella responsabilità militare del re di accrescere e/o difendere il proprio regno.

---

<sup>551</sup> SABBATUCCI, cit., *ivi*, p. 336.

<sup>552</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>553</sup> *Ibidem*.

<sup>554</sup> *Ibidem*.

<sup>555</sup> *Ivi*, pp. 337.

<sup>556</sup> *Ivi*, p. 337-339.

<sup>557</sup> Con il distacco del ritmo umano da quello che – per Eliade – è il ritmo genericamente calendariale, ma che nella ricostruzione storica sabbatucciana è il calendario mesopotamico, disegnato dai ritmi ciclici delle stagioni.

*Tutta la nostra ricerca concorda con le affermazioni di Eliade*: Ma noi facciamo un passo in più. Non che Eliade non sarebbe stato capace di farlo; la differenza sta nei diversi oggetti di ricerca: per lui il fenomeno (il quale non richiede il nostro passo in più), e per noi la storia. Egli ci fornisce la qualità del salto culturale implicito nell'adozione dell'istituto regale; noi cerchiamo di inquadrare nella storia il salto stesso, riferendolo per quanto ci è possibile all'Egitto. E crediamo, appunto, che sia possibile dire che il fatto con «conseguenze notevoli» è accaduto in Egitto all'inizio del terzo millennio a.C.<sup>558</sup>.

Nelle pagine successive<sup>559</sup> Sabbatucci illustra più nel dettaglio i cambiamenti matematico-astronomici introdotti dagli egiziani a livello calendariale. L'attenzione a tali aspetti rappresenta forse l'esempio massimo di applicazione del metodo storicista, in quanto il calendario, per via della sua funzione di riferimento per la vita comune, presenta caratteri particolari: esso deve essere sia prodotto matematico – dunque astratto, dotato della linearità inoppugnabile e dell'affidabilità propria della matematica – ma anche prodotto culturale – dunque arbitrario, frutto di scelte umane e dunque arbitrarie e contingenti. Questa unicità lo pone come oggetto d'indagine e punto d'osservazione privilegiato per un indirizzo metodologico che vede nella storia, prodotto umano, una verità solida come quella matematica.

Dopo aver esposto il diverso assetto calendariale egiziano, Sabbatucci torna a dialogare con Eliade. È stato quest'ultimo infatti a rilevare, seppur indirettamente, l'impatto della regalità sia a livello “cosmico” che a livello “storico”. Sabbatucci dapprima cerca di ridurre questi due termini della contrapposizione fenomenologica alla teoria-sintesi “mitico/rituale = immutabile/mutabile”; successivamente egli però nota come in Egitto non esista effettivamente l'ambito del “mutabile”, cioè della possibilità per l'essere umano egiziano di agire storicamente grazie all' “introduzione nella storia” offerta dal rito. L'unico che ha questa possibilità, nell'Egitto faraonico, è appunto il faraone. Ecco dunque che, per Sabbatucci, il faraone attraverso la sua azione, ritualmente conforme, consente l'ingresso nella storia degli egiziani, del popolo e di quella che lo studioso chiama “nazione egiziana”:

Ora è certo che il rito, pure essendo uno strumento di azione nella storia, è esso stesso storificato: appunto come il faraone egiziano, il quale pertanto deve essere considerato non tanto come colui che, unico, agisce storicamente, quanto come lo strumento mediante il quale gli Egiziani hanno potuto agire storicamente. La divinità del faraone ha la stessa funzione della concezione di esseri divini, a cui l'uomo si rivolge

---

<sup>558</sup> *Ivi*, pp. 337-338.

<sup>559</sup> *Cfr.*, *ivi*, pp. 337-339.

ritualmente per superare le crisi che gli impediscono di agire nella storia. In tal senso è giustificabile il culto del faraone. Ma egli è anche l'operatore sacrale a cui l'uomo si rivolge per promuovere l'azione rituale, sia essa intesa a far agire divinità (riti culturali) e sia intesa ad agire direttamente sulla realtà senza intermediari divini (riti autonomi). In tal senso è giustificabile il culto che il faraone prestava a sé stesso; e il fatto che ogni sacerdote, come del resto ogni funzionario, agisse per delega del faraone. Infine il faraone è addirittura identificabile con l'azione rituale, più che o oltre che con gli attori, siano essi gli dèi o gli operatori sacrali. In tal senso lo strumento faraonico va considerato alla stregua di uno strumento o rito «magico» che tutti possono usare: una specie di «formula» a disposizione di tutti gli Egiziani; e la validità della «formula» era data dalla sua invariabilità, donde tutti i faraoni erano «simili» e ogni faraone aveva un ciclo vitale fortemente ritualizzato<sup>560</sup>.

L'unione tra piano mitico nell'istituto faraonico ha comportato così, per Sabbatucci, non solo l'ingresso della "nazione egiziana" ma l'ingresso della storia nella cultura mediterranea e dunque nella cosiddetta Occidentale

il caso della coincidenza mitico-rituale nella regalità (egiziana) significa l'eliminazione del duplice piano della realtà sottinteso da una funzione mitica distinta dalla funzione rituale; significa l'eliminazione di un tempo mitico distinto dal tempo storico; significa, e sia pure con le cautele di cui si diceva sopra, l'ingresso nella storia.

Tutto ciò può correggere certe nostre prospettive a cui siamo legati soltanto dall'abitudine; può correggere, per es., l'impressione che da una «metastoria» si produca la «storia», quasi per evoluzione dall'irrazionalità alla razionalità. Può correggere l'impressione che la «storia» sia nata in Grecia con l'avvento del pensiero positivo, e può aprirci prospettive nuove in cui si consideri la «metastoria» greca, e forse anche la nostra, non come un presupposto ma come una creazione posteriore, storicamente condizionata dalla «scoperta» egiziana della storia<sup>561</sup>.

---

<sup>560</sup> *Ivi*, p. 341.

<sup>561</sup> *Ivi*, pp. 343-344.

## La «rivoluzione» faraonica

Sabbatucci inizia il capitolo tredicesimo (“La regalità come soluzione”), richiamando gli aspetti caratterizzanti la cultura greca per come sono emersi nella trattazione svolta nei capitoli precedenti: in essa si assiste dapprima ad un’enfasi sulla generazione e sul *genos* e poi ad un suo rifiuto, sia sul piano religioso (dalla concezione esiodea ai movimenti mistici) che su quello politico (da forme di governo aristocratiche/tiranniche/oligarchiche ad altre basate sul censo e sulla sorte). Lo studioso ricorda poi come

tanto l’ereditarietà quanto la connessa enfasi della generazione non possono essere storicizzate a partire dalla cultura greca, in cui più che come soluzioni appaiono come problemi. La storicizzazione richiede il rinvenimento di una espressione storica originaria in cui il concetto di ereditarietà si presenti come formulazione istituzionale di una nuova cultura in un processo di superamento critico della cultura esistente. E in Grecia troviamo appunto l’opposto: l’ereditarietà vi rappresenta al massimo uno strumento di conservazione, e comunque diviene essa stessa l’oggetto di un superamento critico [...]

L’espressione storica che stiamo cercando è l’istituto della regalità, in quanto in esso e per esso si formula istituzionalmente il concetto di ereditarietà del potere: non si tratta di un concetto astratto di generazione, ma si tratta della generazione che fonda la dinastia<sup>562</sup>.

In questa visione delle culture come alternarsi di “problemi” e “soluzioni”, Sabbatucci osserva come l’Egitto avesse «problematizzato» la cultura precedente (quella Mesopotamica) ponendo l’istituto faraonico come soluzione. Ciò che adesso lo studioso si propone di fare è «individuare i termini della problematicizzazione e, conseguentemente, le esigenze innovatrici a cui risponde la soluzione regale»<sup>563</sup>. Prima di farlo, però, lo studioso ci tiene a chiarire un punto a riguardo della *tipologia* di regalità in cui è incluso l’istituto faraonico e cioè la *regalità dinastica*:

è chiaro che ci rifiutiamo di vedere nella regalità dinastica soltanto un genere di regalità; per noi essa è la regalità *tout court*. In una classificazione destoricificante possiamo anche dire che la regalità non è necessariamente dinastica; per es., la regalità della tradizione romana era elettiva e non dinastica. Ma con classificazioni del genere si finisce per eludere certi problemi storici: appunto i nostri. Restando all’esempio dei sette re di Roma: noi partendo dal modello storico della regalità (dinastica) egiziana ci sentiamo in obbligo di spiegarci la tradizione romana di una regalità elettiva, obbligo da cui è invece esentato chi si

---

<sup>562</sup> *Ivi*, p. 349.

<sup>563</sup> *Ivi*, p. 351.

limita a classificare le diverse forme di regalità; noi ne facciamo un problema storico e non un dato da accettare passivamente, o tutt'al più da problematicizzare sotto il profilo morfologico. E ne facciamo un problema che sin da qui ci ripromettiamo di affrontare e, se possibile, risolvere<sup>564</sup>.

Il primo passo di Sabbatucci nell'indagine sull' "istituto regale come soluzione" è quello di enucleare *i principi elementari* della regalità. L'obbiettivo dello studioso è mostrare che tali principi non sono poi tanto "elementari", e soprattutto «escludere che questi principii distinti e non una organica cultura siano a monte della regalità egiziana, o che, conseguentemente, la regalità egiziana sia soltanto uno sviluppo associativo e non, come noi sosteniamo, uno strumento rivoluzionario»<sup>565</sup>.

I principii a cui fa riferimento Sabbatucci sono tre:

l'ereditarietà su cui si fonda la successione; l'enfasi del *genos* che noi abbiamo messo in dipendenza della ereditarietà; e infine il culto degli antenati (o dei morti) che si potrebbe sbrigativamente considerare il presupposto del culto funerario del faraone o della sua presenza *post-mortem* che abbiamo visto necessaria all'istituto regale egiziano<sup>566</sup>.

Lo studioso evidenzia come questi tre elementi si possano trovare associati anche nella nostra attuale cultura (fa l'esempio dei meccanismi di trasmissione dell'eredità: eredità è trasmissione di beni; i beni vengono solitamente ereditati dai parenti più stretti - enfasi del *genos* - e in virtù della stessa «enfasi genetica» i discendenti prestano un culto funerario al defunto). Per osservare se questi principii siano o meno presenti in culture «non riducibili alla nostra neppure in una linea ideale di sviluppo che ipoteticamente sia senza salti»<sup>567</sup> - ossia priva quelle che lo studioso chiama rivoluzioni o conquiste culturali - Sabbatucci si volge di nuovo all'etnologia.

La prima osservazione riguarda la non trasferibilità, nei contesti "primitivi" dei concetti di "enfasi genetica" o di "ereditarietà" per come li conosciamo in Occidente. E come in precedenza aveva evidenziato l'insostenibilità dell'ipotesi di derivazione di Osiride dal *dema* - cioè di un elemento mitico egizio da una figura mitica universale ancora osservabile oggi nei

---

<sup>564</sup> *Ivi*, p. 352.

<sup>565</sup> *Ivi*, pp. 352-353.

<sup>566</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>567</sup> *Ivi*, p. 355.

“fossili viventi” dei popoli “primitivi” – anche qui egli ripropone il confronto tra mondo primitivo e mondo egizio. Sabbatucci, considerando la possibilità ventilata da alcuni studiosi, che Osiride derivasse dal *dema*, aveva notato come sostenere ciò significasse disconoscere la portata storica del *pattern* mitico-rituale della regalità e della regalità *tout court* come “rivoluzione” storicamente accaduta in Egitto. Ora un ragionamento analogo torna a proposito dei concetti che fondano l’ereditarietà: è lecito dire che la loro esistenza non sia imputabile a un’originaria inclinazione umana ma che essi si siano formati, nella nostra cultura, a partire dalla comparsa dell’istituto faraonico?

perché non pensare che il culto dei morti-antenati, quale ci è noto nella sua universalità, non derivi dal culto funerario egiziano del faraone? E sia pure una domanda provocatoria. Tuttavia c’è qualcosa che va oltre la provocazione.

Noi abbiamo del culto degli antenati una documentazione etnologica, e cioè di cinque millenni posteriore al culto funerario del faraone egiziano. Al riguardo non è certo valida la documentazione paleontologica: nessuno mette in dubbio che anche prima dell’Egitto faraonico ci fosse un trattamento dei morti; ma nessuno può attribuire a quel «trattamento» il carattere proprio sia del culto degli antenati che rinveniamo presso i primitivi, e sia del culto tombale del faraone. Stando così le cose non ci resta che la cultura mesopotamica per un valido confronto con l’Egitto inteso a scoprire il prima e il dopo rispetto al culto funerario egiziano e alla considerazione del morto che gli si associa<sup>568</sup>.

In Mesopotamia Sabbatucci scorge un elemento sorprendente: l’assenza di una qualsiasi forma d’influenza del morto sui vivi. Per la cultura mesopotamica non esistevano “morti potenti” al servizio della propria stirpe:

da questo punto di vista i Mesopotamici sono molto più primitivi dei «primitivi» dei nostri giorni. Per i Mesopotamici il morto era morto e basta; tutt’altro che potente, esso era «indigente»; era lui ad aver bisogno dei vivi, ma non i vivi ad aver bisogno di lui; la condizione oltretombale del morto coincideva perfettamente con quella tombale: era la condizione di un cadavere inumato circondato da polvere e fango, e polvere e fango doveva «mangiare» e «bere» se i viventi non provvedevano a versare cibo e acqua nella tomba. In altre parole: se il culto funerario del faraone doveva sorgere dai fondamenti «escatologici» (si fa per dire: proprio perché manca in Mesopotamia una vera e propria escatologia) comuni alla Mezzaluna Fertile, avrebbe avuto ben pochi «principii elementari» a sua disposizione<sup>569</sup>.

---

<sup>568</sup> *Ivi*, p. 356.

<sup>569</sup> *Ivi*, pp. 356-357.



L'Egitto, dunque, nell'elaborare la propria originale visione escatologica non avrebbe potuto attingere da un sostrato mesopotamico: gli unici elementi mesopotamici che esso ha propri per utilizzarli nel rapporto con la morte – nota Sabbatucci – non avevano funzione funeraria. Si riferisce alla *ziqqurat*, «che in Mesopotamia è un tempio, ovvero la piattaforma di un tempio»<sup>570</sup> mentre in Egitto diventa «la piramide che è la tomba del faraone, ovvero la copertura della sua tomba»<sup>571</sup>, e alla scrittura, «che ha in Mesopotamia la sua prima documentazione in testi certamente non funerari»<sup>572</sup> mentre «ha in Egitto la sua prima documentazione in testi iscritti sulla tomba del faraone»<sup>573</sup>.

Sabbatucci si sofferma poi sul fatto che non solo possono esser fatti derivare dall'Egitto faraonico i tre principii della regalità (ereditarietà - esaltazione della stirpe - culto funerario dell'antenato) che troviamo nella nostra cultura a prescindere dalla presenza dell'istituto regale, ma che sempre in Egitto abbia fatto la sua comparsa per la prima volta quella «prospettiva escatologica di una condizione oltretombale diversa da quella tombale (che non troviamo in Mesopotamia)»<sup>574</sup>, riservata non solo ai faraoni ma anche alle persone comuni. A sostegno della sua tesi, Sabbatucci cita Frankfort<sup>575</sup> oltre alle testimonianze scritte egizie (i *Testi delle piramidi*, il *Libro dei morti*). L'osservazione storica che a questo proposito fa lo studioso è che

in Egitto i beni potevano essere trasmessi [per la gente comune]<sup>576</sup> ai propri figli, ma non erano proprietà in senso nostro: non si era «padroni» del «proprio» campo, il padrone era il sovrano e il godimento terriero era in enfiteusi, potremmo dire, dato che al momento del raccolto si presentavano i funzionari a riscuotere la parte dovuta al re. Che cosa si trasmetteva dunque? Teoricamente non si trasmetteva nemmeno il godimento enfiteutico, dato che ogni successione doveva essere autorizzata dal faraone. Praticamente si trasmetteva ai propri figli la condizione di contadino, presso a poco come avveniva nel medioevo con i servi della gleba<sup>577</sup>. E che sempre praticamente si potesse apparire proprietari terrieri, questa era già una «usurpazione» che non diminuiva l'autorità regia, e quindi poteva essere permessa, anzi incoraggiata ai fini di una continuità lavorativa nei campi.

---

<sup>570</sup> *Ivi*, pp. 357.

<sup>571</sup> *Ibidem*.

<sup>572</sup> *Ibidem*.

<sup>573</sup> *Ibidem*.

<sup>574</sup> *Ivi*, p. 358.

<sup>575</sup> SABBATUCCI evidenzia un passo: «L'immenso prestigio delle prerogative regali, il loro indubbio potere, indusse gli uomini comuni ad una straordinaria usurpazione» FRANKFORT, *La religione dell'antico Egitto*, cit., p. 126.

<sup>576</sup> Aggiunta nostra.

<sup>577</sup> FRANKFORT, cit., *ivi*, p. 360.

Una «usurpazione» che non poteva essere permessa era invece quella della successione delle cariche di padre in figlio. Frankfort parlando della cosa ricorda una significativa affermazione del Papiro di Api: «Le cariche non hanno figli». Con ciò s'inchioda la ereditarietà per sangue all'istituto regale, dove avviene proprio il contrario: *la carica deve avere un figlio*. L'istituto sussiste proprio per la sua dualità padre-figlio, sussiste per la successione «automatica» del figlio al padre, sussiste per la contemporanea presenza del re-morto accanto al re-vivo, nonché del re-figlio accanto al re-padre. L'idea della ereditarietà di sangue è strettamente legata all'idea di successione al trono, e il tutto promana dall'istituto regale, così che l'adozione delle due idee riprodurrebbe dovunque e comunque una «regalità»; proprio come avviene in un sistema feudale in cui i feudatari sono altrettanti *reguli* riproducenti la condizione del *rex*; come potrebbe essere avvenuto in Grecia con il passaggio dal *wanax* miceneo ai *basileis* esiodei (cfr. sopra, pag. 304); come è avvenuto nello stesso Egitto in certi momenti della sua storia, che tuttavia non sono stati sufficienti a dissolvere l'istituto regale. Insomma non si tratta della «usurpazione» escatologica né della «usurpazione» terriera le quali non compromettevano la regalità come istituto; quando si parla di cariche, usurpare per esse il sistema di successione regale avrebbe significato proprio attentare alla integrità dell'istituto, avrebbe significato «usurpazione» nel suo senso letterale<sup>578</sup>.

Il cambiamento apportato dall'istituto faraonico alla preesistente concezione mesopotamica si estende, per Sabbatucci, prima di tutto allo *status* antropologico: nella concezione esistenziale egiziana l'essere umano non è più servitore degli dei, ma servitore del faraone, che è “dio” della realtà cosmica denominata “Egitto”. Una prospettiva che risulta essere ancor più curiosa, se si riflette anche sul fatto che l'Egitto, come la Mesopotamia, conosceva divinità poliadi:

ci verrebbe da chiedere: “per quanto gli uni fossero divinità poliadi, e l'altro fosse *la* divinità dell'Egitto, non vediamo all'apparenza una grande differenza dal punto di vista esistenziale: si era pur sempre servitori di un dio”... E la confusione sulla visione antropologica/antropogonica egiziana aumenta se si pensa al fatto che l'Egitto conosceva divinità poliadi, come la Mesopotamia, ma anche, come la Grecia, l'enfasi sulla stirpe.

In questa compresenza di divinità poliadi e divinità sovrana del faraone consisteva, secondo Sabbatucci, l'aspetto più proprio della cultura egizia. Il faraone e il suo culto unificavano ciò che la religione, composta dalle diverse divinità poliadi, divideva:

il politeismo egiziano è costituito da dèi che *creano* dèi, i quali poi *generano* altri dèi. In sostanza abbiamo tre categorie di divinità: i creatori increati, i generatori creati ma non generati, i generati (eventualmente

---

<sup>578</sup> *Ivi*, pp. 359-361.

generatori a loro volta). C'è una specie di gerarchia di valori, per cui al più alto grado della scala sta il creatore increato, essendo la sua relazione con gli altri dèi quella di soggetto a oggetto; seguono i creatori non generati, e quindi i generati. La generazione, a sua volta, stabilisce relazioni tra gli dèi, ma stabilisce anche la subordinazione di alcuni ad altri.

In tale situazione non ci potrebbe essere più di un creatore increato; e questa realtà logica corrisponderebbe alla realtà storica egiziana se l'elemento unificatore dell'Egitto fosse la religione. Invece l'elemento unificatore è l'istituto faraonico. Quanto alla religione, essa in un certo senso divide, anziché unificare, l'Egitto, individuando i distretti (detti convenzionalmente «nomi» con un termine greco) e le rispettive città capitali, mediante l'attribuzione a ciascun settore di una divinità propria (o poliade). Come accadeva in Mesopotamia<sup>579</sup>.

Lo studioso osserva come la differenza tra Egitto e Grecia, rispetto all'enfasi sull'elemento ereditario (che poi ha ricadute, chiaramente, anche sulla definizione antropologica nelle due culture) riguarda ciò a cui tale enfasi si applica. In Egitto esiste un solo «genos» che conta e determina la condizione d'esistenza degli egiziani: la stirpe del faraone. In Grecia, invece, ciò che conta sono i *gene*. Questa differenza caratterizza la cultura greca e quella egiziana come rispettivamente «individuante» e «unificante»:

Potremmo chiederci, dopo aver visto la posizione degli dèi, quale sia in quest'«universo» la posizione dell'uomo. Se per la Grecia abbiamo distinto tra un cosmo che ha come principio metafisico Gaia, e l'uomo che ha come principio metafisico il *genos*, in Egitto dobbiamo distinguere: un equilibrio cosmico (*maat* o la dea *Maat*) «creato» dalla presenza del faraone; un *genos* che s'identifica con la dinastia; un'umanità «egiziana» che è fatta tale dal faraone. E come se il principio metafisico umano, oltre che quello divino, s'incarnasse nel faraone. Da ciò deriva che ad essere enfatizzata non è, come in Grecia, una astrazione genetica (il *genos* concetto, distinto dai *gene* storici), ma è la dinastia faraonica il soggetto e l'oggetto concreti dell'enfasi generativa. [...]

A livello umano la condizione d'esistenza è determinata dal faraone e non dal *genos* come nella Grecia aristocratica. Dal punto di vista dell'enfasi della generazione troviamo che, rispetto all'ordinamento gentilizio greco, in Egitto è la «nascita» d'un faraone che diversifica gli Egiziani dal resto del mondo, mentre l'individuo greco era diversificato dalla propria «nascita». Abbiamo, quasi inavvertitamente, contrapposto un popolo (gli Egiziani) all'individuo (greco); sarebbe bene prendere coscienza di questo scarto logico che può fare zoppiare il ragionamento, ma ci rende conto di una realtà storica: la cultura greca si muove in senso individuante, mentre la cultura egiziana si muove in senso unificante; in Grecia i *genos*, ogni *genos*, ha un'importanza politico-sociale proprio (e proprio contro questa importanza si pongono e si spiegano la *demokratia* ateniese e la *homoioites* spartana), mentre in Egitto è importante il solo

---

<sup>579</sup> *Ivi*, p. 362.

*genos* regale, e per gli altri Egiziani l'importanza politico-sociale è attribuita a una totalità rispondente piuttosto al nostro concetto di «nazione». In sintesi: era il faraone a fare degli Egiziani una nazione<sup>580</sup>.

Le osservazioni riguardano anche le possibilità d'azione che sono previste dalla cosmologia egiziana per l'essere umano, possibilità che non si riscontrano nel mondo mesopotamico né tantomeno in quello greco. In Grecia esisteva una separazione insuperabile – e assente in Egitto – tra mondo divino/cosmico e mondo umano.

in Egitto non c'è distinzione tra umanità e cosmo, ma c'è distinzione tra dinastia (il soggetto) e il cosmo (l'oggetto), del quale fanno parte anche gli uomini. Non c'è distinzione, al modo greco, tra una realtà cosmica divina e una non-realtà umana, la quale distinzione pone in Grecia una barriera invalicabile tra il divino e l'umano, o valicabile soltanto per linee mistiche e quindi annullanti di fatto l'assetto politeistico e «genetico»<sup>581</sup>.

Inoltre in Egitto la stessa creazione umana era concepita, secondo alcune formule mitico-magiche, come anteriore a quella di alcuni dèi:

Circa la distinzione tra occhi e bocca di Ra ai fini della creazione rispettivamente degli dèi e degli uomini, c'è un mito, o una versione mitica contenuta in un testo «magico», il Papiro Bremner Rhind già ricordato (pag. 270). Questo è il processo Creativo che vi viene rappresentato: prima troviamo Ra «autogenerato»; poi Ra sputa Shou e Tefnut, due divinità, maschio e femmina, interpretate naturisticamente come «aria» e «pioggia», e che sarebbero appunto gli dei nati dalla bocca di Ra; poi Ra piange la sua «separazione» da Shou e Tefnut, e dalle sue lagrime (e cioè dagli occhi) nascono gli uomini; poi dalla coppia Shou e Tefnut nascono Geb («terra», maschio) e Nut («cielo», femmina), e dalla coppia Geb e Nut nascono Osiride, Iside (sua sposa), Set e Nephthys (sposa di Set). Non che questo testo sia la spiegazione «vera» della classificazione fatta in base a occhi e bocca di Ra; la classificazione dovrebbe riferirsi ad un «vedere» contrapposto ad un «parlare» (per es. «visibili» sono soltanto gli uomini, mentre gli dei «parlano» o «ordinano» e tuttavia sono «invisibili»), ma quel che noi intendiamo guadagnare dal testo è piuttosto il fatto che si poteva concepire una venuta all'esistenza degli uomini anteriore a quella degli dei (anche di un Osiride), tranne, che Shou e Tefnut. Abbiamo in tal modo l'indicazione di un rapporto tra uomini e dèi diverso, non solo da quello greco, ma anche da quello che gli Egiziani avrebbero potuto acquisire dal «modello» mesopotamico. Infatti in Mesopotamia gli uomini sono stati creati *dopo* (testi sumerici) e per servire gli dèi (sviluppo accadico)<sup>582</sup>.

---

<sup>580</sup> *Ivi*, pp. 362-364.

<sup>581</sup> *Ivi*, p. 364.

<sup>582</sup> *Ivi*, pp. 364-366.

Ciò che l'antropogonia egiziana offre all'essere umano è dunque la «possibilità di una azione non predestinata (e dunque «storica») e a favore dell'uomo anziché degli dèi»<sup>583</sup>. Anche per la cultura mesopotamica questo scenario risulta completamente inedito. In essa, infatti, miti antropogonici ricalcano «per lo più il seguente schema, quale che sia il creatore dell'uomo: l'uomo viene fatto con argilla impastata nel sangue di uno o più dèi sacrificati, allo scopo di servire gli altri dèi»<sup>584</sup>:

la presenza del faraone annulla: l'origine del cosmo, in quanto non c'è più un cosmo fissato una volta per sempre, ma c'è ora un equilibrio cosmico (*maat*) che egli fa essere tale; l'origine dell'uomo, in quanto la condizione umana non è fissata una volta per sempre, ma è quale la fa ogni singolo faraone. L'istituto faraonico si presenta come uno strumento per potere: agire storicamente su un materiale che, a posteriori, chiameremmo metastorico (il mondo, gli dèi, l'umanità), ai fini dell'asservimento degli dèi (o del mondo) all'umanità.

È certamente una rivoluzione rispetto alla concezione mesopotamica di una umanità asservita agli dèi. Concretamente possiamo parlare della rivoluzione che ha trasformato il rapporto uomo-tempio sul territorio templare: non è più l'uomo che lavora per il tempio, ma è il tempio che esiste per l'uomo; il che può essere considerato il presupposto dell'unificazione territoriale egiziana che rompe i confini della città-templare e sottrae l'uomo alla sudditanza definita dal tempio<sup>585</sup>.

Una simile condizione si riscontra, secondo lo studioso, anche in Israele:

qui al posto del faraone troviamo Jahvè che «crea» l'uomo a sua immagine e somiglianza. Anche per Israele in effetti si può e si deve parlare di rivoluzione rispetto all'assetto mesopotamico, soltanto che pone un «dio unico» al posto dell'«unico faraone» egiziano. Ma tanto il Dio d'Israele quanto il re-dio d'Egitto possono essere assunti a rappresentare rispettivamente il popolo ebraico e il popolo egiziano sul piano diremmo metafisico. In un ambiente politeistico in cui ogni dio rappresenta formalmente un settore del mondo, il popolo ebraico si pone come settore differenziato del mondo, ossia dà a se stesso come «nazione» una dimensione cosmica, e si dà un «dio» che formalizza religiosamente questa dimensione; come nell'ambiente circostante si aveva un «dio del fuoco», un «dio della pioggia» ecc. gli Ebrei ebbero un «dio d'Israele»; ed era un «dio» non confrontabile con gli dèi poliadi (per es. con un Marduk dio di Babele), in quanto il settore che esso definiva metafisicamente non era una città bensì un popolo. Non è difficile riportare questo discorso alle cose egiziane, dove troviamo che il re-dio faraone rappresenta il popolo

---

<sup>583</sup> *Ivi*, p. 367.

<sup>584</sup> *Ivi*, p. 366.

<sup>585</sup> *Ivi*, p. 367.

egiziano, ne fa un settore cosmico come «nazione», e supera la settorialità territoriale definita dagli dèi poliadi<sup>586</sup>.

Ricapitoliamo dunque le differenze principali tra istituto faraonico e cultura mesopotamica secondo Sabbatucci:

- 1) Sul piano mitico-antropogonico: gli esseri umani sono generati, secondo il mito antropogonico egiziano, da un principio supremo increato, *insieme* ad altri dèi e soprattutto *prima* degli dèi fondanti la regalità faraonica. Questo pone la condizione esistenziale umana in una posizione meno subordinata agli dèi rispetto alle antropogonie mesopotamiche.
- 2) L'istituto faraonico riesce a porsi al di sopra delle divisioni previste dal politeismo egiziano, e ad essere punto di riferimento “religioso” e “politico” – per usare categorie attuali – per il popolo egiziano. Il faraone si pone al di sopra delle varie divinità poliadi (superamento del modello della città-stato [con divinità poliade] mesopotamica) e fonda quella che Sabbatucci chiama, con un termine indubbiamente (e volutamente) antistorico, «nazione» egiziana.
- 3) La centralità “politico-religiosa” del faraone ha implicazioni radicali sia sul piano “cronologico-temporale” che “spaziale-territoriale”. Il potere faraonico, infatti, si distacca da una concezione del tempo sincronizzata sui cicli stagionali agricoli espressi dal calendario lunisolare, per proiettarsi verso gli orizzonti temporali millenari del calendario lunistellare; questo fa sì che a scandire le ere della comunità sia sostanzialmente la vita del singolo faraone e della sua dinastia. A livello territoriale, il faraone modifica continuamente i confini del suo regno (non più legato e limitato alla città-stato) che vengono ridefiniti, ampliandosi o contraendosi, con l'opera sua, e dei suoi successori.

---

<sup>586</sup> *Ivi*, pp. 367-368.

## La regalità e il rapporto con lo spazio

Nel capitolo successivo (il quattordicesimo – *Il re misura del regno*), Sabbatucci espone proprio alcune riflessioni derivanti dalla configurazione dell’istituto faraonico come “soluzione” alla problematizzazione del modello mesopotamico. Egli aveva già descritto in precedenza<sup>587</sup> come la diffusione dell’istituto regale ereditario potesse seguire un flusso opposto a quello teorizzato dagli studiosi della scuola mitico-rituale: non più dalla Mesopotamia all’Egitto, ma dall’Egitto (con i primi documenti attestanti l’istituto faraonico databili, secondo Sabbatucci, al ventinovesimo sec. a. C.) alla Mesopotamia (con il regno di Sargon di Akkad, ventiquattresimo sec. a. C.). Riportiamo qui lo schema<sup>588</sup> con cui Sabbatucci riassume questa dinamica:

	FLUSSO	RIVOLUZIONE	RIFLUSSO
SPAZIO	territorio templare: città-tempio	Egitto come terra unificata	regno di Sargon; imperi babilonese e assiro
TEMPO	ritmi cosmici: annualità stagionale	ritmo umano: la vita di un faraone	sottomissione rituale del re al ritmo cosmico: mortificazione annuale del re <i>AKKAD</i>
AUTORITÀ	sacerdozio templare	faraone	re (consacrato)
MITO/RITO	cosmogonia fondante tempo e spazio in cui è racchiusa l’azione rituale	mito osirico rivisitato dalla coppia faraonica padre-figlio; <i>pattern</i> mitico-rituale della regalità	mito cosmogonico in funzione di una regalità divina (sul tipo di quella di Marduk), e sua iterazione rituale in funzione della regalità umana

Le culture che entrarono in contatto con l’istituto regale reagirono ad esso in tre modi fondamentali, secondo Sabbatucci: alcune lo hanno adottato nonostante si fossero sviluppate, fino ad allora, seguendo principii che la regalità rinnegava (Sabbatucci si riferisce qui alla Mesopotamia e al “riflusso” dell’istituto regale in questi territori); altre «con l’adozione dell’istituto regale acquistano la “forma storica” con cui noi le conosciamo»<sup>589</sup>; altre ancora –

<sup>587</sup> Cfr. *Ivi*, p. 333.

<sup>588</sup> *Ivi*, p. 374.

<sup>589</sup> *Ivi*, p. 380.

come nel caso di Roma e della Grecia – hanno conosciuto ma rifiutato l’istituto monarchico, pur tentando di conservarne i vantaggi<sup>590</sup>.

L’adozione in Mesopotamia dell’istituto regale avvenne gradualmente, secondo Sabbatucci: ci sarebbero state delle iniziative di singole città templari, «distinti tentativi di costituire tanti “Egitti”»<sup>591</sup>. Un contesto che rimaneva, dunque, quantomeno inizialmente, politicamente frammentato: l’epoca a cui Sabbatucci qui fa riferimento è quella relativa all’emergere della città di Akkad.

È dunque con Sargon di Akkad (2375-2320) che prende forma l’«accadico» contrapposibile al precedente «sumerico». Ed è una forma in cui gli storici comunemente rinvennero la prima manifestazione mesopotamica del progetto di un impero (cui poi seguiranno le realizzazioni imperiali babilonese e assira), in contrasto con le prospettive «politiche» precedenti, tutte limitate al raggio di ogni singola città, con contese confinarie ma non propriamente espansionistiche; ora, appunto, noi proporremo di considerare il progetto in questione non come una vaga insorgenza imperialistica, bensì come l’acquisizione di un modello preciso da realizzare in terra mesopotamica: il modello egiziano; donde riguardiamo l’azione di Sargon come il primo tentativo, storicamente documentato, di costituire un «Egitto» in Mesopotamia; e diciamo «tentativo» perché il progetto di Sargon è riuscito ad imporre una nazionalità accadica laddove prima non c’era alcuna idea di nazionalità, ma non è riuscito ad obliterare una nazionalità sumerica, ossia non è riuscito a fare della Mesopotamia una «nazione» in senso egiziano. È ancora con Sargon di Akkad che, secondo la storiografia accreditata, prende forma una nuova regalità «guerriera» contrapposibile ad una precedente regalità «amministrativa»; ma noi diciamo: prende forma la regalità tout court. Noi diciamo: è con Sargon, o, più cautamente, è nel 24° secolo a.C. che l’istituto regale comincia a diffondersi in Mesopotamia: tre secoli dopo l’inizio del Regno Antico egiziano<sup>592</sup>.

Il cambiamento apportato dall’adozione del paradigma imperiale in Mesopotamia si osserva a partire dalla diversa concezione dello spazio rispetto alla città-tempio: se quest’ultima si presentava come «teoricamente circoscritta come un territorio sacralmente definito, e pertanto neppure propagabile»<sup>593</sup>, l’impero era invece espandibile fin dove le capacità di chi lo reggeva lo consentissero. Per rimarcare questa differenza, Sabbatucci differenzia il valore dei miti che fondavano tali entità:

---

<sup>590</sup> Cfr.: *Ibidem*.

<sup>591</sup> *Ivi*, p. 380.

<sup>592</sup> *Ivi*, pp. 381-382.

<sup>593</sup> *Ivi*, p. 383.



L'inaffidabilità della città templare è fondata da un mito cosmogonico o da un rito che ripeta il mito cosmogonico, o le sue funzioni. Anche la regalità ha un suo mito di fondazione e anche il re ha il suo rito fondante (intronizzazione), e tuttavia ciò che, nei termini dell'istituto regale, fa di un uomo un re è sostanzialmente l'essere un figlio di re (l'enfasi genetica!)<sup>594</sup>.

Lo studioso espone poi un altro collegamento: è con il passaggio dal sistema templare al regno che nasce quella che oggi chiamiamo "coscienza storica":

a questo passaggio si debbono quei "prodotti storici" (i regni e gli imperi dell'antichità) che tutt'ora orientano la storiografia quasi come categorie universali. In una relativizzazione, forse eccessiva, *ma significativa per il suo stesso radicalismo*<sup>595</sup>, diremmo con quel passaggio si è cominciata a realizzare una coscienza storica; e si è cominciato a produrre quel "materiale" che la coscienza storica considera e utilizza per i propri costrutti (o per la sua autoedificazione).

Giustificiamo questo modo di vedere noi stessi, in funzione storiografica, rilevando nel passaggio dalla città templare al regno il passaggio da un sistema in cui l'indefinito è contrapposto negativamente al definito (= a ciò che viene sottratto alla storia), ad un sistema in cui si recepisce positivamente l'indefinito in quanto definibile (passibile d'intervento umano), in contrapposizione all'indefinibile (riservato all'alterità divina). Concretamente il regno supera ogni definizione-confine attuale, in vista della definizione-confine potenziale: questa definizione potenziale dello spazio è appunto la materia delle prime memorie storiche<sup>596</sup>.

Le implicazioni di questo passaggio sono molteplici:

- la storia, definita da Sabbatucci come «coscienza storica», non è una caratteristica umana universale, non coincide cioè genericamente con la memoria degli eventi passati, ma ha la sua nascita in un luogo geografico e in un tempo preciso (L'Egitto faraonico, a partire dal III millennio a. C.);
- Essa è dunque la narrazione, da parte del faraone, delle sue conquiste militari. Le contese confinarie che si osservano nel mondo sumero-accadico anteriore a Sargon non sarebbero dunque considerabili come storiografia in quanto, diremo seguendo la logica di Sabbatucci, esse non hanno nella loro essenza, la natura di testimonianza di uno "slancio" verso l'indefinito, ma piuttosto di una difesa del "definito". A fare la storia pertanto, a crearla *ex-*

---

<sup>594</sup> *Ivi*, pp. 384-385.

<sup>595</sup> Corsivo mio.

<sup>596</sup> *Ivi*, pp. 385-386.

*nihilo*, è per Sabbatucci l'elemento guerriero-espansionistico, la conquista e la sottomissione dell'alterità.

- l'idea di "nazione" (in questo caso di "nazione egiziana") viene implicitamente messa in connessione, quasi sinonimica, con l'aspetto militare/espansionistico. Chiaramente non siamo di fronte, nel caso egiziano, all'idea di nazione attuale: possiamo però intendere l'azione del faraone come un'azione "nazionalista" in quanto tale metafora è efficace per comprendere una specifica e (inedita per l'epoca) modalità di auto-narrazione del potere ai propri sudditi. Fare di una comunità una nazione significa trasformarla in un'entità capace di inglobare le differenze, di tenerle unite in un'unica identità: in tal senso, nell'analisi di Sabbatucci troviamo che il faraone è riuscito a superare le divisioni tra le varie divinità e identità cittadine per ricondurre gli egiziani a sé, a rendersi principio unificatore.

Allo stesso tempo, questa nuova entità sociale cerca di aumentare i propri confini tramite l'espansionismo militare. L'istituto faraonico afferma per la prima volta nella storia questo progetto e lo realizza grazie a un importante elemento ideologico: la divinizzazione della stirpe regnante. Identificata mitico-ritualmente con un principio metastorico, essa rappresenta il sostrato sui cui si fonda la possibilità d'azione del sovrano, che dispone della comunità come di una sua articolazione. Ecco dunque che il cambiamento in questo caso sta nell'utilizzo di tale principio metastorico: se prima dell'istituto regale esso serviva a fondare e delimitare lo spazio umano (culturale) rispetto al naturale, nel "nazionalismo" faraonico esso viene usato per fondare una identità culturale, contrapposta ad altre identità culturali e in competizione/confitto con esse.

Un esempio del potere dell'azione militare di *creare* storia (o, per usare l'espressione dell'autore, del «regno come espressione geografica») si trova, secondo Sabbatucci, nella cultura indo-iranica:

la potenzialità del regno come espressione geografica risulta chiaramente dallo sviluppo indo-iranico dell'istituto monarchico. La maggior chiarezza è dovuta al fatto che la cultura indo-iranica non conosce

originariamente i templi<sup>597</sup> e pertanto non è costretta ai compromessi con la città templare. Prenderemo in considerazione due realtà significative: il termine iranico *xshathra*<sup>598</sup> e il rito indiano *asvamedha*.

Il termine iranico *xshathra* traduce esattamente la «potenzialità» geografica del regno nella sua connessione con la «potenza» del re. Nelle iscrizioni regie persiane indica il «potere» del re e il «territorio» su cui il re esercita il suo potere; come il latino *regnum* e poi *imperium*; come il nostro «regno». L'iranico *xshathra* corrisponde al sanscrito *kshatra* che è la qualità che in India designa la seconda casta, detta appunto *kshatriya*: è la casta dei «guerrieri» da cui si estraggono i re. La funzione regale è anche una funzione guerriera: laddove non esiste confine dato una volta per sempre tocca alle capacità «guerriere» del re di definire il suo regno. E, come si è visto prima, a proposito di Sargon di Akkad, è proprio la funzione guerriera che contraddistingue la nuova regalità mesopotamica, secondo un giudizio accreditato, o segna l'ingresso della regalità in Mesopotamia, secondo il nostro giudizio<sup>599</sup>.

Nel capitolo successivo (XV – Il *regnum* e il *templum*) lo studioso torna – dopo diverse pagine dedicate all'*asvamedha* e alle sue interpretazioni – sul mondo mesopotamico, prendendo in considerazione i documenti emersi dagli scavi di Telloh, risalenti al ventiquattresimo secolo e relativi alla città di Lagash. Tale insediamento «ci documenta una situazione creata dall'ingresso della regalità, estensibile probabilmente a tutta l'area mesopotamica»<sup>600</sup>. Il primo documento che viene preso in considerazione è la *Stele degli Avvoltoi* riguardanti il sovrano Eannatum:

il primo documento di una trasformazione della stele confinaria (il segno tradizionale mesopotamico per la delimitazione dei territori “templari”) in stele commemorativa con funzioni confinarie. È la stele che indica il «regno» di chi l'ha eretta sotto la specie di «potenza»; è la stele che indica il «potere-regno» che sarà poi adottato anche dai re persiani. [...]

Il «regno» ha per confini quelli che gli dà l'azione storica del «re». I successori di Eannatum sul trono di Lagash, non hanno la capacità di continuarne le imprese. Già con Entemena, il suo successore, ogni sforzo è diretto non più all'estensione, ma alla stretta difesa dei confini di Lagash<sup>601</sup>.

---

<sup>597</sup> Qui Sabbatucci in nota: «È la fase documentata dai Veda nella storia dell'India, e la fase documentata da Erodoto (1,131) nella storia dell'Iran. A ciò aggiungiamo: la città indiana non deriva dalla città templare, ma deriva dal «campo fortificato» (corrispondente ai castra romani), designato da due strade principali intersecantesi perpendicolarmente (come il *cardo* e il *decumanus* romani) ed una via «processionale» perimetrale a ridosso delle mura (come il *pomerium* romano). Le due strade intersecantesi, dette «regali», hanno il palazzo del *maharajah*, al punto di intersezione». Si tratta, aggiungiamo, di una cultura appartenente al secondo gruppo dei tre esposti poco sopra da Sabbatucci, ossia di una cultura che ha assunto una forma storica grazie all'istituto regale.

<sup>598</sup> Sabbatucci riporta i termini sanscriti senza segni diacritici.

<sup>599</sup> *Ivi*, pp. 386-387.

<sup>600</sup> *Ivi*, p. 406.

<sup>601</sup> *Ibidem*.

Documenti simili sono stati da alcuni<sup>602</sup> considerati come primi esempi di storiografia, osserva Sabbatucci, che però si domanda la legittimità di tale giudizio:

storiografia? In realtà il documento vuole appunto stabilire i «precedenti» che giustificano la posizione di Entemena, come posizione «legale», in una controversia confinaria con la città rivale di Umma; e la giustificazione è fatta allo scopo di formulare una «maledizione scritta» contro chi violi i confini di Lagash. Dunque il tutto ha una funzione più simile a quella delle «tavole votive» che non a quella di una reale memoria storiografica<sup>603</sup>.

I documenti dei sovrani successivi a Eannatum attestano, a tal proposito, proprio una sorta di “ripiegamento” rispetto agli slanci espansionistici:

il tentativo di formare un regno esterno, un regno nazionale, secondo il progetto di Eannatum, ripiega, con i suoi successori, nel tentativo di formare un regno interno, mediante la trasformazione della città-tempio in città-regno: il tempio serve ancora per fissare i confini del regno, non più lasciati alla esclusiva potenza regale, ma di nuovo affidati alla religiosità delle popolazioni esterne o al loro scrupolo di violarli peccaminosamente; all'interno, invece, ci si muove contro l'autorità templare e si cerca di sciogliere la popolazione dalla sudditanza al tempio e di liberarla dall'eventuale scrupolo religioso che teneva in piedi tale sudditanza. Questa azione interna ci è attestata da documenti dell'epoca di Urukagina, l'ultimo re della dinastia, il quale persegue il proprio progetto di regno eliminando o riducendo i tributi templari degli abitanti di Lagash. Ma Urukagina non fa in tempo a realizzare il suo progetto di regno, in quanto viene interrotto da Lugalzagesi che, in tal modo, realizzava il proprio progetto di regno (in senso espansionistico e non riformistico). Poi, come sappiamo, anche il progetto di regno di Lugalzagesi resterà incompiuto: e questa volta per opera di Sargon di Akkad il primo realizzatore di un regno nazionale; senonché la nazionalità che emerge sarà appunto quella «accadica» e non quella «sumerica» a cui guardano i progetti presargonici<sup>604</sup>.

---

<sup>602</sup> Sabbatucci cita in tal senso un documento riguardante vicende legate ad Entemena, successore di Eannatum. Il saggio che considera tale documento è di Samuel Noah KRAMER, *History begins at Sumer* (London : Thames & Hudson, 1958), citato da Sabbatucci (Cfr. *Il mito, il rito*, cit., p. 407).

<sup>603</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 407.

<sup>604</sup> *Ivi*, pp. 408-409.

## Grecia e Roma: definire lo spazio senza adottare l'istituto regale

Dopo alcune pagine (pp. 413-416) dedicate alle modalità mitico-rituali della definizione del territorio nell'ambito della regalità hittita, Sabbatucci si concentra su come esso è stato definito nelle culture che invece hanno conosciuto e rifiutato l'istituto regale: la civiltà ateniese e quella romana.

Arriviamo alla definizione dello spazio, in culture che hanno conosciuto l'istituto regale ma lo hanno anche rifiutato: Grecia e Roma. Rispetto al *pattern* mitico-rituale della regalità, il confronto tra Grecia e Roma è particolarmente interessante: la prima lo ha «dissociato», esprimendo ed esplicando una funzione mitica pressoché illimitata (la cultura greca è quella che ci ha fornito il termine e il concetto di «mito»); la seconda lo ha «dissociato» nella maniera contraria, ossia eliminando una funzione mitica (demitizzazione) ed esplicando una funzione rituale a tutti i livelli possibili ed immaginabili (è la cultura che ci ha fornito il termine e il concetto di «rito»). Ma veniamo alla definizione dello spazio.

In Grecia – stiamo parlando più propriamente della città-tipo, ossia di Atene – si passa dalla città-fortezza-regno micenea alla *polis*; e la *polis* è spazialmente individuata da due centri: l'*akropolis* (l'antica fortezza) e l'*agora* (la sede dell'«assemblea», questo elemento discriminante che comincia ad essere documentato con gli Hittiti). In Roma troviamo che l'*urbs* è individuata dall'*arx* (ha la stessa radice di *akro-* che forma *akropolis*) capitolina e il *forum* (il luogo dell'«assemblea», o del *comitium*).

In Atene il confine privato coincide con il confine pubblico: il territorio della *polis* corrisponde alla somma dei terreni privati appartenenti ai *politai*. In Roma c'è distinzione tra confine privato «inamovibile» e confine pubblico «propagabile»; e il territorio consta degli *agri* privati più il cosiddetto *ager publicus*. *Horion* è il segno confinario (la stele) in Grecia; il termine deriva da *boros* (*borwos*; cfr. lat. *curvus*, probabilmente anche *arva* e *urbs*) che è spazio circolare, cerchio, conchiuso o definito perimetralmente. A Roma il segno confinario (sempre la stele) si chiama *terminus* (cfr. greco *terma*, «traguardo», «mèta»), ma per «territorio» si usa *finis* (cfr. greco *thines* «tumuli»), si direbbe un territorio definibile «traguardando» certi particolari segni (alture, *finis*). È un tipo di definizione che, al di là degli astratti etimologismi, ci ricorda concretamente il rito augurale romano come rito di osservazione mediante «traguardi», fissati mentalmente (*animo finiti*).

Il rito augurale è certamente un rito di definizione dello spazio; tanto che, quando la sua efficacia fu rivolta ad altra funzione, la sua sostanza tecnica continuò ad essere usata nella agrimensura, ossia per la misurazione dei terreni. La definizione augurale dello spazio consiste fondamentalmente nel «segnare» delle *regiones*. E qui, dalla terminologia augurale, passiamo all'etimologia della parola *rex*; essa ha la stessa radice che forma il verbo *regere* «segnare», e il sostantivo *regio*, «regione». In questa etimologia è apparentemente contenuta la funzione regale a livello spaziale: *rex regit regiones*, quasi «il signatore segna i segni». Ora ci poniamo due problemi: a) perché un rito di definizione dello spazio poté chiamarsi

*augurium?* b) che rapporto c'è tra *augurium* e *regnum* (oltre a quello suggerito dall'etimologia di *rex*), ossia tra una funzione «augurale» e una funzione regale?<sup>605</sup>.

L'elemento da cui Sabbatucci parte per indagare il rapporto tra queste funzioni nel mondo romano è

la coincidenza della funzione regale, per cui un regno è definito dalla capacità del re, e la funzione augurale formalmente recuperata, per cui il territorio è definito o “aumentato” mediante una corretta procedura (il rito). Questa coincidenza è confermata anche sul piano etimologico (e dunque ancora formale). Dalla stessa radice *aug-* abbiamo in latino anche i termini *auctor* e *auctoritas*; quest'ultima è la specifica qualità magistratuale, quella che, in epoca monarchica, doveva essere attribuita al *rex*; quanto ad *auctor* esso corrisponde all'umbro *uhtur* con cui a Gubbio si indicava il magistrato supremo della città. Ma dal livello etimologico possiamo passare tranquillamente al livello storico: la coincidenza ci è attestata da Cicerone (*de div.*, 1, 40, 89) il quale dice che «ai tempi antichi chi aveva il potere esercitava anche il rito augurale» (*apud veteres qui rerum potiebantur iidem auguria tenebant*).

C'è tutta una tradizione che parla di Romolo, il primo re e il prototipico, definendolo *augur*. Si conservava in Roma come una santa reliquia un lituo che si diceva appartenuto a Romolo. Con quel lituo Romolo *regiones direxit* (Cic. *De div.* 1, 17, 30) quando fondò Roma. “Segnò le regioni”, come fa l'augure quando procede ad una *inauguratio*. [...]

Il punto di arrivo è la *res publica*, è il rifiuto dell'istituto regale con la conseguente scissione di una funzione augurale dal *regnum*, e il suo acquisto di una nuova configurazione apparentemente in risposta a nuove esigenze. Di fatto, potremmo dire, le esigenze sono le stesse: cosmicizzare lo spazio; la nuova configurazione nasce dalla necessità di privare di questo «potere» chiunque detenga il potere politico, altrimenti sarebbe un *rex*, quale che sia il nome che gli venga dato. E così si giunge alla soluzione repubblicana: il magistrato deve richiedere ma non esercitare l'azione augurale; l'augure deve esercitare la propria azione soltanto su richiesta di un magistrato; comunque non c'è un solo augure, ma c'è un collegio composto da 5 auguri (poi 9, 15 e infine 16); e il rito augurale non si configura come un «potere» ma si configura come una richiesta di assenso a Giove, alla cui volontà è demandata a livello metastorico, la funzione cosmicizzante.

Nella Roma repubblicana troviamo il magistrato che continua l'antica azione regale storica in vista di una definizione del territorio romano e del suo «aumento»; e troviamo un sacerdozio, l'augurato, che assicura una dimensione metastorica all'azione magistratuale mediante il rito che rende l'«aumento» corretto, misurato, cosmicamente ordinato. Per la tradizione il trapasso dal *rex augur* originario alla distinzione tra un potere magistratuale ed uno augurale, avviene gradualmente: prima c'è Romolo che è ad un tempo *rex*

---

<sup>605</sup> *Ivi*, pp. 417-418.

ed *augur*, poi c'è Numa il quale ha bisogno di un *augur* che lo faccia *rex*, poi c'è Tarquinio Prisco che è esautorato o dissociato dai poteri augurali dall'*augur* Atto Navio<sup>606</sup>.

La cultura romana, dunque, dissociando la funzione regale da quella augurale, rende la prima oggetto della seconda. Osserviamo, con Sabbatucci, come tale cambiamento rechi con sé il segno di un mutato modo di concepire lo stato: in epoca precedente (cioè nel mondo egiziano) lo stato coincideva con la regalità sia sul piano concreto (era il re che governava) che meta-storico (l'istituto regale rappresentava l'essenza, l'unica forma possibile in cui la collettività poteva pensare sé stessa); la cultura romana invece rispetto a questo modello (Romolo) attua un importante cambiamento e rende *metastorico* lo Stato creando un collegio religioso (l'*augurato*) che nomina il sovrano (Numa). Il regno di Numa viene *scelto* da Roma, e tale scelta è personificata dall'*augurato*:

il rito augurale che servì a Romolo per prendere possesso della futura Roma (il rito di cui egli è soggetto e non oggetto), qui serve perché Roma (soggetto rappresentato dall'*augure*) prenda possesso di Numa (oggetto) che pertanto, prima del rito, non può neppure essere romano; e di fatto la tradizione vuole che Numa sia un sabino di Curi. L'imposizione della destra sul capo di Numa è il classico segno del *mancipium*, la presa di possesso rituale presso i Romani. Laddove Romolo con la sua inaugurazione aveva fatto diventare «romano» uno spazio «straniero», adesso l'inaugurazione di Numa fa diventare «romano» uno «straniero»: laddove prima si aveva la subordinazione dello spazio al re, adesso si ha la subordinazione di un re allo spazio (romano).

Ora però vediamo che se la cosa (subordinazione del re allo spazio) può andar bene per Numa, il quale non farà guerre e dunque non sconfinerà a suo arbitrio, l'essere privato del potere augurale (o di definire lo spazio e dunque sconfinare correttamente) porterà alla rovina il successore bellicoso di Numa, Tullo Ostilio. Tullo Ostilio esprime l'aporia in cui viene a trovarsi Roma con la eliminazione dell'istituto regale: resta la necessità di espandersi come si espande un regno (a differenza della città templare), ma viene a mancare lo strumento espansionistico, il re. Il tutto è riferito alla fase monarchica, seguendo una gradualità tipica della tradizione romana che giustifica l'istituto regale (ma sempre di meno) per edificare (sempre di più) la forma repubblicana<sup>607</sup>.

Tullo Ostilio, per via dunque della sua vocazione espansionistica, viene punito dagli dèi:

---

<sup>606</sup> *Ivi*, pp. 419-420.

<sup>607</sup> *Ivi*, p. 422.

ha combattuto, “sconfinando”, contro Albani e Sabini. [...] Ha ingrandito Roma, facendo diventare romano uno spazio che non era romano... e così appaiono i segni della collera divina. Tullo cerca di placarla evocando *Iuppiter Elicius*, ma ne viene fulminato<sup>608</sup>.

Tale segno di tracotanza viene colto dal successore, Anco Marzio:

Anco Marzio, nel salire al trono prende in considerazione il fatto che «il regno del suo predecessore, peraltro egregio, in una cosa era venuto a mancare: aveva trascurato o eseguito scorrettamente i riti religiosi (*aut neglectis religionibus aut prave cultis*: Liv. 1, 32, 2)»<sup>609</sup>.

Per supplire a tale mancanza, Anco Marzio fa mettere per iscritto – riporta Sabbatucci citando Livio<sup>610</sup> – il rito di sconfinamento officiato dal collegio dei *feziali* e dal *pater patratus*, che costituì la procedura religiosa per emettere formale dichiarazione di guerra durante tutto il periodo della Roma monarchica e repubblicana.

Tale rituale veniva svolto anche da Tullo Ostilio, e tuttavia con Anco Marzio si assiste ad una modifica sostanziale. Per esporla, Sabbatucci richiama la formula rituale con cui i feziali officiavano il rito:

il feziale-ambasciatore con un contrassegno (un filo di lana legato attorno al capo) entra nel territorio straniero e dice «Audi, Iuppiter; audite, fines; audiat, fas: ego sum *publicus* nuntius populi Romani. Iuste pieque legatus venio. Verbis meis fides sit» [...]

Il dettato di Anco dice «*publicus* nuntius». Invece quando Tullo Ostilio ha mandato ad Alba Longa un feziale-ambasciatore per stipulare il patto di un combattimento ritualizzato (tre Orazi contro tre Curiazi), questo ambasciatore è detto «*regius* nuntius» (Liv. 1, 24, 5). Diremo al riguardo: Tullo Ostilio è, in quanto re, l'unico responsabile, e il suo ambasciatore è *regius*; invece Anco Marzio, pur essendo re, rinuncia ad una funzione regale («sconfinamento assoluto») e ai rischi che comporta, per istituire una funzione «pubblica» («sconfinamento» relativo, giustificato, ritualizzato) donde il suo ambasciatore è *publicus*<sup>611</sup>

---

<sup>608</sup> *Ivi*, p. 423.

<sup>609</sup> *Ibidem*.

<sup>610</sup> «Tutto il capitolo 32° del primo libro [...], concerne l'istituzione da parte di Anco Marzio di un nuovo rito di “sconfinamento corretto”: possiamo dire che tale rito sostituisce il rito augurale, o, più precisamente, cautela il re non più *augur* (come l'irripetibile Romolo), non più provvisto di una qualità “augurale”, dai rischi di una guerra che porti ad uno “sconfinamento scorretto”» (*Ivi*, pp. 423-424).

<sup>611</sup> *Ivi*, pp. 424-425.



Nell'opera di Anco Marzio, Sabbatucci legge la volontà culturale romana di trasformare il regno da dominio personale a responsabilità collettiva:

E non si tratta di una cautela di Anco per deresponsabilizzare la sua persona responsabilizzando il popolo romano, in questo caso specifico. Si tratta di un vero progetto di regno inteso a realizzare la «pubblicità», l'idea di un «popolo responsabile» che contiene in nuce il passaggio dal *regnum* alla *res publica*. Non per niente il primo atto regale di Anco fu quello di «rendere pubblici i riti istituiti da Numa, e così ordinò al pontefice di mettere in pubblico (proponere in publico), dopo averli raccolti in un albo, tutti quei riti che erano contenuti nei registri del re (*ex commentariis regis*)» (Liv. 1, 32, 2). Ecco dunque un altro significativo passaggio dal *regius* al *publicus* che fa il paio con la trasformazione del feziale da *nuntius regius* (secondo Tullo) a *nuntius publicus* (secondo Anco)<sup>612</sup>.

Il rapporto conflittuale tra augurato e regalità si ripropone poi con la figura di Tarquinio Prisco. Sabbatucci richiama il suo scontro con l'augure Atto Navio, riportato sempre nel primo libro dell'*Ab Urbe condita* liviana:

riassumendo: con Romolo *regnum* e *augurium* coincidono; con Numa vengono separati; la separazione non consente a Tullo uno sconfinamento corretto; perciò Anco Marzio crea uno sconfinamento corretto diverso da quello augurale. E dopo troviamo che con Tarquinio Prisco *regnum* e *augurium* vengono addirittura contrapposti. Tarquinio Prisco significa una realtà espansionistica irriducibile alla realtà romulea (costituzione di un territorio romano a spese dei vicini, necessaria per far nascere Roma) né a quella dei successori di Romolo (mantenimento del territorio romano e suo accrescimento a fini difensivi, come eliminazione di coloro che ne minacciavano l'integrità). Tarquinio Prisco significa la realizzazione di una regalità più vicina al modello considerato da noi (e pertanto più lontana dal modello repubblicano che si costituisce come rifiuto dell'istituto regale): una regalità in cui il re abbia la capacità o addirittura la funzione di *augere*, di «accrescere»; ma è anche una regalità impossibile dopo l'istituzione dell'augurato. Intendiamoci, non stiamo proponendo un costrutto diacronico in cui, magari, Tarquinio potrebbe passare per «restauratore» della regalità in Roma. La nostra è soltanto una sequenza logica che ripete quella romana espressa in forma narrativa (e non discorsiva) mediante il «racconto dei sette re».

Con Tarquinio si ripete parzialmente il caso di Tullo Ostilio. Con la differenza che mentre Tullo Ostilio tentava di rimediare con un altro rito alla carenza augurale, Tarquinio cercò direttamente di esautorare l'augurato, quasi per dire: se l'*auguratio* non è funzione regale non è niente, non ha alcun valore, il che è significato dal conflitto con Atto Navio<sup>613</sup>.

---

<sup>612</sup> *Ivi*, p. 425.

<sup>613</sup> *Ivi*, pp. 428-429.

Sabbatucci conclude la sezione dedicata al rapporto tra regalità e definizione dello spazio comparando Roma e Atene. Il cambio tra le due culture è netto e inequivocabile: Atene consisteva in un territorio fondato una volta e per sempre dal mito, senza possibilità di modifica nella dimensione storica; grazie alla possibilità di azione *sacrale ma storica* concessa dal rito augurale, Roma e il suo territorio potevano essere costantemente ridefiniti.

In Atene il territorio è fondato miticamente (= irripetibilmente) mediante un'azione che ha per soggetto un eroe o un antenato mitico. In Roma il territorio è fondato ritualmente (= ripetibilmente) mediante l'azione di chi ha facoltà augurali. La regalità, in questa funzione, è relegata in Grecia al tempo del mito. In Roma è relegata ad un collegio sacerdotale, quello degli auguri, e sottratta perciò all'autorità politica: un magistrato che fosse anche augure sarebbe un «re». A questo riguardo, osserviamo che neppure a livello sacerdotale a Roma poterono coincidere una funzione augurale con un'altra qualsiasi funzione regale in una stessa persona: il *rex sacrorum* che prolungava la regalità sul piano sacrale era ben distinto dall'*augur* che, sempre sul piano sacrale, continuava la funzione cosmicizzante del re<sup>614</sup>.

Questo mutamento nelle modalità di definizione dello spazio, da mitico a rituale, e – soprattutto – la trasformazione della facoltà di aumentare lo spazio da prerogativa del sovrano a prerogativa di un collegio sacerdotale, è uno dei tasselli fondamentali che distingue la concezione politica greca e quella romana. La definizione rituale e collegiale dello spazio statale *crea* lo spazio statale, crea *il pubblico* dove prima c'era solo il privato.

In Atene non c'è come in Roma una distinzione tra pubblico e privato. Il territorio ateniese finisce dove finiscono le proprietà private dei singoli cittadini ateniesi, ossia coincide con la somma degli assi ereditari di ciascuno. Di qui l'attore-fondatore mitico che è anche antenato. Di qui l'assetto gentilizio. La riforma antigentilizia di Clistene sostituisce gli eroi-antenati con eroi non-antenati, per la definizione dello spazio: elimina il gentilizio ma non elimina il mitico. Guardando le cose a giusto modo diremmo, sempre a proposito del territorio, di un «conservatorismo» ateniese contrapponibile ad un «espansionismo» romano. Tanto che, quando Atene conquisterà un impero, esso non si configurerà come stato ateniese al modo dell'impero-stato romano ma porrà semplicemente Atene come città egemone rispetto ad un certo numero di città «assoggettate» o, se si vuole, «guidate».

Atene resta sempre uno spazio «conchiuso», misurabile perimetricamente, separato dal resto del mondo. Roma, invece, si presenta come spazio aperto, misurabile radialmente, capace di inglobare il resto del mondo<sup>615</sup>.

---

<sup>614</sup> *Ivi*, p. 431.

<sup>615</sup> *Ivi*, pp. 431-432.

Quando Atene crea un impero, esso appare essere più un conglomerato di città “guidate” da lei; l’impero romano ha saputo invece inglobare le differenze locali dentro la propria idea di Stato, così che qualunque abitante delle città dell’impero potesse dirsi, prima di tutto, “cittadino romano”. Questo diverso modo di pensare il territorio e la territorialità è dimostrato, per Sabbatucci, a partire da come tale territorio era misurato e organizzato:

La misura radiale del territorio romana non è una immagine letteraria, è un fatto concreto: per ogni definizione territoriale si ricorreva in Roma alla misura di un raggio a partire dal centro capitolino. Sul Campidoglio esisteva una «stele confinaria» simbolica; simbolica perché era un *terminus* il quale non segnava nessun confine, ma segnava il punto di partenza per misurare l’espansione di Roma nel mondo; e simbolica anche perché era personificata da un dio, *Terminus*, alloggiato nel tempio di Giove Capitolino. I raggi che partivano dal centro capitolino erano le cosiddette strade consolari, e su ogni strada consolare si trovava ad ogni miglio una «pietra confinaria» che «confinava» soltanto idealmente, mentre in realtà dava la misura del raggio: erano appunto le pietre miliari. Potremmo dire che ogni *miliarium* era una tappa della conquista romana dello spazio<sup>616</sup>.

---

<sup>616</sup> *Ivi*, p. 432.

## La regalità e il rapporto con il tempo

Il capitolo sedicesimo (*Il tempo, il calendario e il re*) si apre con una lunga riflessione riguardante la concezione ciclica e lineare del tempo e il modo in cui tali temi sono stati considerati nella storia delle religioni.

Tutto prende le mosse da una distinzione che, come Sabbatucci ricorda, ebbe grande diffusione negli studi storico-religiosi, ossia quella tra tempo ciclico e tempo lineare:

La contrapposizione di un tempo lineare ad un tempo ciclico fu la chiave teologica per individuare la realtà religiosa ebraico-cristiana come un *unicum* culturale contrapposibile a tutte le altre religioni: l'ebraismo-cristianesimo avrebbe introdotto nel mondo il concetto di linearità temporale e quindi il concetto stesso di «storia», ignoto alle altre religioni, tutte più o meno fondate sulla ciclicità del tempo. Ciò poteva anche servire a dimostrare che il cristianesimo è la *vera* religione, almeno nei limiti in cui nella nostra cultura il «vero» s'identifica con il «vero storico»<sup>617</sup>.

La concezione biblica lineare del tempo è stata letta da alcuni studiosi – osserva Sabbatucci, senza però esplicitare a chi si riferisce – come un progresso rispetto alle concezioni cicliche, proprie dei “pagani” e di molti “primitivi”, considerate più statiche:

Quel che importava era piuttosto di dimostrare: come il cristianesimo avesse imposto alla cultura occidentale la nozione di un tempo lineare, trionfando così sul paganesimo dell'antichità classica orientato da una concezione ciclica del tempo; come la cultura cristiano-occidentale s'imponesse, sul piano planetario, ad ogni altra cultura incontrata nella sua evoluzione storica, trionfando grazie al proprio dinamismo storico sull'immobilismo delle culture (e religioni) tradizionali ancorate alla ciclicità temporale e dunque alla ripetizione negante ogni idea di progresso. Contro questo trionfalismo fideo-scientifico, contro questo progressismo cristiano (che dava un fondamento «teologico» al modernismo), si levò una corrente antimodernista, paganeggiante, anti-cristiana (per la componente ebraica del cristianesimo), antiebraica nei limiti in cui, dopo Hitler, era ancora possibile fare antiebraismo. Si tratta del filone culturale «germanico», il quale aveva preso coscienza di sé dopo la Rivoluzione francese, e in opposizione all'orientamento romano (la *res publica*) della Rivoluzione francese aveva proposto, un orientamento pre-romano (la Grecia; donde si parla di un allineamento greco-germanico contrapposto a quello franco-romano) o post-romano (il Medioevo germanico; donde il romanticismo sorto in contrapposizione al classicismo mediato da Roma). La corrente «germanica» aveva prodotto anche Hitler, sul piano delle realtà politiche; ora, ridotta al silenzio «politico» dopo la caduta di Hitler, continuava e continua a parlare sul

---

<sup>617</sup> *Ivi*, p. 437.

piano «accademico», esprimendosi nei modi più vari. Una delle sue voci fu Mircea Eliade, il quale si espresse sul piano storico-religioso<sup>618</sup>.

Lo studioso osserva come Eliade, in *Le myth de l'éternel retour*<sup>619</sup>, identifichi la «sostanza storico-religiosa» proprio nel «recupero fenomenologico della ripetizione rituale di un modello mitico, elevata a sistema di negazione della storia mediante una concezione ciclica (ricorrente) del tempo»<sup>620</sup>. Eliade, in quest'opera, critica implicitamente il mondo moderno, guardando «con simpatia (o con nostalgia) al mondo tradizionale orientato dal mito e dai ritmi cosmici)»<sup>621</sup>.

Tra una posizione «modernista» e una fenomenologica, più «tradizionalista», si poneva, secondo Sabbatucci, una «“neutralità” scientifica», identificata con dei tentativi di storicizzazione delle due categorie di “tempo lineare” e “tempo ciclico” e delle relative valenze che ad esse sono state date. Tuttavia il tentativo di storicizzazione si rivelò problematico nel momento in cui si cercò di collegare a queste due concezioni temporali la natura di “nozione orientativa” propria di due diversi tipi di civiltà: le civiltà agricole, in ossequio alla ricorsività dei ritmi stagionali, avrebbero elaborato concezioni temporali cicliche; le civiltà nomadi e/o pastorali, invece, concezioni lineari del tempo. Da qui sorge il problema, ovvero che

se si trova una connessione tra ciclicità ed economia agricola, non è possibile trovarne una tra linearità ed economia pastorale. Ma o si ammette che la concezione lineare del tempo sia pressoché «naturale» e dunque preesistente alla concezione ciclica, e attribuibile ad ogni cultura pre-agricola, e allora la sua attribuzione ad una civiltà pastorale è puramente accidentale, e comunque le si nega il carattere rivoluzionario e progressista; o si ricorre ad un sillogismo pseudo-storico che suonerebbe così: il tempo lineare è una concezione ebraica (accettazione della tesi teologica), gli Ebrei ebbero originariamente una economia pastorale, *quindi* il tempo lineare è proprio delle civiltà pastorali<sup>622</sup>.

È da questa presa di coscienza che muove il tentativo di storicizzazione di Sabbatucci intorno alle concezioni del tempo. Un tentativo che abbandona le astratte categorie di “civiltà agricole” e “civiltà pastorali”, per usare invece come fonte essenziale e primaria il materiale storico fin

---

<sup>618</sup> *Ivi*, p. 437.

<sup>619</sup> Mircea ELIADE, *Le myth de l'éternel retour* (Paris: Gallimard, 1949).

<sup>620</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., pp. 438-439.

<sup>621</sup> *Ivi*, p. 439.

<sup>622</sup> *Ivi*, pp. 439-440.

qui considerato e le teorie-sintesi espresse, e che è imperniato sullo studio dell'istituto regale e delle sue implicazioni.

Il primo passo in questo senso viene compiuto innanzitutto affermando che è falso che nell'antichità non esistessero concezioni lineari del tempo:

i Greci computavano il progresso temporale a partire da una Olimpiade del 776 a. C., i Romani lo computavano *ab urbe condita*; tutta la rivoluzione cristiana consisté nel sostituire la fondazione di Roma con la nascita di Cristo<sup>623</sup>.

Allo stesso modo lo studioso nota come siano centrali, anche nella contemporaneità apparentemente “dominata” da una concezione lineare, organizzazioni cicliche del tempo (ad esempio le settimane e i mesi).

Se si vuole storicizzare tuttavia l'avvento del tempo lineare, secondo Sabbatucci esso non va attribuito ad una “invenzione” biblica, bensì va anch'esso collegato alla comparsa dell'istituto regale, la cui prima documentazione è rappresentata proprio dalle liste dei re:

a cominciare dall'Egitto, e con il diffondersi dell'istituto regale, troviamo in tutto il mondo antico una cronologia o un interesse cronologico espresso in forma di «liste di re» o in forme sostitutive e comunque derivate. La stessa categoria del «cronologico» diventa uno strumento di intelligenza storica di cui pare che non possa fare a meno neppure la moderna storiografia.

Quanto agli Ebrei, essi semplicemente acquisirono, come le altre popolazioni della Mezzaluna Fertile, il prodotto culturale «cronologia» e dunque la nozione di tempo lineare irradiata dall'Egitto<sup>624</sup>.

Ecco dunque che lo sguardo dello studioso si volge di nuovo alla cultura cittadino-templare mesopotamica, la cui organizzazione cosmologica era basata su divinità le cui “case” erano sia il tempio (la casa terrestre, fondamento dell'organizzazione spaziale) che gli astri (la casa celeste, riferimento imprescindibile della concezione temporale):

torniamo al discorso più propriamente nostro, e riduciamo ad esso le due nozioni contrapposibili di tempo ciclico e tempo lineare. Il tempo ciclico corrisponde nella dimensione temporale a ciò che è, nella dimensione spaziale, il territorio templare conchiuso, e definito da una misura perimetrale. Il tempo lineare corrisponde al regno aperto e definibile soltanto mediante una misura radiale.

---

<sup>623</sup> *Ivi*, p. 440.

<sup>624</sup> *Ivi*, pp. 440-441.

Noi parliamo di dimensione temporale e di dimensione spaziale. Nell'antica Mesopotamia si parlò di «cielo» e di «terra». Si è già detto dei «destini» celesti e terrestri mesopotamici: sostituiamo a «destino» il termine «dimensione» e siamo più vicini alle realtà mesopotamiche. Ogni dio aveva una casa in cielo ed una sulla terra (il tempio). Non si voleva con ciò sublimare mediante il «celeste» una realtà «terrestre». Si voleva invece qualificare mediante figure divine il tempo e lo spazio; e qualificarlo unificando le due dimensioni. Le case celesti individuavano il «periodo» così come le case terrestri individuavano il «territorio»: si otteneva un'unica dimensione temporo-spaziale attribuendo ad un solo dio tanto una casa celeste quanto una terrestre. In questa dimensione viveva la città mesopotamica con il proprio «anno» ed il proprio «territorio» individuati dal «proprio» dio<sup>625</sup>. [...]

Ogni città mesopotamica dunque aveva un suo anno, un suo capodanno, determinato in base alla “casa celeste” della sua divinità poliade. Si tratta dunque di «capidanno diversi, e dunque necessariamente distaccati dal ciclo agricolo: a Nippur l'anno cominciava dopo il mese della mietitura, a Umma con la mietitura, a Lagash due mesi dopo, a Babele almeno un mese prima, etc.»<sup>626</sup>.

### Continua Sabbatucci:

nel ciclo annuale si distinguevano 12 sottomultipli: i 12 mesi corrispondenti al numero di lunazioni inseribili, per difetto, nell'anno. Ogni mese aveva un proprio dio «protettore»; meglio: il periodo mensile era qualificato da un dio. Il segno celeste del mese corrispondeva, evidentemente alla casa celeste del dio; su questo principio si basa l'elaborazione astrologica a partire da una ricognizione del cielo mediante i 12 segni dello zodiaco. In teoria sarebbero bastati 12 dèi per definire il mondo nella dimensione spazio-tempo. E probabilmente bastarono 12 dèi per una rappresentazione cosmica della realtà: la nozione di consesso di «dodici dèi» in funzione cosmologica ci è stata tramandata dalla Grecia. Senonché non ci è dato pensare che prima fu diviso l'anno in 12 parti e poi si è creato un dio per ciascuna parte; sarebbe altrettanto incredibile che congetturare un progetto di cosmicizzazione della Mesopotamia mediante la distribuzione del territorio tra 12 città-tempio<sup>627</sup>.

Il quadro mesopotamico, fatto di città-stato che cercano di differenziarsi le une dalle altre, elabora il sistema calendariale che l'Egitto riceve e modifica. Cercare di determinare quale fosse il sistema calendariale egiziano risulta tuttavia non scontato, evidenzia Sabbatucci:

l'Egitto riceve l'elaborazione calendariale mesopotamica: ciclo annuo di 12 mensilità al quale si intercalavano di volta in volta i giorni necessari per far coincidere la lunazione con l'inizio dell'anno, e

---

<sup>625</sup> *Ivi*, pp. 443-444.

<sup>626</sup> *Ivi*, p. 444.

<sup>627</sup> *Ivi*, pp. 444-445.

quando questi giorni diventavano in numero tale da contenere una lunazione, l'intercalazione era di un intero mese lunare.

Non abbiamo notizie circa la regolamentazione di questa intercalazione di un mese; vale a dire che non sappiamo se al momento della ricezione del calendario lunisolare mesopotamico, questo fosse già regolato dal sistema intercalare che ci è documentato per l'epoca babilonese [...]. Abbiamo, semmai, una notizia negativa: la proibizione di un qualsiasi sistema d'intercalazione. [...] Ora notiamo che questo rifiuto dell'intercalazione correttiva contrasta con la tesi, appena enunciata, di una accettazione da parte dell'Egitto del calendario elaborato in Mesopotamia.[...]

Ma ci sono altri problemi. I problemi sono dati dalla frammentarietà delle notizie sul sistema calendariale egiziano; sono notizie che sembra non si lascino coordinare ed organizzare in un qualsiasi schema univoco; sono notizie di varia fonte, varia epoca, e spesso in contrasto tra loro. Evidentemente questo sistema univoco non esiste. Noi diremmo che la documentazione ci attesta almeno tre esigenze: 1) conservazione di un orientamento stagionale fondato sulle inondazioni del Nilo; 2) acquisizione di un calendario lunisolare; 3) rifiuto del suo condizionamento ai fini di una qualificazione del regno nella dimensione temporale<sup>628</sup>.

I cicli di inondazione e di ritiro delle acque del Nilo costituivano, secondo Sabbatucci, una prima modalità di organizzazione del tempo per le comunità egiziane, vista l'importanza di tali cicli per le coltivazioni.

Gli Egiziani dividevano l'anno (agricolo) in tre parti o stagioni: «inondazione» (*akhet*), «emersione» (*peret*) delle terre inondate (su cui avveniva la semina), e «mietitura» (*shemu*). In un simile sistema il computo delle lunazioni non aveva alcuna importanza: fossero dodici o tredici, la cosa non poneva problemi. Ogni lunazione-mese che cominciava in coincidenza con l'inizio della stagione *akhet*, diventava per ciò stesso il primo mese dell'anno. Le altre lunazioni-mesi venivano identificate con un numero progressivo e con l'indicazione della stagione di appartenenza. Ad es. l'ottava lunazione-mese dell'anno veniva designata come la quarta della seconda stagione. Quando la differenza tra 12 lunazioni e periodo annuale aveva raggiunto l'ampiezza di una lunazione, si aggiungeva una 13<sup>a</sup> lunazione, ossia una 5<sup>a</sup> lunazione alla terza stagione, oppure la si lasciava trascorrere senza computarla<sup>629</sup>.

In tale sistema «l'anno non era computato in giorni, né in lunazioni, ma era semplicemente lo spazio di tempo che correva tra una inondazione e l'altra»<sup>630</sup>.

Per parlare poi dell'introduzione in Egitto del calendario mesopotamico e della sua modifica con l'adozione della levata eliacca di Sirio come riferimento, Sabbatucci prende in

---

<sup>628</sup> *Ivi*, pp. 448-449.

<sup>629</sup> *Ivi*, pp. 449-450.

<sup>630</sup> *Ivi*, p. 450.



considerazione l'opera di Richard Anthony Parker *The Calendars of ancient Egypt*<sup>631</sup>. Lo studioso statunitense cerca in quest'opera di ricostruire «un sistema calendariale egiziano correlato alle stagioni, alle lunazioni e all'annualità, che, secondo lui, sarebbe stato in funzione prima del calendario cosiddetto civile»<sup>632</sup>. Per fare ciò Parker, tuttavia, deve datare anche l'introduzione dello stesso calendario "civile", basato sulla levata eliaca di Sirio. È proprio questa operazione che consente a Sabbatucci di leggere tale calendario come il segno della volontà faraonica di staccarsi dai ritmi temporali mutuati dalla Mesopotamia:

secondo i calcoli di Parker fondati sulla correlazione cronologica della documentazione, tra il 2937 e il 2821 a.C. fu introdotto il «calendario civile»: un calendario astratto dalle lunazioni, in quanto ogni mese era di 30 giorni; e astratto anche dall'anno tropico, in quanto l'anno, diviso in 12 mesi, contava 365 giorni, ossia 12 mesi per 30 giorni, più 5 giorni epagomeni. Prendiamo pure la data più bassa indicata da Parker, il 2821 a.C.: il 29° secolo è quello in cui noi cautamente, il più cautamente possibile, abbiamo collocato l'inizio del vero e proprio istituto faraonico (v. sopra, pag. 373). L'adozione del «calendario civile» fu appunto una delle pretese di questo istituto, o uno dei suoi prodotti in funzione della propria edificazione. Fu una adozione necessaria per sottrarre il faraone ai ritmi cosmici (tempo ciclico) e per introdurlo nella storia (tempo lineare). Ed è perciò che l'istituto regale *pretese* anche che ogni singolo faraone giurasse di non ricorrere mai ad una intercalazione che equiparasse il nuovo anno calendariale («culturale») all'anno tropico («naturale»)<sup>633</sup>.

Un quadro che Sabbatucci ribadisce poche righe più avanti, dopo aver parlato della festa giubilare *Sed*:

si accetti o no la nostra ipotesi, quel che è certo è che l'istituto faraonico se poteva essere subordinato alla stagionalità «nazionale» egiziana con l'intronizzazione e la festa giubilare *Sed*, tuttavia esso non si subordinava ad alcun capodanno, né in senso mesopotamico né in altro senso. [...]

Possiamo tranquillamente dire: l'Egitto riceve dalla Mesopotamia il calendario lunisolare e lo trasforma subordinandolo al re; la Mesopotamia riceve dall'Egitto l'istituto regale e lo trasforma subordinandolo al calendario lunisolare<sup>634</sup>.

---

<sup>631</sup> Richard Anthony PARKER, «The Calendars of Ancient Egypt», in *Studies in Ancient Oriental Civilization*, 26, 1950.

<sup>632</sup> SABBATUCCI, *Il mito, il rito*, cit., p. 450.

<sup>633</sup> *Ivi*, p. 451.

<sup>634</sup> *Ivi*, p. 453.

Le liste dei re e il rituale dell'*akitu* sono, per Sabbatucci, esempi di quanto in Mesopotamia l'acquisizione dell'istituto regale non avesse fatto perdere importanza alla «nozione del ciclo annuo»<sup>635</sup>, ma di come, anzi, su quest'ultima sia stato modellato il primo.

In Grecia, osserva Sabbatucci, si trova una simile attenzione per la ciclicità annuale («magari al modo mesopotamico diffuso in tutta l'area mediterranea»<sup>636</sup>) ma questa volta accompagnata da un rifiuto dell'istituto regale. Tuttavia

dopo aver conosciuto l'istituto regale non si possono più concepire gli anni indifferenziati, al modo in cui lo erano prima che un re fosse chiamato a qualificare il tempo. E infatti in Atene si ricorre ad un magistrato, l'arconte eponimo, per qualificare e contrassegnare l'anno della sua carica col suo nome, così come in epoca monarchica il re dava il proprio nome al tempo della sua vita o alla durata del suo regno. Dalla qualificazione del tempo fornita dai nomi di re è sorta la compilazione di «liste di re» (comunque tramandateci come realtà mitica), abbiamo una storica «lista di eponimi» che comincia con il 683-2 a.C.<sup>637</sup>.

Anche a Roma la regalità (più precisamente «la funzione del re nella qualificazione del tempo»<sup>638</sup>) avrebbe, secondo Sabbatucci, condizionato il modo di concepire il tempo.

Il primo passo che lo studioso compie è illustrare le caratteristiche della suddivisione dell'anno nel calendario pre-cesariano. Il sistema calendariale romano, prima della riforma effettuata da Cesare, era caratterizzato da quella che Sabbatucci definisce «impossibilità matematica»<sup>639</sup>. Prima di parlare di tale «impossibilità», tuttavia, lo studioso espone la suddivisione dell'anno romano. Nel calendario pre-cesareo, i mesi seguivano le lunazioni in modo scrupoloso, anche se diverso rispetto a quello di altre e precedenti civiltà:

prima di tutto, soffermiamoci sulla «strana» lunghezza dei mesi romani, che certamente deriva da una «strana» maniera di seguire le lunazioni: i Romani seguivano le lunazioni con 4 mesi di 31 giorni, 7 di 29 e uno di 28, mentre sarebbe stato tanto semplice, e «normale», seguirle alla maniera greca (o babilonese) alternando un mese di 29 giorni ad un mese di 30, così da ottenere ogni due mesi due lunazioni complete (con la differenza di appena 1<sup>h</sup> 28<sup>m</sup>).

La «stranezza» del computo romano di fatto è più «normale» del computo greco o babilonese. Dipende da un adeguamento concreto alle lunazioni, ogni mese e non ogni due mesi, mediante l'effettiva osservazione

---

<sup>635</sup> *Ibidem*.

<sup>636</sup> *Ivi*, p. 454.

<sup>637</sup> *Ibidem*.

<sup>638</sup> *Ivi*, p. 460.

<sup>639</sup> *Ibidem*.

della luna (come in Egitto) e non mediante un astratto calcolo matematico. Il mese romano era perfettamente adeguato alla lunazione. Le fasi lunari erano individuate dalle *kalendae*, dalle *nonae*, e dalle *idus*: il novilunio, il primo quarto e il plenilunio. Dicendo novilunio, intendo non il periodo senza luna (l'*intermenstruum tempus*), ma la prima apparizione della nuova luna (*nova luna, prima luna*). Calende, none e idi diventano emblematiche dopo la riforma di Cesare, in quanto essa fissò per i singoli mesi le lunghezze che hanno tuttora, allo scopo di computare un anno di 365 giorni senza riguardo alle lunazioni. Il calendario precesareo invece è completamente condizionato dalle effettive lunazioni: calende, none e idi, rispondono con la massima approssimazione alle reali fasi lunari. Dal che deriva sia l'irregolare lunghezza dei mesi, e sia la irregolare ricorrenza delle none e delle idi, che cadevano rispettivamente il 5 e il 13 nei mesi più corti (di 29 giorni) e il 7 e il 9 nei mesi lunghi (di 31 giorni); più precisamente: era l'anticipazione o il ritardo della fase lunare che rendeva corti e lunghi i mesi relativi<sup>640</sup>.

L' "impossibilità matematica" del calendario romano emerge nel momento in cui Sabbatucci si sofferma su come e quanto coincidano, in ogni mese, pleniluni e *idi*:

perfettamente a febbraio, marzo, aprile, maggio, giugno; con lo scarto di un giorno a gennaio; con lo scarto di due giorni ad agosto, settembre, novembre, dicembre; con lo scarto di tre giorni a luglio e ad ottobre. Finché si tratta dello scarto di un giorno, la cosa si può anche spiegare con la norma romana di far cadere ogni festa in giorno dispari; e pertanto si può congetturare che si tratti di rinvio a giorni dispari di un plenilunio che cade in giorno pari. Ma gli scarti maggiori hanno bisogno di una diversa spiegazione<sup>641</sup>.

Per spiegare questa discrepanza, Sabbatucci contestualizza la nascita del calendario scritto, a partire dal problema «dell'esigenza a cui si sarebbe piegato il calendario scritto distorcendo in tal modo la realtà empirica»<sup>642</sup>:

per una corretta impostazione del problema della discrepanza tra la redazione scritta del calendario e la ricognizione calendariale empirica, si dovrebbe partire dalla esigenza stessa di fissare per iscritto un calendario in contrapposizione con un rituale di ricognizione della fase lunare che la tradizione romana conservava *religiosamente*, adibendo a questa funzione quel sacerdote che portava il nome di «re» (*rex sacrorum*). In tal senso inquadreremmo la *publicatio* (redazione scritta) del calendario nella tendenza, già rilevata, di *publicare* (esporre al pubblico in un albo) certe funzioni regali, allo scopo di trasformare il *regnum* (l'azione del re) in *res publica*. Allora si diceva dell'ordine dato da Anco Marzio al *pontefice* di «*proponere in publico* i riti raccolti *ex commentariis regis*»; adesso diciamo che al *pontefice* era demandata

---

<sup>640</sup> *Ivi*, pp. 460-461.

<sup>641</sup> *Ivi*, p. 461.

<sup>642</sup> *Ivi*, p. 462.

la redazione di un calendario scritto il quale rendesse noto a tutti, ed una volta per sempre, quel che il *rex* rendeva noto, di volta in volta, ai presenti in un comizio appositamente convocato: la fase lunare che, per via dell'azione regale, poteva essere intesa come una qualificazione del tempo riservata al re<sup>643</sup>.

La prassi rituale prevista dalla *religio* ai fini della compilazione del calendario esprimeva, per Sabbatucci, la “volontà culturale” romana di subordinare il ciclo lunare alla figura e alla facoltà del *rex*. Ecco dunque che, come nel caso della definizione dello spazio affidata a un collegio di sacerdoti, anche nel caso della definizione del tempo sono sempre i sacerdoti a occuparsene. Le due prerogative che in Egitto erano state riservate al re, e dunque all'arbitrio e al potere di un singolo agente, ora diventano peculiarità affidati a gruppi che, ritualmente, si occupano di organizzare, assieme al potere politico, la vita della comunità:

un pontefice annunciava al *rex* di aver visto il primo crescente lunare, e il *rex* convocava un comizio per celebrare l'inizio del nuovo mese: questo era il rito calendariale previsto dalla religione romana. In questa celebrazione il *rex* proclamava le fasi lunari e le feste del mese. [...]

In tal modo i Romani realizzavano il collegamento tra un ritmo cosmico e la funzione regale in vista della qualificazione del tempo. Non era la subordinazione del re al ritmo cosmico, ma era una subordinazione del ritmo cosmico – la lunazione – al re. Era l'acquisizione alla cultura romana di un fenomeno naturale: il riconoscimento ufficiale della lunazione; quasi che non ci sarebbe stata la lunazione se il re non l'avesse proclamata in comizio.

Possiamo confrontare questa funzione regale con quella esercitata per la definizione dello spazio, secondo quanto si è detto nel capitolo precedente. In entrambi i casi il re fissa «traguardi» (*finis*): nel caso specifica si tratta delle *nonae* e delle *idus viste dalle kalendae* (il giorno «da proclamare», *kalare*, come primo del mese). Senonché la funzione di introdurre nello spazio viene tolta al re e demandata, parzialmente, agli auguri. Mentre la funzione di introdurre nel tempo resta, parzialmente, al sacerdote che porta il nome di *rex*. Diciamo parzialmente in entrambi i casi perché, come si è visto nel capitolo precedente, l'antica funzione regale per quel che riguarda lo spazio si è scissa nella funzione augurale (demandata ai sacerdoti *augures*) e almeno in una funzione feziale (demandata ai sacerdoti *fetiales*), e, come abbiamo appena visto nel paragrafo precedente, per quel che riguarda il tempo, all'azione del *rex* si affianca la redazione del calendario demandata ai pontefici. Lasciamo alle nostre spalle il processo storico, e veniamo alla attualità storica in cui agiscono gli *augures* (ma non il re-augure) e il *rex sacrorum* (ma non il re-sovrano). Gli *augures* erano chiamati in azione, tra l'altro, per inaugurare i templi degli dèi; il *rex* era chiamato in azione il giorno delle calende, tra l'altro, per proclamare le feste degli dèi che avrebbero avuto corso nel mese da lui «inaugurato»<sup>644</sup>.

---

<sup>643</sup> *Ivi*, p. 462-463.

<sup>644</sup> *Ivi*, pp. 463-464.

Sabbatucci ritorna sugli aspetti tecnico-matematici del calendario, soffermandosi sulle modalità con cui il calendario romano intercalava i giorni derivanti dall'asincronia del calendario lunare:

in un sistema, quale il romano, fondato sull'osservazione concreta delle lunazioni, l'intercalazione non poteva avvenire aggiungendo semplicemente i giorni occorrenti per ragguagliare l'anno di 355 a quello di 365 giorni. Perché il sistema non fosse sconvolto era necessario intercalare ogni volta una lunazione completa. Accadeva in Roma quel che, seguendo Parker, abbiamo detto a proposito dell'Egitto. Anche lì si formulava il mese mediante il rilevamento empirico della lunazione (il riferimento era la prima notte senza luna, così come per i Romani era il primo crescente lunare). Anche lì l'intercalazione prevedeva l'aggiunta di una lunazione completa (il mese di Toth).

Si trattava del resto di far quadrare le lunazioni in una annualità correggendone lo spostamento stagionale. L'annualità aveva per i Romani inizio con il mese di marzo, così come dice la tradizione e come dimostra il fatto che i mesi che sono denominati mediante il numero (quintile, sestile, settembre, etc.) traggono il numero stesso a partire da marzo. Ora il problema dei Romani era di riportare il plenilunio di marzo il più vicino possibile all'equinozio di primavera. Il plenilunio di marzo era il punto di riferimento dell'annualità stagionale. Vediamo quale fu la soluzione del problema così impostato

Dalle idi di febbraio alle idi di marzo ci sono 30 giorni: un periodo che corrisponde ad una lunazione più mezza giornata. Dunque era necessario, per arrivare a 30, che le idi di febbraio sopravanzassero di mezza giornata la precedente lunazione: il che accadeva regolarmente, in quanto la precedente lunazione (calcolata sempre da plenilunio a plenilunio) constava di 29 giorni, l'intervallo tra le idi (il 13) di gennaio (che nel calendario precesareo figurava come "mese corto", ossia di 29 giorni) e le idi di febbraio doveva essere *sempre* di 30 giorni; anche negli anni intercalari, in cui la lunazione successiva non era quella di marzo, ma quella del mese intercalare. Assodato ciò, vediamo tuttavia che le testimonianze contraddicono questa realtà astronomico-matematica.

Il mese intercalare, come appare dal calendario anziate, s'inseriva dopo il 25 febbraio. Dalle idi di febbraio al 25 occorrono 12 giorni. Questi 12 giorni, assommati ai 13 giorni dell'intercalare necessari per arrivare alle idi-plenilunio del mese intercalare. Occorrono invece 30 giorni. Mancano 5 giorni per coprire la lunazione completa che abbiamo postulato.

Se osserviamo le cose dal punto di vista romano, e cioè partendo dall'osservazione del primo crescente lunare, ci troviamo ugualmente di fronte all'imbarazzante differenza di 3 o 4 giorni. [...]

Si tratta di giorni «fantasma» che non risultano né dalle serie nundiali del calendario precesareo di Anzio né d'altra fonte. Potremmo dire: giorni «fuori tempo» eppure necessari per completare la lunazione; giorni che non servivano a computare il tempo ma avevano il solo scopo di attendere il crescente lunare.

completare la lunazione; giorni che non servivano a computare il tempo, ma avevano il solo scopo di attendere il crescente lunare. E l'attesa era automaticamente correttiva di ogni sfasamento tra calcolo

astratto e osservazione concreta della lunazione, e dunque dello scarto di 44<sup>m</sup> in più che la lunazione ha rispetto alla sua misura in 29½ giorni. La correzione era data dal fatto che non si trattava di giorni fissi, ma di un periodo variabile di 3 o 4 giorni, come si diceva sopra. A questo punto il ragionamento ci induce a constatare che se si fosse trattato di giorni fissi, per es. 4, sarebbe bastato portare febbraio da 28 a 29 (= 25 + 4) negli anni intercalari; e ci induce a sospettare che la strana intercalazione romana, la quale non si limitava ad aggiungere il periodo intercalare al mese di febbraio ma pretendeva di innestarlo a febbraio 3 giorni prima che il mese finisse, dipendesse da qualcosa che doveva luogo nello stesso febbraio e che rendeva possibile lasciar passare un certo numero di giorni senza computarli.

Che cosa accadeva in febbraio immediatamente prima del 25, la data d'innesto dell'intercalare? Si avevano due feste: il *Regifugium* del 24 e i *Terminalia* del 23. I *Terminalia*, come dice il nome, segnavano il «termine» dell'anno lunisolare romano. Il giorno seguente, *Regifugium*, mediante una fuga rituale del *rex sacrorum*, si dimostrava al popolo radunato nel Comizio, che non c'era più un re a qualificare o a definire il tempo; si dimostrava la caduta in un «tempo di nessuno»<sup>645</sup>. Il re che con la sua presenza garantisce e definisce il *regnum* nella dimensione spaziale, scompare dopo i *Terminalia*, e non ricomparirà più finché il pontefice non gli avrà annunciato la comparsa della luna nuova; allora si mostrerà di nuovo in Comizio a proclamare il primo mese dell'anno nuovo. Nel frattempo sono passati 5 giorni, e precisamente quelli che vanno dal 23 (*Terminalia*) al 28 febbraio (fine mese) negli anni senza intercalazione<sup>646</sup>.

Tra p. 466 e 472 l'illustrazione degli aspetti matematico-calendari porta Sabbatucci a concludere che, a Roma, la funzione di determinare il tempo ha subito uno slittamento, nella sua attribuzione, dalla regalità alle magistrature, passando per una fase in cui è presente un «re-sacerdote»:

ci è dato distinguere tra una fase arcaica e la fase repubblicana storica, nonché il graduale passaggio dall'una all'altra. Nella fase arcaica il re-sovrano definisce il tempo con la durata del suo regno, e lo misura (*metiri*) proclamando le lunazioni (*menses*). Nella *res publica* storica c'è ancora un re, ma è un re-sacerdote; proclama ancora le lunazioni, ma, stando a certe fonti, i comizi delle calende, il giorno della proclamazione, sono convocati non da lui ma dal pontefice. Il calendario, come si è visto, tende a farsi autonomo dalla funzione regale; finché lo diventa del tutto con la riforma di Cesare. A definire il tempo in senso «regale», sopravvivono i consoli; al posto delle «liste dei re», in tale funzione, si tengono «liste dei consoli» (*fasti consulares* registrati e conservati dai pontefici). Al posto di un capodanno lunisolare, sopravviene il capodanno consolare: saranno i consoli a «fare capodanno» con il loro ingresso in carica<sup>647</sup>.

---

<sup>645</sup> Sabbatucci a questo proposito, in nota, riferisce come anche Angelo Brelich (in *Tre variazioni sul tema delle origini*, Roma: Ed. dell'ateneo, 1976, II edizione) avesse considerato il *Regifugium* una specie di «terra di nessuno» temporale, in quanto giorni caratterizzati da una sospensione della regalità e privi di definizione.

<sup>646</sup> *Ivi*, pp. 466-469.

<sup>647</sup> *Ivi*, p. 473.

## L'antitesi sacerdozio-regalità

Il capitolo diciassettesimo (*La cacciata dei re*) affronta l'antitesi tra regalità e sacerdozio, il cui esempio paradigmatico è rappresentato, secondo Sabbatucci, dalla mortificazione rituale del re per mano del sacerdote durante la festa babilonese dell'*akitu*. Secondo lo studioso anche a Roma troviamo un caso analogo di rapporto conflittuale tra elemento sacerdotale ed elemento – seppur solo nominalmente – regale, incarnato dal *rex sacrorum*: la festa del *Regifugium*.

Di questa festa Sabbatucci aveva parlato nel capitolo precedente, evidenziandone la relazione con un periodo importante del calendario romano, quello corrispondente all'intercalazione. L'assenza del *rex* in questo periodo dell'anno rappresentava l'assenza di un elemento in grado di qualificare il tempo:

che cosa accadeva in febbraio, immediatamente prima del 25, data d'innesto dell'intercalare? Si avevano due feste: il *Regifugium* del 24 e i *Terminalia* del 23. I *Terminalia*, come dice il nome, segnavano il «termine» dell'anno lunisolare romano. Il giorno seguente, *Regifugium*, mediante una fuga rituale del *rex sacrorum*, si dimostrava al popolo radunato nel Comizio, che non c'era più un re a qualificare o a definire il tempo; si dimostrava la caduta in un «tempo di nessuno»<sup>648</sup>. Il re che con la sua presenza garantisce e definisce il *regnum* nella dimensione spaziale, scompare dopo i *Terminalia*, e non ricomparirà più finché il pontefice non gli avrà annunciato la comparsa della luna nuova; allora si mostrerà di nuovo in Comizio a proclamare il primo mese dell'anno nuovo<sup>649</sup>.

Durante il *Regifugium*, dunque, «si fingeva di “mortificare” un sacerdote che si fingeva fosse il re»<sup>650</sup>. Mentre in Mesopotamia, osserva Sabbatucci, era il re ad essere schiaffeggiato dal sacerdote, a Roma il sacerdote denominato *rex* umilia sé stesso «fuggendo davanti al popolo riunito in comizio»<sup>651</sup>:

potremmo dire che in Roma è il popolo ad umiliare il re; il che è chiaramente espresso da una tradizione secondo la quale il *Regifugium* era una festa che commemorava la cacciata dei re. Certamente non assumiamo questa spiegazione per risalire alle origini del rito, ma altrettanto certamente dobbiamo considerarla valida per documentare la realtà-funzione storica del rito stesso. Per cui il re non si umilia

---

<sup>648</sup> Qui Sabbatucci in nota: «A. Brelich (*Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 2<sup>a</sup> ed., Roma 1976) chiama i 5 giorni di febbraio che seguono i *Terminalia*: “una specie di ‘no man's land’ temporale”; e ciò in quanto interpreta il *Regifugium* come una sospensione temporanea della regalità, e la calata in un tempo al di fuori del tempo».

<sup>649</sup> *Ivi*, p. 468.

<sup>650</sup> *Ivi*, p. 477.

<sup>651</sup> *Ibidem*.

davanti ad un sacerdote, esprimendo l'antitesi elementare re/sacerdote, ma si umilia davanti al comizio, esprimendo così una nuova antitesi: re/popolo<sup>652</sup>.

Sabbatucci quindi pensa l'antitesi tra re e sacerdote come fondamentalmente un'antitesi tra potere ereditario e singolo e un potere non ereditario e che può essere anche collegiale. Nel caso dell'Egitto, questa opposizione si registrò – secondo lo studioso – anche internamente allo stesso istituto faraonico, come congenito conflitto tra il potere unificante del faraone e la moltitudine di sacerdoti pertinenti alle varie divinità e ai relativi territori templari. Ma al di fuori dell'Egitto, nelle culture che hanno ricevuto e/o rigettato l'istituto dinastico, l'opposizione si trova in rituali che rappresentano la subordinazione simbolica del re al sacerdozio (*akitu*) o addirittura la cacciata del re da parte della sua nemesi, il popolo (*regifugium*).

Dal punto di vista dell'autorità, diremmo: l'antitesi elementare re/sacerdote, una volta tradotta in antitesi tra autorità ereditaria e autorità non ereditaria, come connotativa la prima della regalità e la seconda del sacerdozio, poté diventare in Roma l'antitesi re/popolo che ha determinata la cacciata dei re<sup>653</sup>.

Laddove la regalità ha vinto sul sacerdozio, e cioè in Mesopotamia, si congettura di solito la trasformazione del sacerdote templare in re. Nella Roma storica che si edifica dopo la cacciata dei re, troviamo documentato il contrario: il re è stato trasformato in sacerdote. Eppure dovremmo parlare, più che di una vittoria del sacerdozio, di una vittoria del popolo romano, almeno a partire dalla fase storica documentata: il potere (*imperium*) non passa dal re ad un sacerdote, ma passa dal re ad un magistrato eletto dal popolo. In questi limiti diciamo che l'antitesi re/sacerdote trova uno sviluppo romano in cui al sacerdote si sostituisce il popolo (più precisamente: un suo magistrato)<sup>654</sup>.

Il discorso sabbatucciano prosegue focalizzandosi sulla figura dei consoli quali eredi della funzione regale. I motivi di tale considerazione sono due, per lo studioso:

1) i consoli, nell'esplicazione della loro autorità-funzione civica esplicavano anche una autorità-funzione religiosa, qualificando «religiosamente» il tempo mediante il proprio nome così come in età monarchica lo qualificava il re; esercitavano tale autorità-funzione parallelamente al re sacrale senza conflitto; non c'è contrapposizione tra anno civile (determinato dall'ingresso in carica dei consoli) e anno religioso (determinato altrimenti: per es. dal re sacrale) perché l'ingresso in carica dei consoli non avveniva

---

<sup>652</sup> *Ivi*, pp. 477-478.

<sup>653</sup> *Ivi*, p. 478.

<sup>654</sup> *Ivi*, pp. 479-480.



arbitrariamente ma era subordinato ad un capodanno comunque religioso; la data d'ingresso dei consoli poté variare nel tempo soltanto perché la religione romana contemplava vari capidanno; 2) il conflitto d'autorità che nell'istituto regale poteva essere indicato dall'antitesi elementare re/sacerdote, non è riprodotto da un eventuale conflitto tra consolato e *rex sacrorum* (quasi tra potere civile e potere religioso), ma semmai tra consolato e dittatura; e tuttavia su un piano che non può essere detto civico in quanto le dittature conflittuali hanno una funzione dichiaratamente religiosa; e non può essere neppure detto religioso in quanto le stesse dittature hanno o rivendicato una funzione civica in concorrenza ai consoli (L. Manlio e G. Petelio) o rimediato ad una crisi (Gn. Quintilio) a cui il consolato non era stato capace di rimediare (ma anzi ne era esso stesso minacciato)<sup>655</sup>.

Nelle pagine successive Sabbatucci illustra più nel dettaglio gli elementi di questa contrapposizione tra consolato e dittatura, riconducendo le funzioni peculiari di queste due diverse istituzioni, rispettivamente, a due divinità della *religio* romana, *Ianus* e *Iuppiter*:

la conflittualità consolato/dittatura si configura anche in una conflittualità tra una funzione che abbiamo chiamato «gianale» (*ianalis* da *lanus*) e una funzione che abbiamo chiamato «diale» (*dialis* da *Iuppiter*, il cui sacerdote era detto *flamen Dialis*). La funzione «gianale» era esercitata dal re-sovrano in epoca monarchica, tanto che il re-sacerdote che continua in epoca repubblicana l'azione sacra del re-sovrano può apparire un sacerdote di Giano; e parallelamente, nell'esercizio del potere, è il console a continuare la funzione «gianale» dell'antico re-sovrano. Non c'è dunque conflitto, ma c'è tutt'al più complementarità, tra *consules* e *rex sacrorum*. Il conflitto, semmai, c'è tra funzione «gianale» e funzione «diale» o si tratta di una dialettica capace di esprimersi come conflitto. La funzione «diale» era esercitata sul piano sacerdotale dal *flamen Dialis*, il sacerdote di Giove; e, probabilmente (stando a quel che si è detto del capodanno «diale» di settembre<sup>656</sup>), dal dittatore sul piano magistratuale. Più che di conflitto parleremmo, comunque, di incompatibilità tra le due funzioni. Il che è attestato dalla tradizione dell'origine di una funzione «diale», distinta dalla funzione «gianale».

Tale distinzione era attribuita a Numa: questo re esercitò entrambe le funzioni fino ad un certo momento, poi ritenendo incompatibili le funzioni regali (soprattutto quella bellica) con quelle di un sacerdote di Giove, istituì il *flamen Dialis* cui diede vesti e trono di re (Liv. 1, 20). Mediante questa distinzione possiamo risalire ad una antinomia re/sacerdote specificabile con una formulazione del genere: il re regna perché rappresenta Giove in terra e non perché è figlio del re precedente; ma questa fonte d'autorità gli impedisce di essere re in vista della definizione dello spazio (guerra) e del tempo (ritmo umano); si rende pertanto necessario distinguere una autorità «diale» dalla autorità regale (che è poi quella che corrisponde ad una funzione «gianale») rendendo la prima subordinata alla seconda; sul piano divino viene distinto un campo d'azione di *lanus* dal campo d'azione di *Iuppiter*, procedendo in senso opposto (e cioè non dalla «regalità gianale»

---

<sup>655</sup> *Ivi*, p. 487.

<sup>656</sup> Cfr. *Ivi*, p. 484 sgg.

alla «dialità», ma dalla «dialità» ad una funzione «gianale») al senso umano-storico, e stabilendo anche un rapporto gerarchico rovesciato: Giove *deve* essere re e non Giano, laddove il sacerdote di Giano è *rex* mentre quello di Giove è *flamen*, ed è tale perché istituzionalmente «incapace» di fare tutto quello che i Romani richiedevano che facesse un re<sup>657</sup>.

Nella fase finale del volume, il discorso sabbatucciano si volge nuovamente alla comparazione: il tema è sempre la dialettica tra re e sacerdote, o, per meglio dire tra «funzioni necessariamente regali contro funzioni necessariamente non-regali»<sup>658</sup>. Questa opposizione costituisce, secondo lo studioso, una struttura rinvenibile in tutte le culture che hanno acquisito, seppur in forme peculiari, l'istituto regale:

gli elementi essenziali – o che ci son parsi tali nella nostra ricerca – della regalità sono: potere di qualificare il regno nella dimensione di uno spazio e di un tempo continui; acquisto del potere per ereditarietà (di padre in figlio). Donde il non-regale diventa: qualificazione *mitica* (mediante un mito cosmogonico) di uno spazio circoscritto e *rituale* (mediante riti che ripetono il mito cosmogonico) di un tempo ciclico; acquisizione del potere per fonti diverse dalla ereditarietà<sup>659</sup>.

La cultura a cui questa dialettica si attaglia perfettamente, secondo lo studioso, è quella della Mezzaluna Fertile, in cui si osserva «dal lato della regalità l'istituto faraonico e da quello della non-regalità il sacerdozio templare»<sup>660</sup>; ma per quanto riguarda le altre culture essa assume forme necessariamente diverse. Un caso particolare, a tal proposito, è quello del mondo indo-iranico, su cui Sabbatucci si sofferma per via della distinzione, in tale contesto culturale, di sacerdozio e autorità templare: la cultura indo-iranica infatti «non conosceva (o non utilizzava) originariamente il tempio»<sup>661</sup>:

nell'India troviamo la formazione di case, e cioè l'estensione ad intere classi, tra cui quella dei sacerdoti, del principio gentilizio. Non possiamo affermare con certezza che tale estensione derivi dal modello regale, nel senso che come la regalità passa di padre in figlio così di padre in figlio si trasmette l'appartenenza ad una casta; ma non possiamo neppure escluderlo: l'endogamia di casta potrebbe ricordare l'endogamia della famiglia regnante in Egitto. È un fatto che vediamo formarsi dovunque, e nello stesso Egitto, una

---

<sup>657</sup> *Ivi*, pp. 491-492.

<sup>658</sup> *Ivi*, p. 493.

<sup>659</sup> *Ibidem*.

<sup>660</sup> *Ivi*, pp. 493-494.

<sup>661</sup> *Ivi*, p. 494.

aristocrazia che ripete chiaramente il modello dinastico; perché non potrebbe essere successo in India? Quel che ci impedisce di acquisire una simile prospettiva anche per l'India è il nostro concetto di aristocrazia come di una classe guerriera e detentrica del potere; per parlare di una aristocrazia sacerdotale preferiamo dire casta, cadendo inconsciamente in una specie di *petitio principii*. La prospettiva di cui stiamo parlando, invece, è stata tranquillamente assunta da un noto indianista, Jan Gonda, che non esita a definire i brahmani vedici «la nobiltà sacerdotale». E ancora un fatto importante: nel più antico dei *Veda*, il *RgVeda*, manca ogni accenno alla suddivisione in caste, mentre vi è già contemplata la regalità.

La formazione di una casta (sacerdotale o no) dipende dall'enfasi genetica che abbiamo riconosciuto propria dell'istituto regale; in India troviamo documentato l'istituto regale prima della casta; la tesi della dipendenza della casta dal modello regale della ereditarietà non è poi tanto assurda. Quanto alla differenza del prodotto «casta» dal modello «regalità», diremo che essa è data proprio dalla mancanza di una sede (il tempio, trattandosi del sacerdozio indiano) in cui realizzare la successione di padre in figlio. All'interno della casta sacerdotale indiana non si trasmette un trono, ma si trasmettono funzioni (sacrali). E come se, mancando il riferimento spaziale «tempio» si formasse un gruppo umano (la casta) capace di sostituirlo. Mi spiego: la descrizione geografica delle aree di popolazioni nomadiche o con insediamenti precari, dove, cioè, non ci sono città a distinguere i territori o territori denominati come città, viene fatta ricorrendo al concetto sostitutivo di «tribù»<sup>662</sup>.

Per lo studioso le condizioni che determinarono la nascita dell'elemento aristocratico-sacerdotale in India (brahmani) sono simili anche in Iran (magi) e anche in Israele (leviti):

la comune struttura in cui inseriamo il sacerdozio brahmanico, magistico e levitico, è per noi un concreto prodotto dell'istituto monarchico e la mancanza di un orientamento templare. Anche Israele, come l'India e l'Iran, acquisisce l'istituto regale; anche Israele manca di un orientamento templare tradizionale (ha l'Arca al posto del Tempio); anche in Israele si forma una casta sacerdotale (sacerdozio ereditario o più precisamente: condizionamento genetico del sacerdozio) in concorrenza con l'ereditarietà regale; anche in Israele tale casta, in mancanza di una sede «templare», si può configurare come una tribù<sup>663</sup>.

Sabbatucci si concentra poi sulle peculiarità della «sovranità» brahmanica:

il modello regale si moltiplica nell'organizzazione in caste, come si è detto sopra circa il fondamento gentilizio, e perde la sua efficacia strumentale. Tutti gli appartenenti alle tre caste superiori hanno la possibilità di diventare «signori del sacrificio», hanno la facoltà di sperimentare la condizione di re senza peraltro avere lo spazio storico per esplicarne le funzioni. Da questa situazione emerge un altro tipo di

---

<sup>662</sup> *Ivi*, pp. 494-496.

<sup>663</sup> *Ivi*, p. 497.

«sovranità»); quella di chi possiede non già un territorio, ma gli strumenti sacrali; emerge la sovranità del brahmano che mediante i suoi strumenti concede a tutti l'esperienza regale, ma, come contropartita, sottrae a tutti l'esperienza storica.

Il campo d'azione del brahmano, si diceva sopra, è costituito dal non-regale; se dunque con la sovranità regale si entra nella storia, con la sovranità brahmanica se ne esce, Il brahmano non conquista lo spazio-tempo storico, ma conquista l'universo; la sua azione non «cosmicizza» un regno storico, ma «cosmicizza» tutta la realtà. Il documento scritto, in India, non attesta le imprese regali, ma attesta le imprese brahmaniche, ossia ciò che noi chiamiamo la speculazione brahmanica: si parte dall'azione rituale, l'«impresa brahmanica» che costituisce gran parte dei *Veda*, e si arriva alla concettualizzazione degli effetti di quella prima «impresa» visti come altrettante «imprese», debitamente registrate nei *Brahmana* e nelle *Upanishad*. La storia stessa viene concettualizzata, e «destorificata»: si fa un divenire cosmico, il *rta*, a cui l'uomo deve adeguarsi; non c'è alcun soggetto di storia, alcun protagonista, ma tutti sono oggetti di questa «storia destorificata», la quale, come *rta*, è l'unica «protagonista». Al concetto di *rta* si arriva dopo un'esperienza della storia ottenibile soltanto con l'acquisizione dell'istituto regale; la dinamica cosmica contenuta nel concetto di *rta* era del tutto ignota all'assetto originario mesopotamico, quello della città templare. [...]

La «sovranità brahmanica» si esplica in funzione della cultura che l'ha espressa, e inevitabilmente indirizza questa cultura nel senso denunciato dall'enfasi rituale: tutto è passibile d'intervento umano. Solo che questa «scoperta» essendo mediata dalla funzione sacerdotale e non da quella regale non ha condotto ad una valorizzazione della storia e della responsabilità personale, come per es. a Roma, ma ha condotto ad una valorizzazione dei «poteri metastorici» personali. Di qui nasce il processo di interiorizzazione della religione vedica che ha finito per rendere inutile la stessa azione brahmanica, dal momento che proprio l'azione brahmanica ha svelato il «potere» umano di trovare in sé quella realtà universale che prima sembrava esteriore all'uomo e accostabile soltanto con la mediazione sacerdotale (identificazione della sostanza, *brahman*, dell'universo con la sostanza, *atman*, dell'uomo)<sup>664</sup>.

A queste riflessioni seguono le pagine conclusive, in cui Sabbatucci ritorna al mondo greco e romano (ma particolarmente su quest'ultimo) per offrire un'ultima panoramica su come lo stesso racconto liviano sulle vicende dei sette re di Roma e sul carattere delle loro azioni rispecchi effettivamente il rifiuto, da parte della cultura romana repubblicana e monarchica, di una trasmissione del potere su base ereditaria. Rilevante, in queste pagine finali<sup>665</sup>, il riferimento all'importanza per la plebe del tempio di *Ceres* sull'Aventino: una nozione che abbiamo incontrato, precedentemente, come dato storico fondamentale per quanto esposto in *Edilità romana: magistratura e sacerdozio*.

---

<sup>664</sup> *Ivi*, pp. 504-506.

<sup>665</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 507-508.

**Parte II**  
**Interviste**

## Nicola Gasbarro

Nicola Gasbarro nasce a Roccavivara (CB) il 15 gennaio 1950. Si è laureato in filosofia nel 1972 presso l'Università "La Sapienza" di Roma, ateneo in cui ha lavorato come ricercatore per oltre vent'anni. In qualità di professore associato presso l'università di Udine ha tenuto corsi di Storia delle religioni, Religioni dei popoli primitivi, Antropologia culturale e Antropologia religiosa, lavorando contestualmente con alcuni tra i maggiori enti di ricerca internazionali (tra cui l'École pratique des hautes études, l'École des hautes études en sciences sociales, l'Università di Losanna e l'Università di San Paolo). Si è formato come allievo e collaboratore di Dario Sabbatucci.

FDS – Vorrei iniziare chiedendole di illustrare i momenti fondamentali della sua personale collaborazione con il prof. Sabbatucci: quando e in quale occasione lo ha incontrato per la prima volta? Per quanto a lungo avete collaborato? Su quali tematiche?

NG – Dobbiamo forse partire dalla mia tesi di laurea. Io mi sono laureato in filosofia, ma di fatto la mia era una tesi di antropologia, in quanto l'argomento era "Scienza e filosofia in Claude Lévi-Strauss". Subito dopo la mia tesi ottenni una borsa di specializzazione sempre alla Sapienza, grazie alla quale ebbi l'occasione di fare ricerca insieme a colei che era stata la mia relatrice, la professoressa Ida Magli.

Durante la specializzazione approfondii i miei studi di antropologia e iniziai anche a frequentare le lezioni tenute dagli studiosi di storia delle religioni, Brelich e Sabbatucci. Venni colpito subito soprattutto da quest'ultimo. Trovai geniale la sua lettura strutturalista di Tito Livio: allora nel panorama accademico italiano si discuteva se, dal punto di vista epistemologico, lo strutturalismo di Lévi-Strauss fosse o meno antistorico; Sabbatucci non sembrava prestare attenzione a tutti questi dibattiti e usava invece audacemente proprio il metodo lévi-straussiano in un contesto di analisi storica della cultura romana, leggendo l'opera di Livio come un grande racconto di fondazione.

Dopo una di queste lezioni andai a parlare direttamente con lui e mi disse: "se a lei interessa questa prospettiva, le porto un altro mio scritto" e mi portò *Il mito di Acca Larentia*<sup>666</sup>, anch'esso un'analisi del mito in termini strutturalisti. Da quel momento i nostri contatti si sono

---

<sup>666</sup> Dario SABBATUCCI, «Il mito di *Acca Larentia*» in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXIX, fasc. 1 (1958), pp. 41-76.

intensificati fino a quando non sono diventato suo allievo e collaboratore, e tale sono rimasto, lavorando come ricercatore alla Sapienza fino al 2000. Da lui ho appreso tutti gli aspetti fondamentali della mia attività di ricerca: le problematiche, la metodologia, la prospettiva. Per cui quelle poche cose che ho fatto di buono credo che siano dovute al suo insegnamento.

Questa fu, in buona sostanza, la mia esperienza con lui. Devo dire che in tutto questo io ho avuto sempre un rapporto molto franco con Dario, a volte anche duro, però molto chiaro e onesto intellettualmente. Quando qualcosa non mi convinceva, anche nei suoi scritti, glielo dicevo... All'inizio non accettava le critiche, e come detto non sono mancate le discussioni, ma poi arrivava sempre il chiarimento. Grazie a questo rapporto, ho trovato in lui un maestro e un vero ricercatore a cui ispirarmi.

Un aneddoto esprime bene il suo spirito: nel 1996 un numero di *Studi e Materiali*<sup>667</sup> curato da Enrico Montanari e Giulia Piccaluga è stato dedicato alla “sua” storia delle religioni. Durante la presentazione del volume, tra tanti interventi giustamente celebrativi, ribadii la mia gratitudine più o meno in questi termini: “Sono grato al prof. Sabbatucci per avermi insegnato una Storia delle religioni le cui teorie-sintesi possono essere verificabili o falsificabili, contrariamente alla fenomenologia che non è né verificabile né falsificabile. In questo, secondo me, consiste la storia e noi saremo degni tuoi allievi se e solo se riusciremo anche a falsificare anche le tue teorie-sintesi”. Le mie parole irrigidirono per un attimo l'uditorio, in quanto i miei colleghi conoscevano bene il carattere fumantino di Dario. Alla fine della cerimonia, egli si alzò, mi venne incontro e mi abbracciò dicendomi “ma io voglio essere falsificato”. Un vero maestro di storia che faceva della sua disciplina anche uno strumento di relazioni sociali: cosa può pretendere di più un allievo?

FDS – Sabbatucci si è occupato estesamente di mondo classico e antico. Tra le sue opere su questo argomento spicca, per complessità e vastità, *Il mito, il rito e la storia*. Può dirci un suo ricordo personale legato al primo incontro con quest'opera? Quali riflessioni essa le ha suscitato?

NG – Ho avuto modo di seguire tutto il farsi de *Il mito, il rito e la storia*, nel senso che Dario faceva diventare libro le sue lezioni e in quel periodo, essendo un suo ricercatore, andavo a tutte

---

<sup>667</sup> Cfr.: «Omaggio a Dario Sabbatucci», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XX, 1-2, vol. 62, 1996.

le sue lezioni e pertanto ho avuto modo di seguire sin dall'inizio lo svolgersi, attraverso le varie annualità, di quel discorso che poi è confluito nel volume. Quello che mi ha colpito invece è stato rileggerlo a distanza di anni, perché ho trovato una profondità problematica che allora non avevo percepito. Un esempio: l'attenzione che Dario dedica all'istituto faraonico è assolutamente giustificata, in quanto esso rappresenta per la prima volta nella storia la soluzione dell'antitesi tra divinità e regalità, tra potere trascendente e potere immanente, e perciò interamente umano, tale cioè da segnare l'inizio vero della storia, con un regno che è insieme ordine del tempo e ordine dello spazio. Si tratta di un tema che ritroviamo in tutta la storia delle religioni, e che sarà assolutamente centrale anche nel cristianesimo. Ma c'è di più: ciò che a mio avviso Sabbatucci vuole far notare parlando di istituto faraonico sono due fondamentali indicazioni, e cioè che *a*) la regalità ha un valore in sé in quanto codice prioritario di tutto il mondo antico e per questo motivo che *b*) il codice prioritario attraverso cui leggere il mondo antico non è la religione ma è la politica, di cui la regalità è espressione massima. Non a caso con la regalità comincia la storia degli uomini: è la prima antropomorfizzazione (rituale) dello spazio e del tempo, che rimangono le coordinate fondamentali del nostro pensiero, non solo occidentale. L'altro motivo per cui la regalità è la "lente" fondamentale attraverso cui osservare il mondo antico è la trasmissione dinastica del potere, cioè la continuità della rivoluzione antropologica precedente. L'ordine dinastico è la traduzione politica e antropologica della funzione generativa: non solo potenza della natura, ma vero potere politico-rituale fondato dal e nel mito di Iside e Osiride. La storia occidentale ha fatto molta fatica a liberarsi di questo istituto che riguarda sia il senso del potere sia il potere del senso ed ha avuto un forte impatto anche sulle religioni monoteistiche. Nell'Antico Testamento c'è sempre una dialettica oppositiva tra Regalità e Divinità, che hanno in comune la Unicità e il Potere assoluto sugli uomini e sulle cose, fino ad arrivare alla Trinità cristiana, dove il rapporto tra Padre (invisibile) e Figlio (visibile) è mediato dallo Spirito Santo "qui ex Padre Filioque procedit", quasi personificazione di una relazione sostanziale e costitutiva. Il mito di Iside e Osiride affronta il tema della generazione e della morte del faraone, come limiti naturali del potere ordinante della regalità, e li supera con la soluzione dinastica: si tratta di un'eternità umana dell'ordine culturale e del potere costruita sul rapporto rituale tra Re Padre (morto) e Re Figlio (vivo), una sorta di generazione culturale (maschile) che si oppone e supera la potenza generativa naturale (femminile). Più che i Re sacri, Re divini della storia delle religioni tradizionali, Sabbatucci sottolinea la funzione ordinatrice e potente della regalità, che la nostra prospettiva etnocentrica



e implicitamente religiosa si ostina a considerare “sacra”. C’è da aggiungere dopo Sabbatucci che noi la consideriamo sacra proprio perché ha la funzione ordinante e prioritaria di tutti i codici culturali che il monoteismo ha da sempre attribuito alla religione.

La regalità come codice prioritario attraversa tutto il mondo antico, e finisce con la democrazia ateniese e con la *res publica* romana: e qui siamo veramente all’archeologia del sapere dell’Occidente, anche nel senso di Foucault. Atene chiude con la regalità, ma anche con il mito che fonda la struttura genetica degli uomini e del mondo, proprio perché racconta la genealogia degli dei. Come tutti sappiamo, il mondo omerico è popolato di dei, di eroi e di re: se il meccanismo genetico viene spezzato dalla svolta politica, è necessaria una sostanziale e parallela rivoluzione culturale-ideologica. Qui la ricerca di Sabbatucci incontra la prospettiva dell’antichistica francese poststrutturalistica, da Jean-Pierre Vernant a Marcel Detienne. Anche a Roma la cacciata dei re e la nascita della *res publica* comportano una ritualizzazione che si oppone alla visione mitica del mondo: rito e *iura civilia* costituiscono la giurisprudenza che, secondo Sabbatucci, è la filosofia dei Romani. E forse non a caso il Cristianesimo costruisce la sua opposizione radicale al mito e la sua fondamentale storicità servendosi della filosofia greca e della giurisprudenza romana

FDS – Secondo lei è lecito pensare che Sabbatucci, realizzando un’opera come *Il mito, il rito e la storia*, abbia voluto approfondire i presupposti di quanto aveva avuto modo di far emergere rispetto al misticismo greco. In altri termini: è d’accordo nel dire che Sabbatucci ha studiato il misticismo greco, vi ha scorto per la prima volta la problematica relativa alla generazione (si veda, ad esempio, quanto detto relativamente alla “Grande Madre”) e che abbia poi voluto seguire questo argomento, studiandolo dapprima nel mondo greco, e poi andando a ritroso fino alle origini della regalità in Egitto?

NG – Penso che ci possano essere dei legami in questo senso. Dario aveva capito che la vicenda e il senso del misticismo greco fossero soprattutto leggibili come un “rituale” che si opponeva al “mitico”. Il mistico è qualcuno che ritualmente si oppone alla struttura generativa del mito e quindi al politeismo e alla genealogia degli dèi. In questo senso Sabbatucci lo considera come il primo “attacco” a tale sistema religioso e culturale.

Credo, tuttavia, che l’intuizione di dover approfondire quell’indirizzo di ricerca che poi ha portato a *Il mito, il rito e la storia* gli sia giunta soprattutto da *Lo stato come conquista culturale*.

Quando Dario ha compreso che anche Roma si opponeva ad una visione genetica del mondo, ecco, forse lì ha scoperto che sotto c'era “qualcosa di grosso e di importante” non solo per la storia delle religioni dell'antichità, ma per la storia delle religioni *tout court!*

FDS – Qual è stata, a suo avviso, la novità dello sguardo di Sabbatucci (e della cosiddetta scuola romana) sul mondo antico rispetto agli altri indirizzi di studi (come ad esempio archeologia, filologia e letteratura classica, storiografia)?

NG – Credo che la maggiore novità, non solo di Sabbatucci ma di tutta la “scuola romana”, sia pensare la storia antica come “sistema”, analizzarla in termini antropologici. Guardare le vicende del mondo antico in ottica antropologica significa pensarlo nei termini di “civiltà” complesse e articolate politicamente e istituzionalmente, e non solo come culture intese come sistemi di valori; in questo occorre non sottovalutare il ruolo della comparazione sistematica e differenziante che è l'altra grande eredità della storia delle religioni italiana. Oggi, in un'epoca di identità, differenze e conflitti nelle relazioni tra civiltà, sappiamo bene come prospettiva antropologica e comparazione abbiano bisogno l'una dell'altra. D'altra parte era stato Pettazzoni a cominciare e Sabbatucci è un suo allievo!

FDS – Ne *Il mito, il rito e la storia*, Sabbatucci afferma che la storia, per come la conosciamo oggi, si fonda sulla nascita dell'istituto regale e sui documenti che tale istituto ha elaborato per attestare e tramandare i suoi momenti focali (battaglie, conquiste, ecc.). Un discorso che potrebbe, ad un primo sguardo, ridurre la storia all'elemento cronachistico, al documento evenemenziale. Sappiamo però al contempo che Sabbatucci rifiutava dichiaratamente una storia puramente evenemenziale: che tipo di verità storica ha dunque egli in mente, secondo lei?

NG – Sabbatucci ha in mente una verità antropologica delle civiltà in termini strutturali, al punto che, alla fine del suo percorso, non parla più di “civiltà” ma di “cosmologie culturali”. Che cos'è una cosmologia? Un ordine. Per lui esistono modi di ordinare il mondo, che sono regolati in maniera arbitraria e differenziale. Questa idea rompe il meccanismo della visione religiosa del mondo, della religione come codice prioritario di ogni cultura. È lo stesso procedimento che fa Lévi-Strauss con il totemismo: Lévi-Strauss dice “guardate che se vedete il totemismo come una religione non capite niente; se lo prendete come principio di

classificazione capite di più”. Alla base di ogni organizzazione socio-culturale c’è una struttura mentale, tipica del “pensiero selvaggio”, che ordina tutto ciò che considera importante delle relazioni degli uomini con la natura e degli uomini tra loro con opposizioni logico-formali (alto-basso, destra-sinistra, maschio-femmina, giorno-notte, crudo-cotto, ecc.): sono poi le diverse civiltà ad attribuire valori alle polarità di queste dialettiche, e soprattutto all’uso delle loro relazioni e gerarchie. La comparazione sistematica e differenziale permette di analizzare queste articolazioni e di delinearne gli ordini del mondo particolari, le specifiche cosmologie buone da vivere nella pratica e perciò buone da pensare. Occorre ricordare che in Sabbatucci i sistemi pratici e istituzionali hanno sempre la priorità sul pensiero e sulle strutture di valori.

FDS – Un elemento centrale nell’opera di Sabbatucci riguarda la critica al modo in cui determinate categorie sono state utilizzate dagli studiosi per comprendere i fatti “religiosi”. Il culmine di questo processo critico si ritrova nella storicizzazione della categoria del “religioso” e del suo uso: tema alla base de *La prospettiva storico-religiosa*. Quali sono le sue riflessioni intorno a quest’opera e segnatamente intorno all’idea di “vanificazione dell’oggetto religioso”?

NG – I principi che fondavano l’universalismo religioso occidentale, di chiara origine teologica, erano da un lato la convinzione di un “oggetto religioso” empiricamente osservabile in tutte le civiltà, che era alla base delle scienze delle religioni e che ancora oggi giustifica o pretende di giustificare i *religious studies*; dall’altro la certezza quasi fideistica di un “soggetto religioso” trascendentale, dall’*homo religiosus* di Zunini all’appercezione del *sacro* della fenomenologia religiosa. Sabbatucci interviene su questi presupposti dicendo: “guardate che l’oggetto religioso non esiste in tutte le civiltà” ed è la comparazione a mostrarlo con tutta evidenza. Perciò egli insiste nel dire che la vanificazione dell’oggetto religioso è la conseguenza della comparazione sistematica e differenziale e di una seria storia delle religioni da essa orientata. Ed è proprio la storia a mostrare le inconcludenze teoriche e le torsioni pratiche della fenomenologia delle religioni: l’opposizione continua di Sabbatucci a Eliade è solo una conseguenza della sua ricerca che inevitabilmente incontra gli stessi temi e spesso le stesse fonti documentarie. Di qui la necessità di chiarire il valore documentario dell’etnologia religiosa, che già Pettazzoni attribuiva all’evangelizzazione cristiana e quindi segnata da una logica interpretativa tipica dei missionari.

Vi è poi un'altra conseguenza della vanificazione dell'oggetto religioso: la presa di coscienza che la religione è un codice culturale storicamente contingente e culturalmente arbitrario che regola i rapporti degli uomini con la divinità. Esso deve priorità strutturale, paradigmaticità e universalismo al ruolo del cristianesimo in Occidente e gli studiosi della religione e delle religioni hanno, più o meno consapevolmente, proiettato tale struttura nelle civiltà non cristiane, con un vero processo di universalizzazione categoriale, tra cui anche l'opposizione "sacro-profano" che è tipica di, e interna a, una mentalità religiosa.

Sabbatucci evidenzia poi un altro aspetto fondamentale: l'autocoscienza storico-religiosa dell'Occidente non sta tanto nell'aver distinto tra un "sacro" e un "profano", quanto piuttosto tra un "civico" e un "religioso". Si potrebbe forse aggiungere che la dialettica "civico vs. religioso" non è collegata a quella "sacro vs. profano", ma a quella "pubblico vs. privato". Le conseguenze di questo etnocentrismo comparativo non sono poche anche a livello di autocomprensione della nostra storia culturale. Molti storici dell'età moderna, ed anche studiosi di storia del diritto e delle istituzioni, hanno ragionato in termini di *de-sacralizzazione*, e/o *secolarizzazione* del mondo. Io penso che questo può anche essere vero, se si parte dalla civiltà cristiana del Medioevo, ma è difficile affermarlo in termini assoluti, come se il mondo fosse per sua natura "sacro" e la modernità lo ha in qualche modo spostato dalla sua struttura originale e originaria. Se si limita la comparazione ad un confronto tra civiltà di Dio medioevale e civiltà moderna, la storia contingente rischia di trasformarsi in paradigma quasi assoluto; se si allarga lo sguardo al mondo antico, non si può non constatare che prima della *civitas Dei* c'era la *civitas* che non aveva niente di sacrale e/o di religioso in senso cristiano. Quello che semmai bisogna capire è perché c'è stata, in primo luogo, una *sacralizzazione* del mondo. La *res publica* era incentrata sulla dialettica "pubblico vs. privato", ed è stato il cristianesimo a sostituire questa dialettica con quella di "sacro vs. profano" che perciò è strutturalmente religiosa. C'è stata quindi prima una *civiltà*, che si è *sacralizzata* diventando "civiltà di Dio", e che nella modernità torna ad essere civiltà in senso diverso dalla sua origine antica, ma che non può essere ridotta ad una sorta di degenerazione e/o decadenza della precedente medioevale e cristiana. Non è solo un problema di vocabolario implicitamente religioso, ma di giudizio di valore su un ordine del mondo completamente diverso, in cui non a caso cambiano relazioni sociali, organizzazioni istituzionali, sistemi di potere, strutture di conoscenza ed immaginario culturale. Senza una comparazione allargata che aiuta a comprendere la complessità, si finisce col pensare che la sacralizzazione del mondo sia il *dato*, inconsciamente teologico e strutturale, riducendo tutto il

processo moderno ad un *voluto* tanto contingente quanto arbitrario. Nella storia delle religioni tutto è *voluto* e non c'è spazio per ogni residuo teologico che fa parte del nostro immaginario culturale.

FDS – Negli studi sui modi di “leggere e scrivere il mondo”, Sabbatucci si concentra sulle modalità attraverso cui la matematica – nei suoi diversi aspetti di “calcolo” e “stima delle probabilità” – è alla base dei modelli di organizzazione e orientamento dell'ordine mondano elaborati dalle culture, siano essi i calendari o le tecniche di divinazione.

Questo modo di studiare le culture tenendo unito l'elemento “religioso” ad aspetti apparentemente estranei ad esso (in questo caso la matematica, ma non mancano i casi in cui Sabbatucci si è rivolto ad altre scienze) rappresenta forse la frontiera di un pensiero che nella sua fase finale ha definitivamente relativizzato la categoria del religioso, rendendola di fatto inapplicabile (se non per fini differenzianti) alle altre culture? Se si trova d'accordo, sarebbe secondo lei lecito considerare sorpassata o limitata (o ormai – dopo Sabbatucci – non più utilizzabile) la definizione di “storia delle religioni” per passare a definire la disciplina come “studi storico-culturali comparati”?

NG - Due problemi legati tra loro. La vanificazione dell'oggetto religioso di diritto e di fatto trasforma la Storia delle religioni in Storia delle civiltà, i cui ordini del mondo sono strutturalmente contingenti ed arbitrari; la fine dell'universalità del suo oggetto intellettuale (la religione e le religioni) comporta un cambiamento della disciplina. Sabbatucci ne era implicitamente cosciente e ci teneva a sottolineare che la sua storia delle religioni era più un metodo delle complessità storica che una scienza con un oggetto ben definito! Diciamo meglio: una prospettiva che analizza le diverse cosmologie culturali, con i loro codici culturali e con le loro diverse gerarchie istituzionali e simboliche, a partire da quell'ordine del mondo paradigmatico che la religione cristiana ha imposto all'Occidente e con il quale la nostra civiltà ha compreso tutte le altre. Se storicamente abbiamo pensato ogni alterità prima di tutto in termini religiosi e spesso ancora continuiamo a farlo (perché ad esempio il confucianesimo è ancora una religione?) la prospettiva storico-religiosa rimane valida almeno a livello soggettivo, come esercizio necessario e continuo di etnocentrismo critico.

A questo punto entra in gioco il secondo elemento: la Storia delle religioni passa dall'essere la “Storia di un oggetto” all'essere una storia delle civiltà che si serve di uno strumento capace

di comprendere gli ordini del mondo e le loro gerarchie, almeno fino a quando non ne possiamo fare a meno in termini critici e scientifici. Io sono *convinto* che la Storia delle religioni diventerà Storia comparata delle civiltà, ma anche che non siamo ancora pronti sia in termini di cultura generale sia in termini di pratica accademica. Da un lato molte strutture del nostro pensiero sono fortemente influenzate dalla religione e a livello antropologico “non possiamo non dirci cristiani”; dall’altro quanti storici delle religioni ritengono la religione non solo il codice prioritario del senso di ogni civiltà, ma anche un’ottima soluzione di ogni crisi esistenzialmente rilevante, sia individuale sia collettiva. Quanti storici del cristianesimo ritengono ancora oggi che è impossibile una storia della religione senza la fede? C’è ancora molta strada da fare... Per la parte della domanda riguardante la matematica e le scienze, penso che nella fase finale della ricerca di Sabbatucci sia emerso tutto il suo legame con lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss, ossia la volontà di descrivere le cosmologie culturali scientificamente, cioè da un lato in termini di discontinuità e quantità discrete e dall’altro in termini di finitezza dei mondi possibili e pensabili. Prima di tutto le civiltà sono distinti culturali rispetto alla continuità della natura che solo la comparazione sistematica e differenziale è in grado di spiegare, a partire dalle quantità discrete di tempo e di spazio, e che invece la fenomenologia religiosa pone al di là della storia e quindi impone come paradigmaticamente “sacra”, che l’uomo può solo comprendere grazie all’appercezione trascendentale. In secondo luogo Sabbatucci si rendeva conto – e di questo ne ho anche scritto – che il suo era uno storicismo senza spirito. Non soltanto di uno spirito religiosamente inteso, ma anche dello spirito storicistico che soffia infinitamente dove e quando vuole. Oggi possiamo dire anche che questo spirito storicistico è ancora un residuo teologico, dal momento che la storia è limitata nelle possibilità di inventare, di immaginare nuove soluzioni: le cosmologie culturali possibili e pensabili sono tantissime, ma non infinite! E forse oggi potremmo aggiungere, grazie anche alla nuova coscienza ecologica e ai limiti della globalizzazione antropologica, che la natura non si pone più come fondamento delle culture, ma si impone come limite del pensiero e delle azioni degli uomini. Per rispondere sinteticamente alla sua domanda, direi che la matematica ha nella ricerca di Sabbatucci la stessa funzione, anche se simmetrica ed inversa, che ha la logica nell’antropologia di Lévi-Strauss. Dopo tutto solo Sabbatucci poteva inserire “Antropologia strutturale” come testo d’esame di Storia delle religioni.

## **Claudia Santi**

Claudia Santi è nata a Roma il 31 agosto 1958 ed è attualmente professoressa ordinaria di Storia delle religioni presso il dipartimento di Lettere e beni culturali dell'Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli" dopo aver ricoperto, dal 2011 al 2019, nello stesso ateneo, il ruolo di professoressa associata di Storia delle religioni. Prima di questa esperienza, è stata cultrice della materia in Storia delle religioni presso l'Università di Roma "La Sapienza" dal 1993 al 2010, contribuendo all'insegnamento nei corsi di laurea triennali e magistrali in Lettere e scienze storico-religiose. Si è formata come allieva del professor Sabbatucci.

FDS – Vorrei iniziare chiedendole di illustrare i momenti fondamentali della sua personale collaborazione con il prof. Sabbatucci: quando e in quale occasione lo ha incontrato per la prima volta? Per quanto a lungo avete collaborato? Su quali tematiche?

CS – Il primo incontro col professor Sabbatucci risale al mio primo anno d'università: mi iscrissi alla facoltà di Lettere de La Sapienza nel 1976 e il corso tenuto da Sabbatucci mi colpì al punto che decisi di seguire anche gli altri tenuti da lui negli anni successivi. Fu così che sostenni, per ogni annualità della mia carriera da studentessa, un esame col professor Sabbatucci e, al termine del mio percorso, mi laureai avendo lui come relatore nel 1982.

I passaggi importanti a livello intellettuale e scientifico che ricollego al professore furono: l'avermi mostrato, attraverso l'enfasi sulla comparazione, uno sguardo più ampio e più stimolante rispetto ai tecnicismi della filologia che avevo avuto modo di studiare nei primissimi periodi del mio percorso universitario; l'avermi introdotto, tramite i testi d'esame dei suoi corsi, a quell'interesse verso la *Begriffsgeschichte*, ossia la storia dei concetti, che tutt'ora mi accompagna; l'avermi avvicinato allo studio della cultura romana, dal momento che personalmente ero più incline allo studio della cultura e della storia greca.

FDS – Sabbatucci si è occupato estesamente di mondo classico e antico. Tra le sue opere su questo argomento spicca, per complessità e vastità, *Il mito, il rito e la storia*. Può dirci un suo ricordo personale legato al primo incontro con quest'opera? Quali riflessioni essa le ha suscitato?

CS – Pur avendolo studiato con impegno, in quanto testo d’esame per il corso di Storia delle religioni della terza annualità, devo riconoscere che *Il mito, il rito e la storia* non rientra nel novero dei testi sabbatucciani che maggiormente mi hanno colpito, al punto che, anche nei decenni successivi, non è stato un testo che ho utilizzato nei miei studi.

FDS – Più in generale, quali altre monografie dello studioso dedicate al mondo antico sono state particolarmente significative secondo lei e qual è stata, a suo avviso, la novità dello sguardo di Sabbatucci (e della cosiddetta scuola romana) sul mondo antico rispetto agli altri indirizzi di studi (come ad esempio archeologia, filologia e letteratura classica, storiografia)?

CS – Ecco, rispetto a questa domanda invece, ben diverso è il valore che personalmente attribuisco a *Lo stato come conquista culturale*: un testo che per me ha avuto un’importanza capitale, proprio per la prospettiva innovativa che offre sulla storia romana: l’intuizione – che è stata spesso attaccata in maniera, devo dire, ideologica e preconcepita, ma che a mio avviso resta geniale – di considerare alcuni passaggi del testo liviano alla stregua di veri e propri cicli mitici fondanti la *res publica*.

Per dare una valutazione più generale, come ho accennato precedentemente l’elemento innovativo di Sabbatucci e della “scuola romana” di storia delle religioni sta proprio nella capacità del metodo storico-comparativo di saper guardare ai fatti e ai documenti storici con l’intento di trovare una verità storica più ampia e “inclusiva”.

FDS – Potrebbe precisare meglio quest’ultimo aspetto? Mi viene a tal proposito in mente un elemento che vorrei domandarle e che penso sia utile: ne *Il mito, il rito e la storia*, Sabbatucci afferma che la storia, per come la conosciamo oggi, si fonda sulla nascita dell’istituto regale e sui documenti che tale istituto ha elaborato per attestare e tramandare i suoi momenti focali (battaglie, conquiste, ecc.). Un discorso che potrebbe, ad un primo sguardo, ridurre la storia all’elemento cronachistico, al documento evenemenziale. Sappiamo però al contempo che Sabbatucci rifiutava dichiaratamente una storia puramente evenemenziale: che tipo di verità storica ha dunque egli in mente, secondo lei?

CS – Per spiegare l’idea di storia alla base della visione sabbatucciana possiamo partire dalle differenze proprio rispetto alla storia evenemenziale. Il principale problema per gli studiosi



della storia degli avvenimenti riguarda la datazione esatta degli eventi. Questa esattezza non interessa più di tanto invece allo storico delle religioni, che è interessato più a fenomeni di lunga durata. Allo storico delle religioni, per fare un esempio, cambia poco provare che Roma sia stata fondata nel 773 a. C. piuttosto che nel 753 a. C., ma interessa di più formulare un giudizio, sul singolo fatto storico, ma alla luce dell'intera vicenda culturale che lo ha originato.

FDS – Per Sabbatucci, dunque, la verità storica non poteva essere ridotta alla sola verità documentaria ma in essa dovevano confluire anche le versioni contraddittorie su un medesimo fatto, valutate organicamente e contestualmente, cioè considerando tutta la produzione di una determinata civiltà?

CS – Sì, esattamente. Un esempio di questo modo di intendere la storia senza fermarsi alla verità evenemenziale sta nel trattamento dei cosiddetti falsi da parte della storia delle religioni: la storia evenemenziale ha, come detto, l'obiettivo di arrivare ad una definizione univoca dell'avvenimento storico; gli storici delle religioni sono invece abituati a lavorare sul materiale mitico il quale, per definizione, presenta molteplici varianti e, anzi, si alimenta di esse. Per questo motivo, essi non si scandalizzano più di tanto nel vedere che ci sono diverse versioni dello stesso avvenimento (sia esso mitico o storico), in quanto esse, perfino se in contrasto tra loro, possono esprimere uno status indicativo di un certo periodo o di un certo ambiente. Un caso esemplare è quello del dio *Castor* che ho trattato nel mio ultimo libro (*Castor a Roma – Un dio peregrinus nel Foro* [Lugano: Agorà & Co., 2017]): del mito riguardante l'introduzione del culto di Castor esistono almeno tre varianti, che ho classificato come “ufficiale”, “mitica”, e “gentilizia”. Non mi sono dunque limitata a ignorare le versioni a mio avviso non ufficiali del mito, ma ho voluto porre l'attenzione anche sulle altre in quanto, se esse furono circolanti, ciò significa che occorre indagare quale fosse il sistema di pensiero o la funzione che sosteneva la circolazione.

FDS – Per comprendere meglio: uno studioso, per esempio, di letteratura romana tenderebbe a rifiutare e non considerare affatto nel proprio lavoro quelle varianti che egli reputa false o storicamente non accurate?

CS – Esatto. Per restare al caso da me studiato in particolare, e che citavo in precedenza, ho avuto modo di vedere, consultando la letteratura scientifica in materia, che si incontravano spesso lavori che non facevano altro che costruire una vulgata (solitamente quella che all'autore faceva più comodo) senza appunto preoccuparsi di quale universo concettuale le altre varianti “scartate” andassero a descrivere.

FDS – Tale comportamento, secondo lei, è dovuto ad una disonestà intellettuale di chi conduce gli studi, viziandoli con un pregiudizio di conferma (*confirmation bias*), oppure è un'impostazione strutturale delle discipline che studiano l'antichità con un approccio diverso, per esempio, da quello storicista di Sabbatucci?

CS – Possono coesistere entrambe le possibilità, ma è chiaro che le discipline che studiano l'antichità lo fanno in chiave storica, e per questa ragione tendono ad eliminare tutto ciò che è incoerente, tutto ciò che è incongruo e, aggiungerei, tutto ciò che è *scomodo*. L'aspetto innovativo dell'approccio di Sabbatucci risiede invece proprio nel fatto che egli metteva al centro delle sue opere delle intuizioni, e quindi riusciva in questo modo a offrire chiavi di lettura inedite. Questo era, al contempo, un suo limite: per privilegiare l'intuizione a volte perdeva di vista la verifica di certe ipotesi, o quantomeno, in alcune parti delle sue opere, ci sono elementi che egli avrebbe dovuto, a mio avviso, tematizzare meglio e più estesamente.

FDS – Un elemento centrale nell'opera di Sabbatucci riguarda la critica al modo in cui determinate categorie sono state utilizzate dagli studiosi per comprendere i fatti “religiosi”. Il culmine di questo processo critico si ritrova nella storicizzazione della categoria del “religioso” e del suo uso: tema alla base de *La prospettiva storico-religiosa*. Quali sono le sue riflessioni intorno a quest'opera e segnatamente intorno all'idea di “vanificazione dell'oggetto religioso”?

CS – Sabbatucci si è impegnato moltissimo per storicizzare le categorie della storia delle religioni: un esempio è tutto il lavoro fatto attorno alla macro-categoria di *dema* elaborata da Jensen, che egli ha decostruito in opere quali *Da Osiride a Quirino*<sup>668</sup> e *Mistica agraria e demistificazione*<sup>669</sup>. Grazie a lui abbiamo compreso come in realtà sia più corretto parlare di

---

<sup>668</sup> Dario SABBATUCCI, *Da Osiride a Quirino: corso di Storia delle Religioni 1983-1984* (Roma: Il Bagatto, 1984).

<sup>669</sup> ID., *Mistica agraria e demistificazione* (Roma: Bulzoni, 1986).

motivo mitico, piuttosto che di figura mitica: esistono cioè una serie di azioni o situazioni che ritroviamo nei vari contesti, piuttosto che un paradigma di attore mitico.

Un analogo processo di decostruzione è stato applicato al concetto di “religione”. Ora: si tratta di un concetto particolarmente scivoloso, una parola molto antica che è stata risemantizzata dal cristianesimo, ed è necessario sicuramente comprendere e tenere ben presente la dinamica di questo processo storico. Tuttavia non sono così sicura che questa decostruzione operata da Sabbatucci – e culminata con l’elaborazione dell’idea di vanificazione dell’oggetto religioso – implichi un abbandono del concetto di religione. Esso può ancora essere utilizzato come strumento di lavoro, pur sapendo che si tratta di un termine convenzionale e dunque inscindibile da una certa dose di ambiguità.

FDS – Negli studi sui modi di “leggere e scrivere il mondo”, Sabbatucci si concentra sulle modalità attraverso cui la matematica – nei suoi diversi aspetti di “calcolo” e “stima delle probabilità” – è alla base dei modelli di organizzazione e orientamento dell’ordine mondano elaborati dalle culture, siano essi i calendari o le tecniche di divinazione.

Questo modo di studiare le culture tenendo unito l’elemento “religioso” ad aspetti apparentemente estranei ad esso (in questo caso la matematica, ma non mancano i casi in cui Sabbatucci si è rivolto ad altre scienze) rappresenta forse la frontiera di un pensiero che nella sua fase finale ha definitivamente relativizzato la categoria del religioso, rendendola di fatto inapplicabile (se non per fini differenzianti) alle altre culture? Se si trova d’accordo, sarebbe secondo lei lecito considerare sorpassata o limitata (o ormai – dopo Sabbatucci – non più utilizzabile) la definizione di “storia delle religioni” per passare a definire la disciplina come “studi storico-culturali comparati”?

CS – Ho avuto modo di frequentare i corsi universitari in cui Sabbatucci esponeva le sue ricerche riguardo alla divinazione. Ero prossima alla laurea, e fu proprio in quel periodo che il professore mi indicò anche l’argomento su cui incentrare la mia tesi: i *decemviri sacris faciundis* e i Libri Sibyllini, argomenti dunque perfettamente attinenti al tema della divinazione. Posso confermare che Sabbatucci fosse convinto dell’esistenza di un’analogia tra matematica e religione, se non altro in quanto si tratta di due ambiti operanti attraverso simboli, e la creazione e l’utilizzo di simboli è una modalità fondamentale attraverso cui l’essere umano crea un ordine e transita dalla natura alla cultura.

Il discorso sulla denominazione della disciplina, e dunque sui suoi propositi, è rilevante soprattutto alla luce di quanto emerge dal pensiero sabbatucciano. Lei ha parlato di “culturale”: noi conosciamo l’antropologia culturale, la quale si occupa già di astrarre dalla molteplicità dei fenomeni assunti che mirino all’universalità; il nostro percorso, il percorso di una disciplina che si definisce “storica” deve essere tuttavia opposto, deve cioè salvaguardare ed evidenziare la specificità dei singoli contesti.

Io porrei dunque maggiormente l’accento sul ribadire la natura *storica* della storia delle religioni, a prescindere dalla presenza o meno del termine “religioni” che come ho detto può anche restare, pur nella sua convenzionalità. Ritengo ciò indispensabile per “difenderci” dalle ingerenze della fenomenologia e delle discipline non-storiche (o anti-storiche), che continuano ad essere palpabili in molti contesti accademici. E va difesa anche la comparazione per come la intendevano Sabbatucci e gli altri grandi esponenti della “scuola romana”, unica modalità possibile per far emergere lo “specifico storico-religioso”. Come diceva Brelich: “chi conosce una sola religione non ne conosce nessuna”.

## **Conclusioni**

Dall'esposizione fatta, nella prima parte di questo lavoro, di alcune delle opere dell'autore, e successivamente dallo sguardo panoramico offerto attraverso il confronto con allievi e collaboratori, possiamo trarre alcuni spunti finali riguardanti l'opera di Dario Sabbatucci.

L'approdo a cui la riflessione epistemologica ha condotto lo studioso – diremmo quasi la “punta di diamante” del suo pensiero – è l'idea della vanificazione dell'oggetto religioso<sup>670</sup>. Alla luce delle sue ricerche, Sabbatucci considera la storia delle religioni non come una disciplina ma come un *metodo*, con il quale studiare qualsiasi fatto storico come se fosse un fatto religioso e viceversa. Una posizione che, di fatto, conclude tutta la “traiettoria esistenziale” degli studi sulle religioni: si spinge fino alle conseguenze ultime la prospettiva storico-religiosa inaugurata da Pettazzoni<sup>671</sup> e si sancisce il carattere integralmente storico e anti-fenomenologico di tali studi.

Se l'operazione fenomenologica può essere vista come oggettivazione della religione, la critica storica le si contrappone come vanificazione dell'oggetto religioso<sup>672</sup>.

La vanificazione del suo oggetto conduce, dunque, la disciplina ad una evidente crisi: si manifesta inequivocabilmente e improrogabilmente cioè la consapevolezza che, se tutto può essere studiato come “religione”, allora nessun fatto storico si distingue come “religione”.

Per provare a uscire da questa impasse possiamo muovere ancora da Sabbatucci e da quanto egli rileva in opere quali *La prospettiva storico-religiosa*. In tale saggio lo studioso mostra come l'espressione “religione” coincida propriamente con l'epopea e le conseguenze (a tutti i livelli, da quelle filosofiche fino a quelle politiche) della *narrazione* della vicenda di Gesù di Nazareth. La storia delle religioni, pertanto, così intesa è una storia che muove essenzialmente dalla storia del cristianesimo, ma che non si esaurisce in essa grazie alla tensione verso la comparazione. Ma prima ancora di questo, la storia delle religioni con Sabbatucci prende coscienza di essere nella sua essenza ciò che definiremmo “storia degli effetti di una narrazione”, e dunque

---

<sup>670</sup> Cfr.: Dario SABBATUCCI, «La vanificazione dell'oggetto religioso», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, N. 56, Vol. 1 (1990), e anche saggi quali ad esempio ID., *Sommario di storia delle religioni* (Roma: Bagatto libri, I ed. 1988, II ed. 1991) e ID., *La prospettiva storico-religiosa* (Milano: Il Saggiatore, 1990).

<sup>671</sup> Di questa traiettoria offre una sintetica ma chiara esposizione il volume di Gilberto MAZZOLENI e Adriano SANTIEMMA *Le religioni e la storia – A proposito di un metodo* (Roma: Bulzoni, 2005) e anche, sempre di SANTIEMMA, «La vanificazione dell'oggetto religioso nella Scuola italiana di Storia delle religioni» in *Angelo Brelich e la storia delle religioni*, a c. di Maria Grazia LANCILLOTTI e Paolo XELLA (Verona: Essedue, 2005).

<sup>672</sup> SABBATUCCI, *La prospettiva*, cit., p. 127.

sostanzialmente di essere una *antropologia* che non mira a cercare costrutti universalizzanti (dunque è *storica*) ma che prende coscienza della relatività delle categorie che utilizza e cerca, attraverso la comparazione, di comprendere e tradurre le narrazioni (antropopoiesi) elaborate dalle altre culture. Se la prospettiva sabbatucciana è da considerarsi valida, se i suoi guadagni sono valutati come legittimi, allora appare evidente come la parola *religione* (e ancor di più *religioni*) debba uscire dalla denominazione della disciplina, in quanto proprio le sue opere ci hanno insegnato l'appartenenza del "religioso" al dominio del "nostro" culturale.

Appurata dunque la postura interamente storica della disciplina, resta la riflessione attorno alla comparazione. Occorre ricordare ancora una volta quale sia stato, grazie a Pettazzoni, il mutamento nella percezione del valore della comparazione. Nell'uso che di quest'ultima faceva la fenomenologia, la funzione era quella di strumento con cui raccogliere esempi storici dei propri costrutti, delle proprie categorie: era completamente assente il principio di falsificabilità scientifica. Fu il fondatore della "scuola romana" a mostrare come sia, invece, solo l'evidenziazione delle differenze a far emergere la specificità dei singoli contesti. Ribadirla significava "salvare" la pluralità delle culture, la possibilità di studiarne e comprenderne la storia: il rischio era che i fenomenologi distruggessero questa diversità (o, per usare un termine più calzante, *biodiversità*) in nome di un convergere verso l'archetipo, di una teleologia implicita nei fenomeni religiosi più disparati.

Per tornare a Sabbatucci, allievo di Pettazzoni, ritroviamo la *comparazione* differenziante come cifra della sua opera. Eppure non in tutte le sue monografie essa appare nelle stesse modalità; queste ultime possono essere -molto schematicamente e, in senso lato, - raggruppate in due categorie: casi in cui la comparazione è usata a fini "deduttivi" e altre in cui è usata a fini "induttivi".

La maggioranza delle monografie sono state "deduttivamente" dedicate a verificare la validità di assunti o categorie fino a quel momento mai sufficientemente problematizzate. Esse vengono storicizzate prendendo in considerazione gli specifici contesti culturali che le hanno originate: pensiamo al caso del *Saggio sul misticismo greco*, ma anche *Lo stato come conquista culturale*, e alle opere che possiamo definire "metodologiche" come *Sui protagonisti di miti e Mistica agraria e Demistificazione*.

In altre opere, invece, la molteplicità delle culture viene considerata per provare a tracciare "induttivamente" un percorso coerente, per provare a ricondurre (sempre salvando le specificità) il molteplice a un principio interpretativo singolo, a un punto di osservazione che

offra una panoramica su ognuna di esse. Pensiamo ad opere monumentali quali *Il mito, il rito e la storia*, in cui domina la regalità come chiave di lettura fondamentale per comprendere il mondo antico e le categorie che esso ci ha tramandato; o ad altre, più circoscritte ma dense come *Divinazione e cosmologia*, in cui le culture sono rese comprensibili, nel loro dispiegarsi storico, a partire dai modi di “leggere o scrivere il mondo”.

Si tratta chiaramente di due tendenze che si ritrovano sovente intrecciate in tutta la produzione sabbatucciana, motivo per cui la nostra schematizzazione ha carattere puramente orientativo. Essa, tuttavia, può essere utile per comprendere come lo studioso intendesse la comparazione: quest’ultima serve, sì, a far emergere le specificità culturali per mettere alla prova (o anche vanificare) le categorie elaborate dalla nostra cultura, ma deve anche essere in grado di offrire chiavi di lettura che consentano di prendere in considerazione più culture. Questo secondo obiettivo è fondamentale, aggiungiamo, per poter continuare a considerare la comparazione come uno strumento ancora utile, per non farla cioè diventare elemento secondario (e alla lunga, magari, superfluo) rispetto all’approfondimento specialistico delle singole culture.

Nella storia delle religioni, la figura di Sabbatucci ci sembra pertanto quella del “distruttore di verità”. Scomponendo, attraverso la storicizzazione, la categoria non problematizzata dell’oggetto religioso, ha affermato l’impercorsibilità scientifica di un indagare che non sia focalizzato esclusivamente sulla (e sulle) soggettività. Non esiste *una* verità, esistono più verità tutte storiche, culturali, e dunque relative. Nell’aver compreso questo sta il tratto distintivo della “nostra” cultura secondo Sabbatucci: una cultura che ha fatto della ricerca, del paradosso, del dubbio la propria identità. Fino adesso ho usato spesso le virgolette per indicare parole come *nostro/a* in relazione alla cultura in quanto questo termine, al pari di Occidente/occidentale, si trova sempre in Sabbatucci come dato non esplicitamente problematizzato: egli parla in modo apparentemente disinvolto di una «nostra cultura» e di un «Occidente», ma in nessuna opera egli espone chiaramente la *sua* definizione di tali termini. Mi sono spesso domandato il perché di tale mancanza. La risposta che mi sono dato è che non c’è una sola opera che tematizzi la questione proprio perché *tutte* le opere di Sabbatucci – il messaggio complessivo della sua opera – non sono altro che la radicale messa in crisi di questi concetti. Un proposito che troviamo infatti eloquentemente espresso nel titolo della collana da lui fondata e a lungo diretta: *Chi siamo?*.



## Bibliografia primaria

### Monografie:

- Dario SABBATUCCI, *L'edilità romana, magistratura e sacerdozio* (Roma: Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII, Vol. VI, fasc. 3, Accademia Nazionale dei Lincei, 1954).
- ID., *Saggio sul misticismo greco* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1965), II ed. (Roma: Ateneo & Bizzarri, 1979).
- ID., *Lo stato come conquista culturale* (Roma: Bulzoni, 1975), II ed. (Roma: Bulzoni, 1985).
- ID., *Il mito, il rito e la storia* (Roma: Bulzoni, 1978).
- ID., *Sui protagonisti di miti*, (Roma: La Goliardica, 1981).
- ID., *Da Osiride a Quirino* (Roma: Il Bagatto, 1984).
- ID., *Mistica agraria e demistificazione*, (Roma: La Goliardica, 1986).
- ID., *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico* (Milano: Il Saggiatore, 1988).
- ID., *Sommario di storia delle religioni* (Roma: Bagatto Libri, 1988).
- ID., *Divinazione e cosmologia* (Milano: Arnoldo Mondadori, 1989).
- ID., *Politeismo* (Roma: Bulzoni, 1998).
- ID., *Giolo – destino d'eremita* (Roma: Edizioni dell'Altana, 2000).
- ID., *La prospettiva storico-religiosa* (Formello: SEAM, 2000).
- ID., *Monoteismo* (Roma: Bulzoni, 2001).
- ID., *Vita comica di Pirro secondo Plutarco* (Roma: Edizioni dell'Altana, 2002).

### Articoli:

- Dario SABBATUCCI, «Sacer», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XXII (1951-1952), pp. 91-101.
- ID., «Patrizi e plebei nello sviluppo della religione romana», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XXIV-XXV (1953-1954), pp. 76-92.
- ID., «Di alcuni sacrifici romani alla luce del mito di Kore», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XXVIII (1957), pp. 2.53-2.66.
- ID., «Il mito di Acca Larentia», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XXIX, (1958), pp. 41-76.
- ID., «Giuoco d'azzardo rituale», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XXXV (1964), pp. 23-86.
- ID., «La parabola evangelica – appunti fenomenologici», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XXXVIII (“Studi in onore di Alberto Pincherle”, 1967), pp. 488-497.
- ID., «Mito e demitizzazione nell'antica Roma», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XLI (1970-1972), pp. 539-590.
- ID., «Per una lettura delle ‘Fenicie’ correlata al momento culturale ateniese», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. XLII (1973-1976), pp. 81-102.
- ID., «La vanificazione dell'oggetto religioso», *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 56, num. 1, (1990) pp. 39-41.

## **Bibliografia secondaria**

### **Articoli:**

- Nicola GASBARRO, «Dario Sabbatucci: una storia delle religioni ‘senza spirito’», *Civiltà e Religioni*, n. 3 (2017), pp. 127-160.

### **Contributi in curatela:**

- Adriano SANTIEMMA, «La vanificazione dell’oggetto religioso nella Scuola italiana di Storia delle religioni» in *Angelo Brelich e la storia delle religioni*, a c. di Maria Grazia LANCILLOTTI e Paolo XELLA (Verona: Essedue, 2005).

### **Monografie:**

- Giuseppe MIHELICIC, *Una religione di libertà – Raffaele Pettazzoni e la Scuola romana di storia delle religioni* (Roma: Città Nuova, 2003).

- Gilberto MAZZOLENI, Adriano SANTIEMMA, *Le religioni e la storia – a proposito di un metodo* (Roma: Bulzoni, 2005).

### **Volumi in curatela:**

- Gilberto MAZZOLENI (a cura di), *Dario Sabbatucci - Giuoco d’azzardo rituale e altri scritti* (Roma: Bulzoni, 2003).

- Igor BAGLIONI, Alessandra COCOZZA (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni – atti del Convegno del 26-27-28 maggio 2004* (Roma: Bulzoni, 2006).