

Indice

<i>Introduzione</i>	p. 3
I. IL SACRO	
1. Il sacro. Ordine e cultura	p. 9
2. <i>Sacer</i>	p. 11
3. I termini del sacro in Grecia	p. 17
4. <i>Qadoš</i>	p. 23
5. La «territorializzazione» del sacro: dal <i>Chaos</i> al <i>Kosmos</i>	p. 25
II. IL CORPO	
1. Omero	p. 33
2. Orfismo	p. 36
3. Il corpo nei filosofi delle origini	p. 39
4. La medicina del V secolo	p. 45
5. Platone	p. 46
6. Il corpo spirituale nella Bibbia	p. 50
III. CORPI SACRI	
1. Il corpo dell'eroe	p. 59
1.1 Edipo	p. 63
1.2 Eracle	p. 65
1.3 Immortalità di Eracle	p. 68
1.4 ἀπαθανατισμός e fuoco	p. 74
1.5 Misteriose scomparse	p. 79
1.6 Sante reliquie	p. 87
2. Il corpo del re	p. 93
2.1 Mesopotamia	p. 95

2.2 Egitto	p. 100
2.3 Alessandro	p. 108
2.4 Israele	p. 115
2.5 Grecia	p. 117

IV. IL DIO CHE ENTRA, L'ANIMA CHE ESCE

1. Il corpo del μόντις	p. 133
2. Teurgia neoplatonica	p. 144
3. Età ellenistica	p. 149
4. Ermetismo	p. 152
5. L'uomo come «microcosmo»	p. 159
6. Neoplatonismo	p. 165

<i>Conclusion</i>	p. 171
-------------------	--------

<i>Riferimenti bibliografici</i>	p. 173
----------------------------------	--------

Introduzione

*«Ma il risvegliato e il sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro;
e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.
Il corpo è una grande ragione».*
(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, 'Dei dispregiatori del corpo')

La consapevolezza della precarietà della propria esistenza induce l'uomo a cercare una dimensione altra verso cui proiettare la speranza che la morte non significhi necessariamente fine di tutto. L'idea che esista un principio divino che costituisce l'essenza vera dell'individuo risponde, dunque, al bisogno dell'uomo di andare oltre i limiti imposti dalla natura e credere così di non essere mera materialità, ma di avere in sé anche una componente spirituale, immortale.

Nel corso della storia del pensiero, la riflessione teologica e filosofica ha riservato all'anima uno spazio maggiore rispetto al corpo cercando di dare forma e spessore teoretico a una concetto di per sé labile e sfuggibile. Il corpo, d'altro canto, è stato sempre considerato come il contenitore del principio vitale, uno strumento che a causa della sua materialità e quindi precarietà non destava particolare interesse dal punto di vista filosofico. Ma il corpo, assieme all'anima, forma l'uomo nella sua interezza e lo fonda in quanto essere che vive la sua esistenza fin da principio come relazione sensibile con il mondo; relazione che porta oltre, fino all'incontro del corpo con il divino in un rapporto in cui il corpo diviene il luogo di uno scambio in cui si manifesta l'extra-umano che si esprime attraverso le varie forme della ritualità religiosa.

Il ruolo che il corpo riveste nella storia delle religioni del mondo antico e di quello greco in modo specifico deve pertanto essere riconsiderato. Il corpo diviene lo spazio attraverso cui i sistemi culturali e la religione in particolare, esercitano il proprio controllo e producono le proprie forme d'ordine; spazio nel quale si manifestano inoltre i segni della presenza del sacro, del soprannaturale. Nel primo capitolo si è cercato di definire il significato del termine *sacro*, anche attraverso l'analisi dei termini latini e greci, nella prospettiva di una sua utilizzazione in

riferimento al corpo. Si è pervenuti a indicare con «sacro» quel principio che dà ordine alla realtà, a cui spesso viene attribuito il carattere di trascendenza e attraverso il quale il reale viene sottratto alla casualità della natura e inserito in uno schema di senso, in un sistema di cultura.

Tracciando il percorso attraverso il quale il corpo è giunto a costituirsi come unità di parti e/o di funzioni particolari ed ha acquisito una sua dignità e consistenza concettuale, così come viene esposto nel secondo capitolo dove si traccia la formazione dell'idea di corpo da Omero a Platone, si è cercato di mostrare come esso sia diventato oggetto di interesse da parte dei sistemi religiosi, che per mezzo di pratiche di carattere rituale, di iniziazione e di purificazione lo hanno posto sotto il segno della sacralità. «Il corpo dà concretezza alla vita religiosa. [...] Il fatto religioso, proprio in quanto fatto culturale, ha sempre necessità del corpo per esprimersi: ciò vuol dire che è lo stesso corpo ad avere quelle caratteristiche specifiche atte ad esprimere adeguatamente il dato religioso»¹.

In questo senso il corpo diventa «territorio» del sacro, idealmente un santuario: spazio sacro per eccellenza, il *san(c)tuario*, territorio delimitato spazialmente il cui accesso è rigorosamente regolato e su cui vigono norme *sancite*, è lo spazio che la comunità umana riserva al divino, in cui si instaura una relazione con la dimensione altra del sacro e dove, in nome di questa relazione, si ristabilisce l'ordine del reale. In questi termini anche il corpo, dunque, può essere considerato spazio sacro perché da una parte esso è il destinatario privilegiato dell'interesse della divinità, il luogo di manifestazione della stessa, dall'altra, nella prassi della vita quotidiana, esso è continuamente sottoposto al controllo della religione affinché non ecceda dalla misura imposta e non ricada così nella dimensione caotica della natura.

Nel suo rapporto con il divino l'uomo deve riconoscere i propri limiti, mantenere con esso un rapporto di equilibrio e garantirsi la benevolenza degli dèi attraverso il rito². Il corpo diventa uno spazio dove è labilissimo il confine tra

¹ Arcari 2011, p. 18.

² Vd. Esiodo, *Op.* 336-341: «Santificato e purificato (ἀγνῶς καὶ καθαρῶς), sacrifica agli dei immortali secondo le tue possibilità; brucia per loro lucenti cosce di vittime; in altri giorni propiziali

σωφροσύνη e ὕβρις, tra il riconoscimento della misura e il superamento della stessa e la religione, attraverso la nozione di *sacro*, impone al corpo dell'uomo norme e interdizioni che nel loro insieme delineano il retto comportamento che egli deve seguire per essere conforme all'ordine cosmico.

La realtà così regolata dal sacro si divide in ciò che è puro e ciò che è impuro. La purità è innanzitutto la pulizia fisica della sporcizia che intacca il corpo; traslata in ambito morale diviene poi un valore, uno stato a cui l'uomo deve conformarsi per poter comunicare con la divinità. L'impurità, invece, è qualcosa che invade intimamente l'uomo e da cui egli deve cercare di liberarsi attraverso riti di purificazione; è il *miasma*, la contaminazione che tocca l'omicida e tutti coloro che vi entrano in contatto. Il corpo, nella sua naturalità, viene interpretato a sua volta sulla base del binomio puro-impuro e compreso in uno schema di senso atto a eliminare tutto ciò che appartiene alla dimensione caotica della natura, attraverso interdizioni soprattutto nell'ambito alimentare e della sessualità.

Il capitolo terzo è dedicato all'analisi di figure particolari che per le loro caratteristiche possiamo includere nella categoria della straordinarietà: i loro *corpi* sono definiti *sacri*, e ciò in virtù del rapporto speciale che esse intrattengono con il divino. Tra queste figure, in particolare, quella dell'eroe si contraddistingue per l'eccezionalità del suo corpo, un corpo che presenta caratteristiche tanto divine quanto bestiali e proprio per questo la sua vicenda è una continua oscillazione tra i poli opposti dell'eroismo e della mostruosità. Due personaggi attirano la nostra attenzione: Edipo e Eracle. Il primo è l'eroe tragico per eccellenza, da salvatore della città di Tebe diventa il peggiore degli uomini a causa della sua incapacità di riconoscere la realtà delle cose. La zoppia di Edipo rappresenta simbolicamente l'instabilità della sua sorte, lo squilibrio che segna la sua sessualità; egli è marchiato fin dalla nascita da questo difetto che altro non è che il segno della volontà divina, la prefigurazione della sua

con libagioni e con offerte, sia quando via a dormire, sia quando spunta la sacra luce, così che gli dei abbiano ben disposti verso di te l'animo e il cuore; tu allora sarai in grado di comperare il podere di un altro, non altri il tuo». Inoltre *Inno omerico a Demetra* 367-369: «per sempre vi sarà un castigo per coloro che ti offendono, quelli che non placheranno con offerte il tuo animo celebrando in conformità e in obbedienza all'ordine divino (εὐαγέως) i sacri riti e offrendoti i doni dovuti».

fine. Eracle, invece, è «*perfettamente eroe*»³, con il suo fisico forte e dirompente incarna il modello del semi-dio, a metà strada tra mondo umano e divino. Egli nulla può senza il suo corpo, un corpo in continua tensione tra eccesso e dismisura. Eracle non conosce regole, non può essere accolto in un contesto civile, è smisurato in ogni campo del vivere umano. Egli è *monstrum*: il suo corpo *mostra* i segni della sua appartenenza al divino. In virtù di questa sua natura eccezionale, Eracle non è soggetto nemmeno alle leggi che regolano e scandiscono l'esistenza umana, in particolare alla più importante, quella che segna l'estremo confine dell'uomo, la morte. L'eroe oltrepassa ogni limite, ogni confine e la sua morte si rivela appunto un passaggio, un transito verso l'immortalità e verso l'Olimpo.

L'ultimo capitolo è più eterogeneo dal punto di vista del contenuto; il filo conduttore è rappresentato dal corpo spazio della manifestazione del dio, punto di arrivo, di una discesa, ma anche di una risalita; punto di partenza di un itinerario che l'anima compie verso la divinità. Nel primo caso lo studio si concentra su quelle figure, indovini o profetesse, il cui corpo diventa vero e proprio «territorio» in cui si mostra la divinità. Diverse testimonianze di autori antichi descrivono i fenomeni a cui era soggetto il corpo nel momento della possessione divina, come questo si prestasse a diventare la voce del dio, come subisse delle trasformazioni straordinarie e inspiegabili.

A partire dall'epoca ellenistica, invece, si assiste a un movimento inverso; numerose dottrine, come l'ermetismo e poi il neoplatonismo, caratterizzate da tratti escatologici e soteriologici tracciano il percorso che l'uomo, o meglio la sua parte spirituale, deve seguire per arrivare alla salvezza nell'unione con il dio. Il corpo è qui pienamente vissuto nella sua materialità: l'anima deve staccarsi, abbandonare il corpo per raggiungere il principio primo. Emerge in questo contesto il concetto di uomo come «microcosmo»: egli è l'immagine in piccolo del cosmo, con cui deve mantenere un rapporto di equilibrio e armonia per vivere saggiamente. A ciò è connesso anche il motivo delle «melotesie», ossia l'idea che ogni parte del corpo subisca l'influsso di una stella, di un pianeta o di una costellazione, elementi del *kosmos*, dell'ordine-

³ Brelich 1958, p. 288.

mondo a cui appartiene. In questo panorama, dunque, il corpo non è più il luogo in cui la divinità si manifesta, ma l'uomo partecipa anche come corpo al grande ordine cosmico che è la divinità stessa.

Così se da un lato la mortalità del corpo è il segno della differenza e della distanza dell'uomo dal divino, dall'altro essa diviene lo strumento che gli permette di entrare in comunicazione con esso, in una tensione che scaturisce proprio dalla provvisorietà della sua esistenza e lo induce a cercare una risposta all'angoscia rappresentata dal limite, dalla morte, nel divino; di indicare un senso al suo destino.

I

IL SACRO

1. Il sacro. Ordine e cultura

*E' sacro ciò che attiene all'ordine dei mondi, ciò che garantisce questo ordine.
Ma il sacro concerne anche l'uomo e non solo il cosmo fisico.
Il sacro è in tal senso un valore una produzione culturale.
(C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*)*

L'antropologo francese C. Lévi-Strauss nella definizione di *sacro* da noi posta in esergo suggerisce una connessione tra sacro, ordine e cultura in cui il sacro rappresenta la linea di confine, ma anche di passaggio tra natura e cultura, l'elemento grazie al quale la natura si fa cultura ed entra nell'ambito dell'umano. In tal senso il sacro si configura come ordine, come rappresentazione del mondo secondo uno schema cosmico in cui il rito scandisce le vicende dell'esistenza umana, il loro senso e il loro valore.

Tale concezione si discosta dall'idea di sacro che R. Otto aveva delineato in *Das Heilige*¹, opera in cui esso viene definito come il «totalmente altro», *das Ganz Andere* e che, coniugato alla dimensione dell'alterità, un'alterità assoluta rispetto al piano umano, si presenta come principio ed essenza del fenomeno religioso. Il sacro, dunque, come categoria che assume caratteri ontologici e di cui l'uomo può avere esperienza solo per via extra-razionale, sentimentale, data la sua natura inafferrabile alla discorsività del *logos*: «l'esperienza umana del sacro reca in sé i segni del paradosso, poiché paradossale è la realtà stessa del numinoso, in cui si realizza la *coincidentia oppositorum*; il sacro, infatti, è simultaneamente *tremendum et fascinans*»². Una concezione del sacro come entità con uno statuto proprio che si colloca al di fuori della storia e che darà avvio a una serie di riflessioni da parte degli

¹ R. Otto, *Das Heilige*, Breslau-München, Gotha, 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Milano, Feltrinelli, 1976).

² M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in Filoramo 1998, p. 475.

esponenti della cosiddetta scuola fenomenologica, ma anche da parte degli storici delle religioni, dei sociologi e degli etnologi.

Stabilire una definizione univoca e universale di sacro per tutti i sistemi di credenza e quindi per tutte le civiltà risulta, peraltro, difficile. Il sacro non è una categoria assoluta e universale applicabile a qualsiasi sistema di pensiero in ogni epoca storica. E. De Martino, opponendosi alla teoria fenomenologica di G. Van Der Leeuw, sostiene che il sacro è frutto di una concettualizzazione culturale operata dalla collettività per reagire di fronte a momenti cruciali dell'esistenza e per far fronte a dei bisogni umani essenziali. L'indagine sull'origine del sacro coincide, sempre secondo De Martino, con il tentativo di comprendere la Causa Prima, tentativo che conduce l'uomo nella sua dimensione collettiva a produrre, appunto, tale concetto. La teoria della ierogenesi demartiniana si connette con l'idea di un soggetto umano non individuale, ma collettivo che si manifesta come *presenza nel mondo*³. Per De Martino «La presenza è movimento che trascende la situazione nel valore»⁴, vale a dire è quella capacità dell'uomo di trasformare culturalmente le situazioni in cui si trova, di dotarle di un significato, di un valore umano e quindi di esservi partecipe consapevolmente. E in questo senso la *presenza* è necessaria affinché la storia sia vissuta come cultura e non come natura: «Senza un centro unitario che si rende volta a volta presente al divenire storico immettendo in esso determinazioni umane, la storia della *cultura* dileguerebbe nella storia della *natura*»⁵. In questa prospettiva la genesi del sacro si pone come necessità di difendere questa *presenza nel mondo* dalla minaccia rappresentata dai momenti critici. Tutto ciò si realizza attraverso un processo di *destorificazione religiosa* che «sottrae questi momenti alla iniziativa umana e li risolve nella *iterazione dell'identico*, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante»⁶. Si produce, cioè, una negazione della situazione storica che viene affrontata *come se* fosse la ripetizione di un evento mitico collocato in un tempo

³ L'espressione demartiniana *presenza nel mondo* rivela l'influsso della filosofia heideggeriana ed in particolare dell'*in-der-welt-sein*, concetto fondamentale dell'analitica esistenziale del filosofo tedesco.

⁴ De Martino 1995, p. 103.

⁵ De Martino 1953-54, p. 15.

⁶ Ivi, p. 19.

altro. Tale reiterazione, che si esprime nella dimensione del rito, integra la situazione angosciante entro il piano della cultura.

Ogni religione, insomma, elabora la propria idea di divinità, i propri culti e i propri riti rifacendosi a un preciso senso del sacro, che nasce, come abbiamo visto con De Martino, da comuni esigenze umane; ciò comporta quindi che le varie culture religiose siano caratterizzate e riconoscibili da tratti che le accomunano e dall'elaborazione e utilizzo del concetto di sacro attraverso il quale i popoli hanno cercato e cercano tuttora di conferire senso a ciò che è incomprensibile e indecifrabile per l'uomo, a ciò che in lui genera instabilità, precarietà, vulnerabilità. Ed è per far fronte a questo sentimento del limite che l'uomo crea una dimensione o un'entità altra rispetto a lui, soprannaturale, trascendente, assoluta, di cui il sacro, la divinità, il rito, il culto si configurano pertanto come mezzi, strumenti attraverso i quali l'uomo dà senso e ordine alla realtà in cui vive.

2. *Sacer*

Il termine 'sacro' deriva dal latino *sacer*, la cui etimologia, tuttavia, è incerta. La radice indoeuropea più accreditata è **sak-*⁷, il cui significato non è del tutto chiaro: G. Devoto⁸ assegna a questa radice il valore di «fissare, rendere stabile»; secondo O. Piangiani⁹ significa «attaccare, aderire, avvicinare» e quindi sarebbe sacro ciò che è avvinto alla divinità, ciò che le appartiene.

⁷ Cfr. J. Pokorny, s.v. *sak-*, in *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern, Francke, 1959. Secondo Tucker, *sacer* deriverebbe dalla radice **saq-*, con il significato di «bind, restrict, enclose, protect», vd. T. G. Tucker, s.v. *sacer*, in *Etymological dictionary of latin*, Chicago, Ares Publisher, 1985. Semerano collega il latino *sacer* all'accadico *saqāru*, «invocare la divinità, proclamare sotto giuramento», connesso a sua volta ai termini accadici *sakāru*, *sakērum* «sbarrare, impedire l'accesso, interdire» e *zaqru*, *saqru* «elevato», vd. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, II/2. *Dizionari etimologici. Dizionario della lingua latina e voci moderne*, Firenze, Olschki, 1994.

⁸ G. Devoto, *Umbrica*, in *Mélanges linguistiques offerts à M.H. Pedersen*, Kobenhavn, Levin & Munksgaard, 1937, p. 223.

⁹ O. Piangiani, s.v. *sacro*, in *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, Roma, Albrighi, Segati e C., 1907.

Nell'illustrare il percorso storico e religioso del termine *sacer*, l'opera di C. Santi, *Alle radici del sacro*, risulta estremamente utile, data la completezza e l'accuratezza con la quale l'autrice esamina i diversi aspetti religiosi e giuridici del concetto in questione nel mondo latino. Utilizzeremo qui alcune delle riflessioni di Santi per fornire un quadro sufficientemente esaustivo dell'uso di tale termine nel contesto della civiltà romana¹⁰.

Sacer compare in ambito sacerdotale, nell'espressione *rex sacrorum*, titolo riservato a persona, la cui presenza era richiesta in alcuni riti, in particolare nei sacrifici dedicati al culto di Janus; compare poi nella denominazione del collegio sacerdotale dei *viri sacris faciundis*, il cui ufficio era rappresentato dalla consultazione dei *libri sybillini*, da cui traevano le indicazioni sulle cerimonie espiatorie da celebrare in occasione di certi prodigi o di situazioni critiche dello Stato; in tal senso il loro ruolo, e quindi il valore di *sacrum* ad essi connesso, fa riferimento, in particolare, al rito espiatorio. Lo stesso contenuto espiatorio si ritrova nella cerimonia del *ver sacrum*, rituale di origine italica, celebrato in particolari momenti di crisi, in cui si offrono agli dèi gli animali e i bambini nati durante la primavera. Sembra dunque lecito supporre «All'interno dell'applicazione religiosa della nozione di *sacrum* [...] la coesistenza *ab origine* di due funzioni, una cultuale e una espiatoria»¹¹.

Un'altra fondamentale testimonianza dell'uso di *sacer* nell'antica Roma è l'iscrizione del *lapis niger*, la quale assegna un ulteriore valore di carattere giuridico-religioso al termine. La formula *sakros esed*¹² sancisce la *sacratio*, «ossia dichiarazione di sacertà, nei riguardi di chi avesse osato violare il cippo su cui era incisa l'iscrizione o il luogo in cui esso era posto»¹³. La *lex Valeria de adfectatione regni*, proposta secondo la tradizione da Publio Valerio Publicola nel 509 a.C., prevede

¹⁰ Circa il termine *sanctus*, invece, Santi ne delimita il significato ad usi specifici, in riferimento soprattutto allo spazio, in particolare ai luoghi di confine. Nella lingua comune *sanctus* assume un valore morale, soprattutto come qualità di defunti che si sono distinti per la loro condotta virtuosa. La *sanctitas* delle donne implica l'onestà e la probità nei confronti del marito e della famiglia, nonché un comportamento moderato in tutti i campi del vivere.

¹¹ Santi 2004, p. 66.

¹² *CIL* I² 1: QVOI HON --- / --- SAKROS: ES / ED.

¹³ Santi 2004, p. 68.

l'applicazione della *sacratio* anche in ambito politico; chiunque, infatti, avesse tentato di restaurare la monarchia, sarebbe stato dichiarato *sacer*¹⁴. Secondo le parole di Plutarco (*Publicola* 12, 1), questa era una legge per cui «si poteva impunemente ammazzare chi aspirasse alla tirannide: bastava che l'uccisore producesse le prove delle intenzioni inique dell'ucciso, per essere assolto da ogni imputazione». Santi riconosce un comune denominatore tra il *sacrum* nella sua accezione di rito espiatorio e l'*homo sacer* nella sua accezione giuridica; in entrambi i casi il *sacrum* compare come strumento di ricomposizione di una frattura tra piano umano e piano divino determinata da un «peccato cosmico»¹⁵, «dunque, il colpevole sarebbe a ragione definito *sacer*, in quanto avrebbe provocato una crisi ricomponibile solo attraverso l'intervento della religione»¹⁶.

Per riassumere le riflessioni di Santi e tracciare una possibile definizione del sacro a Roma, ci si può richiamare alla testimonianza di Elio Gallo (fr. 14 Bremer):

*sacrum esse, quodcumque more atque instituto civitatis consecratum sit sive aedis sive ara sive signum sive locus sive pecunia sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit.*¹⁷

È sacro ciò che viene dichiarato tale in seguito a una deliberazione da parte dello Stato, attraverso la quale gli uomini rinunciano alla proprietà di un oggetto che viene offerto agli dèi e che diventa di loro appartenenza ristabilendo così un'alleanza, una *pax*, un patto, tra comunità umana e divinità, *pax* precedentemente infranta. Elio Gallo continua sottolineando il carattere pubblico delle *res sacrae*, mentre l'atto dedicatorio del singolo rientra nella sfera del *religiosum* (Festo 424 L):

¹⁴ Cfr. Livio II 8,1.

¹⁵ L'autrice riprende questa espressione da D. Sabbatucci.

¹⁶ Santi 2004, p. 83.

¹⁷ «È *sacrum* tutto ciò che è stato consacrato secondo un costume o un istituto della città, sia esso un tempio o un altare o una statua o un luogo o del denaro o quant'altro che è stato dedicato o consacrato».

*quod autem privati suae religionis causa aliquid earum rerum deo
dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum.*¹⁸

Definire il *religiosum* soltanto in base alla sua attinenza al privato è riduttivo; tale concetto, infatti, presuppone anche l'idea di separazione, di qualcosa che all'uomo è escluso, così infatti si legge in Gellio (*Noct. Att. IV 9, 8*):

*Religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac
sepositum a nobis est; verbum a "reliquendo" dictum.*¹⁹

Il *sacrum* presuppone la rinuncia materiale da parte dell'uomo di un oggetto o di un animale che viene destinato al dio, pertanto è l'uomo che dona qualcosa alla divinità; il *religiosum* rappresenta la dimensione divina, ciò che appartiene agli dèi indipendentemente dalla volontà degli uomini.

Ciò che emerge dallo studio di Santi è che il concetto di *sacrum*, benché abbia connotazioni diverse in campo giuridico e religioso, risulta tuttavia piuttosto omogeneo, e riconosce in esso «il mezzo con il quale si stabilisce a livello pubblico le relazioni lungo l'asse verticale uomo-dio»²⁰. *Sacer* e *sanctus*²¹ non sono due nozioni distinte, ma rappresentano due articolazioni diverse del concetto di *sacrum*, caratterizzandolo più in senso religioso (*sacer* come 'reo offerto agli dèi', con un valore espiatorio) o più in senso giuridico (*sanctus* inteso come 'inviolabile'). La dialettica della religione romana, secondo Santi, sembra piuttosto attestarsi sul

¹⁸ «Se al contrario i privati per un loro scrupolo religioso dedicano qualcuna di quelle cose agli dèi, quella cosa i pontefici non la ritengono sacra».

¹⁹ «È *religiosum* ciò che, a causa di un certa santità, è lontano e separato da noi; la parola è formata a *reliquendo* (= lasciare)».

²⁰ Santi 2004, p. 218.

²¹ In latino, il termine *sanctus* (participio del verbo *sancio*) rappresenta una sorta di evoluzione di *sacer*, dal momento che qualcosa viene definito *sanctus* in seguito a una *sanctio*, cioè a un atto giuridico che pone quella cosa al riparo da ogni attacco esterno, «profano». Secondo Macrobio «quicquid destinatum est diis, sacrum vocatur» (*Sat. III 7*), mentre nel *Digesto* (I 8, 8) si dice che «sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est». I due termini sono quindi complementari, *sanctus* rappresenta una specificazione giuridica di *sacer*.

binomio *sacrum/religiosum*, come contrapposizione, non troppo marcata, tra pubblico/privato e azione/passività dell'uomo nei confronti degli dèi.

L'autrice non ritiene che il sacro nella latinità porti con sé un valore di ambiguità, come, invece, è sostenuto dapprima dall'antropologia ottocentesca e poi dalla sociologia francese²². Le riflessioni sul carattere ambivalente del sacro confluiscono nelle riflessioni di É. Durkheim, il quale fonda la religione sulla dialettica sacro-profano e ne sottolinea il carattere collettivo di classificazione e ordinamento del reale. Secondo il sociologo francese due sono le forze distinte che concorrono a definire il sacro, «Il puro e l'impuro non sono dunque due generi separati, ma due varietà del medesimo genere, che comprende le cose sacre. Ci sono due specie di sacro, il fasto e il nefasto; e non soltanto tra le due forme opposte non c'è soluzione di continuità, ma uno stesso oggetto può passare dall'una all'altra senza mutare natura. Col puro si fa l'impuro e viceversa: l'ambiguità del sacro consiste nella possibilità di questa trasmutazione»²³.

Questa accezione di sacro è poi accolta nel *Dictionnaire étymologique de la langue latine* di Ernout-Meillet (1932), che esemplifica la duplicità del termine *sacer* evocando al figura dell'*homo sacer*: «*Sacer* désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans squille; de là le double sens de “sacré” ou “maudit” (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (*sacer esto* : cfr. gr. ἄγιος)»²⁴. Anche É. Benveniste, nella sua ricerca etimologica, suggerisce questa duplicità semantica del termine in questione e la allarga anche all'iranico e al greco: «Lo studio di ognuna delle coppie astratte – avest. *spənta* : *yaoždāta* (cfr. anche il got. *hails*: *weihs*); lat. *sacer*: *sanctus*; gr. *hierós* : *hágios* – ci spinge ad ammettere nella

²² Il primo a formulare una sorta di «teoria dell'ambiguità del sacro» è il pastore presbiteriano W. Robertson Smith, il quale applica il concetto di tabù non più alle religioni primitive, ma alla religione ebraica, sostenendo che esistono due specie di tabù e inoltre «In most savage societies no sharp line seems to be drawn between the two kind of taboo just indicated, and even in more advanced nations the notion of holiness und uncleanness often touch» (*Lectures on the religion of the Semites*, New York, D. Appleton and Company, 1889, p. 143). Sull'ambivalenza del sacro cfr. Agamben 1995, pp. 83-89.

²³ Durkheim 1963, p. 448.

²⁴ A. Ernout – A. Meillet, s.v. *sacer*, in *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, C. Klincksieck, 1932.

preistoria una nozione di segno duplice: positivo, ‘ciò che è carico di presenza divina’ e negativo, ‘ciò che è proibito al contatto degli uomini’»²⁵.

La condizione dell’*homo sacer* risulta essere dunque esemplare per chiarire in che senso si possa parlare di ambiguità del sacro. La *sacratio* comporta la maledizione e la condanna di chi compie un atto empio e contro la legge, chi viola la sacralità di un luogo o di un oggetto che appartiene alla divinità. Un uomo condannato in quanto *sacer* viene espulso dalla comunità perché portatore di un’impurità contaminante e pericolosa. Secondo Sabbatucci «La ‘*sacratio hominis*’ è, con ogni probabilità, la sopravvivenza di un arcaico sacrificio umano e, se è restato all’uso anche dopo la cessazione di tale pratica, ciò è dovuto al suo passaggio da un’originaria funzione religiosa ad esclusiva funzione penale»²⁶. Così l’uomo *sacer* è esiliato dalla società umana perché ha perso i diritti di farne parte e per questo la sua uccisione non è più considerata omicidio; egli, tuttavia, non rientra nemmeno nella giurisdizione divina, in quanto non è sacrificabile, come attestano le parole di Festo (424 L):

*Homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidii non damnatur.*²⁷

«L’*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell’insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell’uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra*»²⁸. Concludendo, la nozione di sacro nel mondo romano assume un valore positivo o negativo a seconda dell’uso e del contesto, ma esso rimanda sempre all’idea di un qualcosa posto fuori dalla dimensione umana, ma che con essa intrattiene delle relazioni culturali e espiatorie.

²⁵ Benveniste 1976, p. 419.

²⁶ Sabbatucci 1951-52, p. 94.

²⁷ «È *sacer* un uomo che il popolo ha giudicato a causa di un *maleficium*; in base al *fas* non è permesso immolarlo, ma colui che lo uccide non è condannato per *parricidium*».

²⁸ Agamben 1995, p. 91.

3. I termini del sacro in Grecia

L'analisi dei termini greci che si rifanno all'ambito della sacralità, invece, è più articolata e confusa. Il primo concetto chiave è rappresentato dal termine ἱερός che indica qualcosa di sacro in quanto appartenente alla divinità, ma non per un'azione di consacrazione da parte dell'uomo, ma in quanto contiene in sé un potere divino²⁹. Benveniste³⁰, dopo averne analizzato l'uso nei testi omerici, sostiene che qualcosa è ἱερός quando appartiene all'area del sacro in modo naturale o accidentale, diversamente dal concetto latino di *sacer*. J.-P. Vernant³¹, invece, avvicina ἱερός all'idea di un «sacro utilizzabile e utilizzato»: un oggetto investito di una forza soprannaturale, considerata talvolta impura, può essere assunto nella dimensione umana nel momento in cui attraverso riti e purificazioni tale potenza viene resa positiva per l'uomo.

Vi è poi una famiglia di termini che risale alla radice indoeuropea **hag* che secondo A.-M.-J. Festugière³² indica quel sentimento particolare che ha la propria causa nel soprannaturale percepito come qualcosa che è essenzialmente «altro», ciò che è separato dal profano; J. Ries sostiene invece che tale radice «mostra il timore sacro di fronte alla potenza divina e traccia la rotta verso il rapporto culturale dell'uomo con gli dei»³³. Definire con precisione il significato della radice indoeuropea **hag* è problematico e piuttosto inutile se tale ricerca non viene applicata al sistema linguistico, e quindi al sistema di pensiero, di nostro interesse. Infatti, è dall'analisi dei termini che derivano da questa radice che è possibile stabilire i contorni del campo semantico di riferimento.

Consideriamo allora i due aggettivi greci attorno ai quali si sviluppa il concetto di sacro: ἁγιός e ἅγιος. Vernant³⁴ collega questi due termini alla distanza che l'uomo

²⁹ Cfr. Filoramo 2004, p. 97.

³⁰ Benveniste 1976, pp. 430-434.

³¹ Vernant 1981, p. 132.

³² Festugière 1949, pp. 3-4.

³³ Ries 2007, pp. 122-123.

³⁴ Vernant 1981, pp. 130-131.

deve mantenere con il divino e quindi all'inaccessibilità del divino, mettendoli in relazione con il verbo ἄζομαι – riconducibile alla stessa radice *hag –, «timore rispettoso nei confronti del sacro»³⁵. Il significato di questo verbo racchiude in sé entrambi i valori che Festugière e Ries hanno assegnato alla radice *hag, vale a dire quello di 'separazione', quindi il divino come entità 'altra' e separata dalla dimensione umana, e quello di 'timore sacro' ispirato proprio da questa divinità inconoscibile e intoccabile. Anche J. Rudhardt³⁶ riconosce in questa famiglia di termini l'idea di un profondo rispetto e di una venerazione timorosa che la potenza luminosa e straordinaria della divinità provoca negli uomini.

Ritornando ad ἄγρός, Benveniste³⁷ ne esamina l'uso dapprima in Omero, dove tale termine accompagna il nome di Artemide e di Persefone e in cui, in una occasione, compare insieme al termine 'festa'. Nei Tragici ἄγρός ricorre per qualificare la sacralità di un luogo, per indicare l'interdizione di un territorio perché appartenente ad un dio oppure designa anche un individuo ritualmente puro, che non è toccato da alcuna contaminazione materiale e morale e quindi adatto a partecipare alle cerimonie sacre. Secondo Festugière, il passaggio da aggettivo applicato ad un territorio a termine per designare la purità di un individuo è spiegabile grazie al concetto di «separazione». Un territorio sacro è uno spazio separato dal resto che si configura come 'profano', e interamente riservato alla divinità; un individuo è puro quando non è intaccato dalla sporcizia e dunque è separato dall'impurità. Rudhardt lo collega alla dimensione trascendente del divino, alla qualità che anche l'uomo può ottenere momentaneamente nel momento in cui si tiene lontano da qualsiasi fonte di impurità. In conclusione, è ἄγρός un territorio, un oggetto o un individuo che è separato da ciò che è profano e impuro, ciò che in nome del suo contatto con il divino suscita timore reverenziale, ciò che appartiene alla divinità.

³⁵ Ivi, p. 131.

³⁶ Rudhardt 1958, pp. 38-42.

³⁷ Cfr. Benveniste 1976, pp. 438-439.

L'altro termine chiave è ἅγιος, termine che non conosce grande diffusione in epoca classica; in Erodoto è attribuito di 'tempio'³⁸ e con lo stesso significato sarà impiegato dagli storici successivi. In epoca ellenistica, dopo le conquiste di Alessandro e con il diffondersi di culti provenienti dal mondo orientale, le nuove divinità assumono il titolo di ἅγιος³⁹. È soprattutto nel greco del Nuovo Testamento che si riconosce l'uso di ἅγιος nel senso di 'santo', di qualcosa, anche in questo caso, di separato dal resto del mondo, di trascendente. Per questo motivo, ἅγιος è l'aggettivo scelto per tradurre l'ebraico שַׁדְּרָאֵן nella versione dei Settanta. Infatti, la parte più interna del tempio di Gerusalemme, separata dal resto, che custodiva l'arca dell'alleanza prima dell'esilio (*Es* 26, 43), il cui accesso è riservato al sommo sacerdote nel giorno del *kippūr*, è il *sancta sanctorum*, in greco τὰ ἁγιατῶν ὁρίων che traduce l'ebraico שַׁדְּרָאֵן שַׁדְּרָאֵן.

Benveniste⁴⁰ traccia una linea netta tra *sacer* e ἱερός da una parte e *sanctus* e ἅγιος dall'altra. I primi due termini rappresentano, secondo lo studioso, l'aspetto positivo del sacro, con riferimento alla persona o alla cosa consacrata agli dèi investita di una potenza soprannaturale. *Sanctus* e ἅγιος, invece, sono portatori del concetto negativo di sacro, inteso come qualcosa di proibito, di interdetto agli uomini perché terribilmente potente.

ἁγνός e ἅγιος sono due termini complementari che partecipano alla determinazione di un concetto, il *sacro*, che non si può definire in senso assoluto e inequivocabile. Sono due aggettivi e in quanto tali non individuano un'entità precisa, ma semmai ne arricchiscono e completano il significato. Nel mondo greco non compaiono, infatti, se non come qualificatori di divinità, luoghi, individui, oggetti; non vengono impiegati per indicare il «sacro» come concetto universale e trascendente. ἁγνός specifica il carattere di purezza del sacro e dunque il suo aspetto più temibile e pericoloso: «appare puro ciò che è interamente vietato, ossia ciò con cui il vivente non deve mai entrare in contatto. Un sacro perfettamente puro può dunque essere per noi

³⁸ Erodoto II 41; II 44; V 119.

³⁹ Cfr. Ries 2007, pp. 116-117.

⁴⁰ Cfr. Benveniste 1976, pp. 439-441.

completamente abominevole»⁴¹. ἄγιος indica la santità di un luogo o di un oggetto connessa con l'idea di separazione, qualcosa con cui l'uomo non è permesso di entrare in contatto, l'intoccabilità stessa del divino in quanto tale.

Vernant⁴² individua un altro termine riconducibile alla stessa famiglia di quelli appena presi in esame: ἄγιος. Egli contesta la posizione di L. Moulinier⁴³, il quale sostiene che non vi è parentela semantica tra ἄγιος («impuro») e ἄγιος («sacro, puro») e che l'antica forma ἄγιος, allotropo di ἄγιος, non esiste. Facendo ciò, egli esclude che vi sia una relazione tra il concetto di sacro e quello di impurità; l'impurità, secondo Moulinier, è soltanto sporcizia fisica che necessita di essere eliminata tramite delle operazioni di lavaggio, senza interpretare queste purificazioni alla luce di un sistema religioso complesso. Vernant, dunque, critica questa lettura di Moulinier, sostenendo che i due termini derivano dalla medesima radice e che la nozione di impurità deve essere considerata come un ulteriore aspetto del sacro. Il ragionamento di Vernant prende avvio dai testi omerici, nei quali l'impurità è concepita come una macchia di sporcizia che deve essere lavata. È una macchia, però, che non intacca soltanto il corpo, ma si insinua nell'intimo dell'uomo, impedendogli di entrare in contatto con gli dèi. Le abluzioni fatte prima degli atti di culto non sono mere pratiche di igiene, ma hanno un valore religioso di preparazione all'incontro con la divinità. Definire l'impurità come qualcosa di assolutamente negativo è errato, tuttavia è altresì difficile stabilire con precisione quali siano i confini semantici di questo concetto. L'impurità «si presenta come una macchia materiale e insieme come un essere invisibile. È oggettiva e soggettiva, realtà esterna e interna all'uomo. [...] L'impurità è in tutto ciò su cui si posa l'inquietudine»⁴⁴. Lo studioso francese dimostra la debolezza e la contraddittorietà della tesi di Moulinier ponendo il problema della morte: il cadavere è

⁴¹ Vernant 1981, p. 131.

⁴² Ivi, pp. 115-134.

⁴³ L. Moulinier, *Le pur et l'impure dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle avant J.-C.*, Klincksieck, Paris, 1952.

⁴⁴ Vernant 1981, pp. 120.

la fonte per eccellenza di ogni impurità⁴⁵, ma al contempo la morte manifesta nell'antichità un carattere sacro. La morte rappresenta quella parte del sacro che si può definire «radicalmente impuro»⁴⁶. In questa prospettiva, l'impurità è tale poiché non rispetta quell'ordine stabilito dalla divinità, rappresenta uno sconvolgimento delle relazioni tra divino e umano e perciò deve essere allontanata ed evitata, anche attraverso pratiche che acquisiscono un alto valore simbolico. L'impurità, secondo Vernant, si qualifica come δαίμων, come potenza soprannaturale esterna all'uomo che causa disordine ed empietà. Quello cui si riferisce lo studioso francese è una nozione di sacro che prende in considerazione anche il suo aspetto più oscuro, un sacro terribile che può dominare pericolosamente l'uomo.

Secondo tale interpretazione, dunque, ἄγος, ἄγνός e ἅγιος sono tre concetti diversi che concorrono a definire il sacro anche come divieto e proibizione. In particolare «ἄγνός e ἅγιος indicano la distanza, la barriera da non superare, il mistero da rispettare; ἄγος, la stessa potenza religiosa quando s'impadronisce degli uomini e li consegna alla divinità»⁴⁷. Il timore rispettoso verso il sacro appare pertanto il sentimento che scandisce il rapporto dell'uomo greco con il divino.

Si è di fronte dunque a una duplicità del valore di sacro, ἄγνός, poiché da una parte indica il sacro inviolabile che si tiene lontano da ogni contatto profano⁴⁸, dall'altra indica il rispetto di un divieto⁴⁹, il tenersi lontano da qualcosa che è proibito⁵⁰.

⁴⁵ Nell'*Alceste* di Euripide si nomina il vaso che conteneva l'acqua per la purificazione dei visitatori del defunto: vv. 98-100: «Davanti alle porte non vedo l'acqua di fonte, come è d'uso sulle porte dei morti» (πυλῶν πάροιθε δ' οὐχ ὄρω | πηγᾶιον ὡς νομίζεται | χέρνιβ' ἐπὶ φθιτῶν πύλαις).

⁴⁶ Vernant 1981, pp. 122.

⁴⁷ Ivi, p. 131.

⁴⁸ Esplicativo è l'episodio delle *Supplici* nel quale le Danaidi si rifugiano in una collinetta sacra di fronte all'altare della città. Il testo dice che esse si trovano «presso i sacri altari delle due dee, Kore e Demetra» (πρὸς ἄγναῖς ἐσχάrais δυοῖν θεᾶν Κόρης τε καὶ Δήμητρος), vv. 33-34. Questo luogo «sacro» per loro rappresenta una protezione, in quanto sono separate dal mondo in nome di una ἄγνεία che le rende «intoccabili».

⁴⁹ Nell'*Edipo a Colono*, invece, quando Edipo e la figlia Antigone si fermano nel bosco sacro delle Eumenidi, giunge un forestiero che intima loro di lasciare perché è «un luogo che non è sacro calcare»

Vi è infine un ultimo termine greco che rientra nella sfera della sacralità: ὄσιος. Il suo significato si lega sia al concetto di sacralità sia a quello di giustizia, nel senso di «ciò che è prescritto, permesso dalla legge *divina*, ma nei rapporti *umani*»⁵¹. ὄσιος è assai ambiguo proprio perché da una parte denuncia la sua derivazione divina, dall'altra però è un concetto che si applica alla dimensione umana. In tal senso esso può essere tradotto in alcuni contesti anche come «profano», in particolare nelle formule τὰ ὄσια καὶ τὰ ἱερά, dove il primo termine («profano») sembra opporsi al secondo («sacro»). In realtà non si tratta di due termini antitetici, ma mentre τὰ ἱερά fa riferimento a ciò che è riservato agli dèi, ciò che appartiene loro in senso esclusivo, τὰ ὄσια indica piuttosto ciò che è accordato e prescritto agli uomini da parte della divinità. Sono dunque due aspetti del rapporto uomo-dio che insistono ancora una volta sul motivo della separazione tra ciò che gli uomini possono utilizzare in quanto sacro e ciò che è a loro interdetto in quanto consacrato interamente alla divinità.

Il filo rosso che unisce questi termini che designano aspetti diversi della religiosità greca ce lo fornisce Rudhardt⁵²; egli collega ἱερός, ὄσιος, ἄγιος, ἄγνός e τὸ ἄγος alla nozione di potenza e ordine. La potenza esiste come forza creatrice, anteriore all'azione creatrice stessa; l'uomo non la può percepire se non dagli elementi che nel mondo e nella società risalgono a quella forza originaria. ἱερός indica questo stadio ancestrale della potenza. Questa si manifesta nell'ordine del mondo ed è immanente in tutte le cose, ὄσιος è l'aggettivo che designa la condotta dell'uomo che si accorda armoniosamente con questo ordine della creazione. È ἱερός quel luogo o quell'oggetto in cui vi è una concentrazione particolare di potenza. ἄγνός, invece, definisce lo stato di un oggetto o di un individuo che si trova in una situazione momentanea fuori dall'ordine della nascita e della morte; infine τὸ ἄγος è la potenza

(χωρος οὐχ ἄγνός πατεῖν). In questo caso, la ἄγνεία è un divieto da rispettare e Edipo, a causa della sua empietà, diventa altrettanto «intoccabile» dal resto della comunità.

⁵⁰ Il verbo ἀγνέει indica il rispetto da parte di persone considerate impure, come l'omicida o la partorientente, dei divieti rituali che sono previsti per la loro impurità.

⁵¹ Benveniste 1976, p. 434.

⁵² Rudhardt 1958, pp. 43-44.

distruttrice e temibile che si scatena tra gli uomini quando le regole sono violate e l'ordine della creazione viene turbato.

Questo è il quadro complesso e articolato del concetto di *sacro* in Grecia, concetto non definibile di per sé, ma identificabile solo in rapporto ai diversi contesti rituali e testuali in cui è inserito. Ogni termine ha la sua specificità, è veicolo di un significato non completamente riconducibile alla realtà religiosa attuale.

4. *Qadoš*

Per concludere l'analisi dei termini che nelle lingue antiche tracciano i profili della sacralità, può essere interessante anche prendere in considerazione la lingua ebraica e vedere quali caratteristiche assume il concetto di sacro nella religione d'Israele, sempre a partire dall'esame etimologico e semantico.

Il termine ebraico קדוש significa «sacro, santo», tradotto in greco soprattutto con ἅγιος, e indica appunto ciò che appartiene al mondo divino. È per eccellenza קדוש Dio; infatti in Lv 19, 2 Dio dice: «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (קדשים תהיו: כי קדוש אני יהוה אלהיכם). Il Dio d'Israele proclama la propria sacertà in nome della separatezza rispetto a ciò che non è sacro, a ciò che è profano, impuro, imperfetto. L'etimologia stessa del termine sembrerebbe confermare quest'idea: la radice *qdš* è probabilmente connessa con la radice *qd(d)* che significa «separare» e quindi il sacro sarebbe ciò che è separato, inaccessibile e trascendente, stessi attributi che poi qualificano anche Dio in quanto sacro-santo. In nome di questa separatezza, Dio proclama anche Israele «separato» e quindi «eletto»: in tal modo è dichiarata la sua appartenenza a Dio⁵³. Altri studiosi, come ricorda Di Nola⁵⁴, suggeriscono di far derivare קדוש dall'accadico *quddušu*, che, in forma pael, significa «brillare» e ritualmente vuol dire «essere puro». «Nella prima proposta etimologica, *qdš* conterebbe essenzialmente un'idea negativa, quella della 'separazione'. Nella seconda

⁵³ Vd. Es 19, 5-6: «Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia infatti è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa (גוי קדוש). Queste parole dirai agli Israeliti».

⁵⁴ Cfr. Di Nola 1981, p. 326.

proposta si porrebbe l'accento su un aspetto positivo, che è il fulgore proprio del Dio d'Israele e delle persone pure»⁵⁵.

Al di là delle questioni prettamente linguistiche, è evidente che si ritrova anche in ebraico un'idea di sacro comune con il mondo greco e latino. L'idea cioè di qualcosa di separato e superiore che dà ordine e senso alla realtà umana, ponendo le categorie di puro e impuro come strumento per definire ciò che appartiene al dio o ciò che gli è estraneo. In questa prospettiva la concezione del sacro manifesta una profonda ambiguità, riproponendo quell'idea che R. Otto ha colto nella formula del *fascinans et tremendum*. Il Dio d'Israele è un dio terribile⁵⁶, la sua potenza è sconfinata e pericolosa, la sua ira colpisce e punisce gli empi⁵⁷. La vera essenza di Dio però, consiste nella misericordia e nella bontà, non nell'ira che ha la sua causa nell'uomo peccatore.

Il peccato dell'uomo si intreccia con il concetto di impurità, nel senso di sconfinamento dell'azione umana oltre a ciò che gli è consentito, di mancato rispetto di quella separazione stabilita da Dio⁵⁸. La sacralità è concepita, infatti, in primo luogo, come purità rituale (*Lv* 10, 10 «Questo perché possiate distinguere ciò che è santo da ciò che è profano e ciò che è impuro da ciò che è puro»), secondo la formulazione di *Ez* 44, 23: «Indicheranno al mio popolo ciò che è sacro (שִׁקְיָא) e ciò che è profano (לְחָל), e gli insegneranno ciò che è impuro e ciò che è puro». Emergono ancora una volta, dunque, le categorie tipiche dei sistemi religiosi che hanno la funzione di mettere ordine al reale, separando ciò che appartiene al divino, vale a dire le cose sacre e pure, da ciò che non gli appartiene, le cose profane e impure. L'uomo

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Vd. *Dt* 7, 21 «Non tremare davanti a loro, perché il Signore, tuo Dio, è in mezzo a te, Dio grande e terribile»; *Dt* 10, 17 «perché il Signore, vostro Dio, è il Dio degli dèi, il Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile»; *Sal* 94, 1 «Dio vendicatore, Signore, Dio vendicatore, risplendi!»; *Sal* 99, 3 «Lodino il tuo nome grande e terribile. Egli è santo!».

⁵⁷ Vd. *Es* 19, 9-25; 20, 18-21; 33, 20. *Gdc* 13, 22; 2 *Sam* 6, 7.

⁵⁸ Vd. *Is* 6, 5: «E dissi: “Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti”».

non può evitare di entrare in contatto con elementi considerati impuri⁵⁹, perciò deve allontanare da sé ogni forma di impurità attraverso i riti prescritti dalla Legge⁶⁰ e ristabilire così l'ordine previsto.

Vi è un altro termine ebraico, che ricorre però meno frequentemente: **קֹדֶשׁ**. Anche il suo significato può essere ricondotto all'idea di separazione, ma in un senso diverso; esso indica una cosa sottratta alla dimensione profana e riservata completamente a Dio. L'oggetto consacrato diventa dunque assolutamente intoccabile per l'uomo e il suo uso gli è interdetto; così in *Lv* 27, 28: «Nondimeno, quanto uno avrà consacrato (**קֹדֶשׁ**) al Signore con voto di sterminio, fra le cose che gli appartengono, persona, animale o pezzo di terra del suo patrimonio, non potrà essere né venduto né riscattato; ogni cosa votata allo sterminio (**קֹדֶשׁ**) è cosa santissima (**קֹדֶשׁ קֹדֶשׁ**), riservata al Signore»⁶¹.

5. La «territorializzazione» del sacro: dal *Chaos* al *Kosmos*

I diversi significati dei termini inerenti alla sfera del sacro analizzati fin qui ruotano attorno ad alcune nozioni, in primo luogo quella di 'separazione', che nel loro insieme concorrono a decifrare il senso della sacralità nel mondo antico. Il sacro, come 'altro' rispetto alla dimensione umana, si manifesta come l'esperienza di una potenza, straordinaria e incomprensibile per gli uomini, che suscita timore e rispetto. Il sacro, tuttavia, come avevamo già indicato, altro non è che un concetto, un prodotto del pensiero umano, che si concretizza nella storia con la religione, la quale, opera una organizzazione del reale secondo uno schema di ordine e senso grazie all'utilizzo di

⁵⁹ L'elenco degli animali da considerarsi impuri e quindi il divieto a mangiarli si trova in *Lv* 11.

⁶⁰ Anche il ciclo vitale è considerato impuro: la nascita, il sangue, il seme maschile, i cadaveri. In *Lv* 12 si leggono le norme di purità per le puerpere. Il capitolo 13 prescrive una serie di norme in merito alla *lebbra*, cioè malattie della pelle, ma anche alterazioni di alcuni materiali. Nel capitolo successivo sono elencati i riti di purificazione a cui il lebbroso deve essere sottoposto da parte del sacerdote. Infine, il capitolo 15 è dedicato all'atto sessuale, considerato contaminante e in quanto tale necessita di purificazioni particolari.

⁶¹ Cfr. anche *Nm* 8, 14; *Lv* 27, 21; *Ez* 44, 29.

categorie come quella di puro/impuro. Vegetti⁶² individua due modalità con cui la sacralità si articola nel mondo greco. Da una parte vi è una «territorializzazione» del sacro che comporta una sua delimitazione in senso spaziale laddove la natura manifesta un carattere ‘forte’, vale a dire dove gli elementi naturali rivelano, per gli uomini, tratti soprannaturali. In questo spazio vige una serie di norme e di divieti che ne garantiscono la sacralità in quanto luogo della manifestazione del divino e ne regolano l’accesso per impedirne la profanazione. Dall’altra parte il sacro «è per i greci ciò che promana dalle potenze sovranaturali, e in modo specifico dalle volontà divine. Sacro è dunque anche l’ordine della natura»⁶³. Tutto ciò che agli occhi degli uomini non è spiegabile nella sua perfezione è segno, dunque, della potenza divina. Sacro è l’intervento di questa potenza nella vita dell’uomo, un intervento che può essere a favore della comunità umana, o violento e per essa sconvolgente, e per allontanare questa eventualità, gli uomini cercano di propiziarsi gli dèi e placarne l’ira attraverso il rito: l’offerta di un dono votivo sarà lo strumento atto a ristabilire e/o consolidare il rapporto tra l’uomo e la divinità.

Questa duplice accezione del sacro delineata da Vegetti insiste sull’idea di una definizione spaziale del sacro e sul concetto di sacro come principio ordinatore del cosmo, che si manifesta nella regolarità della natura. Esso è quel principio in base al quale viene posta la distinzione tra ciò che è disordinato e privo di senso, i fenomeni naturali nella loro inspiegabilità e incontrollabilità, e la cultura come modalità di una loro regolazione e organizzazione. I sistemi religiosi hanno lo scopo di sottrarre al caos e all’indifferenziato l’uomo e ciò che lo riguarda, fornendo di senso e di valore la realtà, trasformando la natura in cultura.

Quest’idea del sacro come ordine emerge nello studio sul concetto di contaminazione di M. Douglas⁶⁴, la quale traccia una definizione di *sacro* partendo dal suo significato etimologico di «separazione». Il sacro implica, infatti, una separazione da sé di tutto ciò che non rientra nello schema d’ordine stabilito; tutte le anomalie che

⁶² Cfr. Vegetti 1997, pp. 257-287.

⁶³ Ivi, p. 262.

⁶⁴ Douglas 1975.

non sono spiegabili alla luce di quella struttura interpretativa della realtà vengono definite pericolose e contaminanti. Il sacro, in quanto prodotto culturale di una determinata civiltà, sancisce uno schema di classificazione del reale entro cui viene compreso solo ciò che è a lui conforme; la cultura «fornisce anticipatamente alcune categorie fondamentali, un modello positivo in cui le idee e le valutazioni sono perfettamente ordinate»⁶⁵. In questa prospettiva, Douglas interpreta le norme imposte dal *Levitico* agli ebrei: sono divieti che possono apparire assurdi e illogici, ma che, invece, si rifanno al medesimo concetto di santità intesa come separazione, nonché come integrità e completezza. Le parole di Douglas sono chiare su tale snodo concettuale: «la santità è simboleggiata dalla completezza; santità richiede che gli individui si conformino alla classe alla quale appartengono, e santità richiede che componenti di classi diverse non vengano mescolate»⁶⁶. Così le regole dietetiche imposte dalle Sacre Scritture non sono altro che espressione e manifestazione della santità: l'uomo rifugge ciò che non è classificato come puro – vale a dire gli animali che non appartengono con chiarezza a una determinata classe – e in tal modo protegge la sua integrità fisica.

Le regole di purità ricevono una formulazione soprattutto dalla scuola sacerdotale al tempo di Ezechiele (cfr. *Lv* 10, 10 ed *Ez* 44, 23), il quale classifica il reale secondo le categorie di puro e impuro. Il capitolo 11 del *Levitico* e il 14 del *Deuteronomio* sono dedicati alle norme e ai precetti che riguardano la purità, con particolare riferimento agli animali considerati puri e quelli, invece, il cui contatto è interdetto. Sono soprattutto gli animali che sono a stretto contatto con il suolo a essere considerati fonte di contaminazione e quelli che si cibano del sangue – altro elemento impuro –, i carnivori; Douglas parla di «casi limite», riferendosi a quegli animali che non rientrano in classi precise, «membri imperfetti» della loro specie⁶⁷. Nel corso della storia della religione ebraica, le regole diventano sempre più precise e scrupolose, fino a coinvolgere ogni singolo momento della preparazione, dall'uccisione dell'animale

⁶⁵ Ivi, p. 70.

⁶⁶ Ivi, p. 89.

⁶⁷ Ivi, p. 92.

fino alla cottura dei cibi e agli utensili da impiegare⁶⁸. In questo modo la religione interviene prepotentemente nel regime dietetico e diventa il vettore principale di un ordine non soltanto sacro, ma anche sociale. Seguendo i precetti stabiliti da Dio, l'uomo può approssimarsi alla sua maestà, perché rende il proprio corpo puro, segnato dalla presenza del divino. La Legge, oltre a essere lo strumento attraverso cui la religione controlla l'uomo e gli impone la propria autorità, è il segno che distingue il popolo ebraico da qualsiasi altro popolo. Le norme alimentari – ma vedremo che vi sono altri elementi distintivi, ben più visibili, che marcano l'appartenenza religiosa⁶⁹ – rappresentano uno dei tanti modi con cui si esprime l'identità di una comunità religiosa. Non siamo in presenza, pertanto, di regole imposte da un'autorità superiore accolte passivamente, ma della manifestazione di un sentimento condiviso di unità identitaria in nome di una comune credenza e visione del mondo.

Lo spazio per eccellenza entro cui si concretizza l'azione della religione è il corpo. Il corpo dell'uomo rappresenta una «territorializzazione» del sacro, vale a dire che esso viene inserito nella dimensione sacrale e viene ordinato secondo lo schema cosmico che il sacro porta in sé. Esso è il luogo nel quale si concretizza l'azione del sacro come potenza regolatrice e come vettore che unisce natura e cultura. Come insieme di forze e impulsi naturali che devono essere controllati e indirizzati verso uno scopo ed inseriti nell'ordine sociale, il corpo diventa, microcosmo, proiezione del cosmo che dal caos ha preso forma e ordine.

Dal disordine all'ordine, dal *Cháos* al *Kósmos*. La realtà, la natura, l'intera storia umana hanno avuto origine a partire da una condizione di confusione, da una totalità indistinta (*ápeiron*); ed è il mito, il *sacro* racconto, che organizza il tutto, la realtà, conferendole un ordine sulla base di precisi valori e norme:

⁶⁸ *Kasherut*, a partire dal Medioevo, è l'insieme di leggi che prescrivono il consumo di quali animali è permesso e quali animali sono invece interdetti, le modalità con cui preparare e servire gli alimenti e ancora come pulire gli utensili usati e come lavarsi le mani prima di mangiare. Letteralmente קָשֶׁר significa «adatto», cioè «conforme alle regole di purità alimentare».

⁶⁹ Vd. pp. 54-56.

«Riportando i fattori fondamentali della sua effettiva esistenza ai tempi delle origini in cui, in seguito ad un evento prodigioso e irripetibile, essi sarebbero costituiti, la società dà un senso alle proprie condizioni e forme d'esistenza: i miti *fondano* le cose che non solo sono come sono, ma *devono* esser come sono, perché così sono diventate in quel lontano tempo in cui tutto si è deciso; il mito rende accettabile ciò che è necessario accettare (per es. la mortalità, le malattie, il lavoro, la sottomissione gerarchica, ecc.) e assicura stabilità alle istituzioni; provvede, inoltre, a modelli di comportamento (bisogna comportarsi come nel tempo delle origini è stato deciso e come si sono comportati i personaggi mitici nella nuova situazione: 'miti prototipici').

Il mito, dunque, non *spiega*, per un bisogno intellettuale, le cose [...] ma le *fonda*, conferendo loro valore»⁷⁰.

Le parole di A. Brelich ci dicono dell'importanza della narrazione mitica all'interno dei sistemi religiosi antichi; essa non racconta qualcosa, ma fa esistere il reale. I miti che narrano l'origine del mondo si articolano sul passaggio dal disordine all'ordine, sulla separazione degli elementi che configurano l'esistente e sulla determinazione dei valori cardine su cui si fonderà la civiltà. La grande narrazione esiodea mette in scena questo processo a partire dalla materia indistinta e oscura, il *Chaos*; dal successivo e subitaneo apparire di *Gaia*, la Terra, «dimora incrollabile» (ἔδος ἀσφαλές)⁷¹, separata dall'abisso caotico e stabile nella sua ferma determinazione spaziale; ed ecco poi *Eros*, energia, forza cosmica. Gaia genera in seguito Urano, il cielo, e Ponto, il mare, elementi distinti dalla materia materna/matrice e che occuperanno il posto che loro compete nel cosmo. La generazione continua con la comparsa degli spazi e degli elementi che costituiscono il reale, ciascuno definendosi secondo uno schema stabilito e ordinato. E la Teogonia di Esiodo diventa una *cosmogonia* (vv. 116-122):

⁷⁰ Brelich 1966, pp. 8-11.

⁷¹ Esiodo, *Theog.* 117.

«All'inizio, per primo, fu il *Cháos*; in seguito quindi la Terra dal largo petto, dimora sicura per sempre di tutti gli immortali, che abitano le cime del nevoso Olimpo, ed il Tartaro tenebroso nei recessi della Terra dalle larghe vie; quindi venne *Éros* (Amore), il più bello fra gli dèi immortali, colui che scioglie le membra, che di tutti gli dèi e di tutti gli uomini doma nel petto ogni volontà e ogni accorto consiglio».

La spartizione delle diverse parti del mondo, la loro definizione e la loro configurazione ordinata e presente anche nell'*Iliade* (XV, 189-193):

«E tutto in tre fu diviso, ciascuno ebbe una parte:
a me toccò di vivere sempre nel mare canuto,
quando tirammo le sorti l'Ade ebbe l'ombra nebbiosa,
e Zeus si prese il cielo fra le nuvole e l'etere»

Cháos, quindi, è la materia indistinta, indeterminata, il disordine e la mescolanza; *Kósmos* è l'ordine, ciò che dal disordine prende forma. Platone impiega questi concetti – sebbene usi i termini *τάξις* e *ἀταξία* per esprimerli – nel *Timeo* per descrivere la formazione del mondo da parte del demiurgo (30a):

«[...] Infatti, Dio, volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all'ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello».

In modo analogo si legge anche nella Bibbia: Dio crea attraverso un atto di separazione e dà così forma e ordine al reale a partire dalla «terra informe e deserta» (*Gn* 1, 2). Dio stabilisce l'ordine del tempo, il giorno e la notte, il succedersi delle stagioni, e dello spazio, sopra il firmamento, sotto le acque; e poi gli animali, distinti e ordinati a seconda delle specie.

Tutto ha inizio da una situazione di indeterminazione, ma anche da un'«apertura», da una «fenditura» (χάος, χαίρειν), da cui quasi emerge e s'impone l'ordine, l'armonia e la bellezza di modo che ogni cosa assuma una forma e occupi la posizione che gli spetta: l'indifferenziato diventa cosmo. Il mito narra l'origine e l'agire, stati e comportamenti, racconta situazioni e movimenti segnati dal passaggio dal disordine all'ordine, dall'indefinito al determinato, dalla natura alla cultura. E il corpo, il suo presentarsi come concetto unitario, sembra seguire lo stesso schema: impasto naturale, attraverso l'immersione nella dimensione della sacralità, viene sottratto all'irregolarità e alla dispersività caotica delle sue funzioni/parti divenendo spazio sacro con un nuovo statuto e un nuovo valore.

Il processo che conduce a definire il corpo come unità e come spazio sacro, esige una riflessione sul corpo a partire dalla visione omerica che lo rappresenta come un insieme non unitario di membra e funzioni. Il percorso letterario-filosofico che porta alla formazione del concetto di corpo – e, parallelamente, a quello di anima – potrebbe essere interpretato come un progressivo instaurarsi di un'opposizione, quella tra corpo e anima, che vede quest'ultima trionfare su quello che viene considerato il suo “contenitore”. Quello che si vuole dimostrare, invece, è l'assoluta interdipendenza e complementarietà tra i due concetti: si assumerà piuttosto una concezione immanentista che non costringa a considerare separatamente il corpo e l'anima, ma che conduca a una visione d'insieme del corpo dell'uomo come «territorio» del sacro in virtù anche del suo rapporto con l'anima. Il corpo, dunque, non più come strumento accessorio, ma come dimensione propria dell'uomo determinata e definita nel suo ordine e nella sua organicità dalla religione attraverso il concetto di sacro.

II

IL CORPO

1. Omero

Origine della cultura letteraria greca, i poemi di Omero segnano il punto più alto e rappresentano l'espressione massima del pensiero greco arcaico. È da qui dunque che deve iniziare lo studio della formazione del concetto di corpo nella Grecia antica. Nei poemi omerici si trovano concetti e idee ancora piuttosto semplici che risentono di una religione 'arcaica', legata ai fenomeni naturali, ma già strutturata nella forma di un politeismo che venera un pantheon di divinità antropomorfe organizzate in una struttura funzionale e ordinata.

Nel linguaggio dell'*epos* omerico la nozione di corpo non ha ancora assunto una forma unitaria e precisa. Si parla di $\sigma\omega\mu\alpha$ in riferimento al cadavere, al corpo senza vita ed esanime. Ma il corpo privo di vita è corpo morto e con la morte fa la sua apparizione l'anima, la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, il principio vitale che abbandonando il corpo ne segna, appunto, la morte. Il corpo, dunque, acquista unità concettuale – corpo cadavere – solo con la morte. Nei poemi omerici manca una visione globale del corpo, esso è considerato come insieme di organi, ognuno dei quali è predisposto ad una particolare funzione emotiva o capacità intellettuale. Sono i sentimenti e le emozioni che guidano l'azione dell'uomo e quindi sono soltanto questi che sono considerati all'interno della narrazione epica.

Per indicare il corpo vivente Omero usa $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$, ma, come fa notare Snell¹, soltanto all'accusativo di relazione, col significato di «di figura», «di statura»². Un altro termine usato da Omero per indicare il corpo è $\gamma\upsilon\iota\alpha$, nel senso di «membra» mosse da articolazioni. $\gamma\upsilon\iota\alpha$ compare accompagnato soprattutto dal verbo $\lambda\acute{\upsilon}\omega$, «le

¹ Snell 1963, p. 24.

² Ricorrono spesso nell'*Iliade* e nell'*Odissea* le espressioni formulari $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ $\acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu$ $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ «simile nel corpo agli eterni» e $\mu\iota\kappa\rho\acute{\omicron}\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ «piccolo di statura».

membra erano rotte (dalla fatica)», «gli sciolse le membra». μέλεα, invece, sono le «membra» che ricevono forza dai muscoli. Infine vi è χρώς, propriamente la «pelle», diverso da δέρμα che designa la pelle in senso anatomico, che, con il significato di involucro colorato che avvolge il corpo, per metonimia, indica anche il corpo nella sua interezza.

I Greci dell'epoca omerica, dunque, non “sentono” il corpo come unità (σῶμα), ma come insieme di membra, pensano ancora al corpo nel senso della pluralità unita. Riescono ad analizzare le singole componenti del corpo, ma non a sintetizzarle in un solo concetto. Testimonianza di questa visione è rappresentata dal modo in cui l'uomo è raffigurato nell'arte greca arcaica: concepito e realizzato giustapponendo le singole parti. Il busto, gli arti, la testa e gli altri elementi decorativi non disegnano una sintesi armoniosa del corpo, ma rimangono visibilmente marcati nella loro singolarità. Solo con l'arte classica del V secolo il corpo sarà rappresentato come un insieme organico e unitario, in cui le diverse parti sono in relazione tra loro e costituiscono un tutto armonico. Il corpo viene raffigurato nella sua naturale eleganza e naturalezza, raggiungendo il perfetto equilibrio di tutte le sue parti.

Successivamente è difficile seguire il processo di formazione del concetto di corpo, da Omero fino a Platone, con il quale si è di fronte ormai a una nozione compiuta e precisa di corpo. Sicuramente la storia di questo concetto non è separabile da quella di anima, che a partire da Platone – ma era già presente nell'Orfismo – diventa la vera essenza dell'uomo in contrapposizione con il corpo. In Omero, come per il corpo, anche il concetto di anima non conosce un'utilizzazione univoca e inequivocabile e ψυχή non ha lo stesso valore che assumerà nei secoli successivi. ψυχή, infatti, indica propriamente ciò che «anima» l'uomo; è un'entità quasi tangibile, aerea, che lascia il corpo nel momento della morte da una fessura, che può essere la bocca o una ferita. Nel suo libro dedicato al concetto di anima nella Grecia antica, E. Rohde³ sostiene l'interdipendenza tra corpo e anima perché come «il corpo

³ Rohde 2006.

non può sentire, percepire e volere senza la presenza della psiche»⁴, così l'anima, una volta uscita dal corpo, diventa εἶδωλον, «immagine» dell'uomo, o meglio «doppio»⁵ in quanto è esattamente identica nell'aspetto, nella voce e nelle vesti al corpo da cui proviene, ma è fumo che svanisce e rende vano ogni tentativo di afferrarla (*Il.* XXIII, 99-107), un'ombra che vola via causando lo strazio di chi vuole abbracciarla per l'ultima volta (*Od.* XI, 204-208; X, 495). La ψυχή letteralmente è il «respiro», è dunque un elemento corporeo che vive con l'uomo fino al sopraggiungere della morte, ma non rappresenta la sua identità, il suo Io, ma indica sempre qualcosa di unito indissolubilmente al corpo.

Parimenti tutte le funzioni che in seguito verranno riferite all'anima, in Omero compaiono come forze autonome associate a un organo specifico del corpo. Il θυμός indica l'emotività connessa con l'attività bellica, quindi anche con il coraggio; Snell lo definisce l'«organo del movimento»⁶, come è interpretabile nelle formule «il θυμός abbandona le ossa» (λίπε δ' ὄσσεα θυμός) e «presto il θυμός si staccò dalle membra» (ῶκα δὲ θυμός ὄχετ' ἀπὸ μελέων). Il νοός designa la facoltà e l'attività della volontà e della riflessione (insieme a νόημα, βουλή, μένος, μῆτις), l'organo che suscita le immagini. Nel verso dell'*Iliade* (XVI, 688) «ma sempre il νοός di Zeus val più di quello d'un uomo» (ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσω νοός ἢ ἐπερ ἀνδρῶν), il significato di νοός si avvicina al concetto di νοῦς della filosofia platonica, la capacità di origine divina che vede e intende con chiarezza. Il φρήν (corrispondente al diaframma o al petto del corpo umano) indica la sede dell'intelletto, la volontà, la tendenza a realizzare ciò che si pensa, la saggezza pratica; Omero usa anche, per

⁴ Ivi, p. 13.

⁵ Vernant preferisce tradurre εἶδωλον con «doppio» e precisa tre modalità con cui l'εἶδωλον appare nei poemi omerici: lo spettro, φάσμα; il sogno, ὄνειρος e le ψυχάί dei morti. «Il doppio è una realtà esterna al soggetto, inserita nel mondo visibile, ma che, fin nella sua conformità con ciò che imita, spicca, per il suo carattere insolito, sugli oggetti familiari, sul normale sfondo della vita», in Vernant 1998, p. 277.

⁶ Snell 1963, p. 30.

indicare la vita psichica, καρδία (cuore; si trovano anche ἥτορε κῆρ)⁷ che indica l'uomo nella sua dimensione etica, nei suoi sentimenti e affetti⁸.

2. Orfismo

Anche la nozione di anima, pertanto, segue un'evoluzione a partire da una fase in cui è percepita come un'entità inafferrabile e nebulosa, ma pur sempre dipendente dal corpo in quanto suo doppio; le funzioni che successivamente le verranno attribuite, sono invece assegnate ad altre parti del corpo. In seguito l'anima acquisisce sempre più indipendenza rispetto al corpo, fino a essere concepita come principio divino (δαίμων) caduto e incorporatisi a causa di una colpa originaria, destinato a reincarnarsi in corpi successivi (*metempsicosi* o più propriamente *metensomatosi*) finché, attraverso pratiche di purificazione, finisce il ciclo di incarnazioni. Questo è ciò che credono i seguaci della setta orfica. In questa prospettiva, rilevante per l'orfismo è il mito di Dioniso-Zagreos fatto a pezzi dai Titani. Questo racconto mitico-religioso riveste un'importanza rilevante per la religione orfica perché ne fonda alcuni elementi culturali essenziali. Se da un lato è evidente il suo carattere eziologico⁹, dall'altro spiega l'origine dell'uomo e la presenza in lui di quell'elemento divino che lo spinge a liberarsi dall'elemento titanico (il corpo) per raggiungere il dio.

Secondo Rohde, in questo modo l'orfismo avvia uno schema di pensiero dove i valori del corpo diventano impedimenti da cui occorre liberarsi per ricreare quell'unità rappresentata dalla divinità e annullare quindi la pluralità delle creature di questo mondo. «La distinzione dell'elemento titanico dal dionisiaco nell'uomo esprime in

⁷ Vd. *Od.* XX 9-24.

⁸ Un'altra analisi dei termini che Omero usa per indicare le varie parti del corpo, in stretta connessione con l'interiorità, è quella riportata da F. Ildefonse, la quale, oltre a riproporre la varietà dei termini per indicare il cuore (καρδία, ἥτορ, κῆρ), aggiunge i termini: «ἥπαρ, la foie, le centre de l'attention divinatoire; φρήν, φρένες, l'esprit; διαπρίδες, le diaphragme; μένος, l'énergie, la force; θυμός, la colère; le cœur, la vaillance; ψυχή, l'âme; νόος, l'esprit; σπλάγχνα, les viscères. D'où, par consequence, le lien entre la physiologie et la psychologie», in Ildefonse 2008, pp. 223-239.

⁹ Il suo scopo è quello di fornire una spiegazione fondata mitologicamente allo sbranamento del toro, simbolo del dio, che aveva luogo durante le feste notturne di Bacco.

forma allegorica la distinzione popolare tra corpo e anima. [...] secondo la dottrina orfica l'uomo deve liberarsi dai legami del corpo, nei quali l'anima è stretta come il prigioniero nel carcere»¹⁰. Queste nuove credenze aprono la strada a una concezione dualistica che vede contrapposti anima e corpo, dove il corpo, però, è interpretato come tomba o gabbia dell'anima¹¹. L'uomo greco, secondo l'Orfismo, deve liberare la propria anima dalle catene del corpo e far sì che non venga incarcerata nuovamente in un altro corpo. Ma egli non può essere artefice della propria salvezza: è grazie alle intercessioni e alle rivelazioni di Orfeo che trova la propria salute (e in questo senso viene meno l'antica fiducia dei Greci in se stessi).

È tuttavia interessante notare come, nonostante gli Orfici condannino il corpo, questo rappresenta un mezzo per arrivare a Dio, nel senso che è attraverso una serie di norme rituali di purificazione e di regole inerenti l'alimentazione e il trattamento dei cadaveri che il seguace si predispone all'incontro con il dio. Il corpo, dunque, è al centro del cosiddetto ὀρφικὸς βίος¹², uno stile di vita scandito dalle regole che la dottrina impone per controllare la vita dell'uomo. Il fedele deve seguire un regime alimentare vegetariano, rifiutare di cibarsi di uova e carne, soprattutto quella proveniente da sacrifici cruenti; non usare vesti di lana – anche i morti non devono

¹⁰ Rohde 2006, p. 368

¹¹ Platone nel *Cratilo* (400 b-c) così riassume la concezione orfica: «E, infatti, alcuni lo chiamano σῆμα [= tomba] dell'anima, come se essa vi si trovasse sepolta nella vita presente. E poiché, d'altro canto, attraverso questo l'anima σημαίνει [= significa] ciò che σημαίνει [= intende significare], anche per questo viene denominata correttamente σῆμα [= segno]. Tuttavia, mi sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo, dato che l'anima per essi sconta la pena della colpa che deve espiare, ed ha questo involucro, immagine di una prigioniera, affinché σώζεται [= si salvi]. Questo, pertanto, come suggerisce il nome stesso, è σῶμα [= custodia, salvezza] dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito».

¹² Cfr. Platone, *Leg.* VI, 782 c-d: «[...] quando non si osava neppure gustare la carne di bue, e agli dèi non si offrivano in sacrificio animali, ma focacce e frutti intrisi di miele e altre analoghe pure offerte, e ci si asteneva dalle carni perché si riteneva che non fosse conforme alla legge divina mangiarne e contaminare di sangue l'altare degli dèi, a quell'epoca gli uomini avevano degli stili di vita chiamati orfici, si nutrivano cioè di tutto ciò che non ha vita e si astenevano al contrario da tutti gli esseri animati»; Aristofane, *Ran.* 1032: «Orfeo ci insegnò i sacri riti e a non spargere sangue»; Euripide, *Hip.* 952-4: «Dai, ora, vantati e vendi la diceria che segui | un regime vegetariano con i tuoi cibi, e con Orfeo per signora | baccheggia, rendendo onore alla fumosità di molti scritti»; Erodoto II 81, 2: «Non è conforme all'ordine religioso farsi seppellire in vesti di lana per chi partecipa a questi sacri riti».

essere seppelliti con abiti di questo materiale –, ma adottare vesti bianche; evitare qualsiasi contatto con la morte, tenendosi lontano dalle tombe e astenendosi anche dai cibi legati ai rituali funerari, come i legumi; anche il contatto con le partorienti è vietato, in quanto fonte di impurità. Non si conosce con precisione la diffusione di questo tipo di pratiche, che restano piuttosto vaghe nel panorama della religione greca, giacché l'orfismo si presenta come una dottrina esoterica in contrapposizione con la religione tradizionale e risulta, pertanto, difficile definirne i contorni.

Tuttavia, l'idea che la dottrina orfica si fondi sull'opposizione tra anima e corpo e che quest'ultimo sia considerato la «prigione» dell'anima ci giunge da Platone, il quale ci fornisce informazioni inserendole nel contesto della sua dottrina e quindi rielaborate a sostegno delle proprie tesi. Ciò non permette di comprendere esattamente la posizione orfica, ma dai documenti ritrovati e da varie testimonianze¹³, si può supporre con verosimiglianza la credenza dell'orfismo nell'anima immortale, senza che questo implichi una concezione negativa del corpo. A causa della sua origine divina, l'anima è spinta a ricongiungersi con divino, ma questo solo dopo aver condotto una vita secondo il modello indicato dalla dottrina e dopo aver praticato le purificazioni e i riti previsti. Il corpo, dunque, non rappresenta un ostacolo, ma lo strumento attraverso il quale l'anima può raggiungere il suo stato originario e definitivo. Soltanto comportandosi secondo le norme previste e regolando il proprio corpo affinché sia conforme allo stato di purità prescritto, l'anima può procedere nel suo percorso e garantirsi la salvezza¹⁴. Non si hanno sufficienti elementi

¹³ Cfr. Scarpi 2002a. In particolare Olimpiodoro, nel suo commento a Platone (*Phaed.* I 3, 3-14), descrive l'origine degli uomini a partire dai vapori scaturiti dai Titani fulminati da Zeus, dopo che ebbero fatto a pezzi Dioniso e dice: «[...] non ci dobbiamo suicidare non per la ragione che sembra addurre il significato letterale, perché nel corpo siamo in una sorta di prigione – e questo è chiaro –, ... ma non ci dobbiamo suicidare in quanto il nostro corpo è dionisiaco: noi siamo parte di lui, se siamo davvero formati dal denso fumo dei Titani che ne gustarono le carni».

¹⁴ Sull'escatologia orfica cfr. Plutarco, *Massime degli Spartani* 224e: «[...] L'Orfeo teleste Filippo, che viveva come un povero mendicante, [...] asseriva che coloro che si facevano iniziare da lui sarebbero stati felici dopo la fine della vita [...]»; Platone, *Rp.* II 364e-365a: «[...] Esibiscono poi una caterva di libri di Orfeo e Museo, discendenti, a quel che dicono, di Selene e delle Muse, e a questi libri si attengono per celebrare i loro sacrifici. Non solo cercano di convincere i privati cittadini, ma anche le città che è possibile liberare e purificare chi è ancora vivo, ma pure i morti, dalle ingiustizie

autenticamente orfici che permettano di sostenere la netta opposizione tra elemento corporeo e anima, così come, invece, sostiene Rohde. La maggior parte delle testimonianze proviene da Platone o comunque da autori che ne risentono l'influenza, per cui queste risultano poco attendibili nella ricostruzione della psicologia orfica originaria. Con ciò non si mette in discussione la credenza nell'origine divina dell'anima e nell'itinerario che essa compie per giungere a dio, ma si vuole attenuare la visione negativa che coinvolge l'elemento corporeo, ridefinendolo nei termini di uno strumento indispensabile all'acquisizione dello stato di purità richiesto.

3. Il corpo nei filosofi delle origini

Oltre alla religione terreno fertile di elaborazioni concettuali è la filosofia. Il pensiero filosofico nasce all'inizio del VI secolo nelle colonie ioniche dell'Asia Minore, con uomini come Talete, Anassimandro, Anassimene. Questi, come la mitologia in campo religioso, si propongono di ricercare quell'*ἐνέργεια*, quella potenza vitale che governa e regola la natura, l'*ἀρχή* delle cose, la forza che tiene in vita e dà forma alla materia. Non si chiama più *ψυχή* e l'uomo nella sua individualità viene meno; l'attenzione dei fisici ionici, invece, è focalizzata sulla *φύσις*, un Tutto omogeneo che comprende gli uomini, il divino, il mondo. In tale prospettiva perde senso l'opposizione anima-corpo, tipica delle sette religiose, perché si è di fronte a una sorta di immanentismo, in cui la materia è unita al principio generatore perché questo è la *φύσις* stessa.

I filosofi ionici abbandonano il lessico religioso delle cosmogonie e delle teogonie e cercano di spiegare l'origine del mondo con un vocabolario profano e con atteggiamento che oggi si potrebbe definire "scientifico". Tutto l'esistente si pone su un unico piano di realtà, uomini e dèi rappresentano due aspetti della stessa totalità, chiamata *φύσις*, Natura. La molteplicità del reale è considerata come espressione di

commesse attraverso sacrifici e piacevoli giochi, che chiamano iniziazioni, le quali ci liberano dai mali di laggiù, mentre chi non compie sacrifici è atteso da una sorte terribile».

¹⁵ Rohde 2006, p. 384.

un principio unico (ἀρχή), origine di tutte le cose. In questi filosofi compare anche l'uso di ψυχή per indicare «La forza di vivere, la forza di muovere se stessi ed altre cose che di per sé sarebbero rigide e immote [...] connaturata a ogni esistenza»¹⁵. Nonostante il diverso approccio spirituale, l'idea dell'origine del mondo mantiene la stessa impostazione concettuale: da uno stato di disordine e indefinitezza iniziale si passa alla formazione dei primi elementi che emergono separandosi e distinguendosi dalla materia informe da cui provengono e determinando il reale ordinato e armonioso; e il Tutto risulterà tenuto insieme e animato da una forza presente nella materia stessa¹⁶. La ricerca di tale principio è alla base delle indagini dei primi filosofi. La causa prima di tutte le cose non è ricercato al di fuori della realtà, ma è la φύσις stessa, è una forza primigenia che sta in tutte le cose. Aristotele così definisce questo principio ricercato dai primi filosofi (*Metaph.* A 3. 983 b 6, fr. 11 A 12 D-K):

«La maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i solo principi di tutte le cose fossero quelli di specie materiale, perché ciò da cui tutte le cose hanno l'essere, da cui originariamente derivano e in cui alla fine si risolvono, pur rimanendo la sostanza ma cambiando nelle sue qualità, questi essi dicono che è l'elemento, questo il principio delle cose e perciò ritengono che niente si produce e niente si distrugge, poiché una sostanza siffatta si conserva sempre...»

Che l'ἀρχή sia individuata in alcuni elementi sensibili – l'acqua per Telete, l'aria per Anassimene o le quattro radici di Empedocle – o in concetti astratti – l'ἄπειρον di Anassimandro, il λόγος di Eraclito o l'«Essere» di Parmenide – costituisce la ragione che spiega l'origine del reale e l'energia che si esprime attraverso le forme della realtà.

¹⁵ Rohde 2006, p. 384.

¹⁶ Il termine *ilozoismo*, coniato da R. Cudworth (1617-1688), indica quelle dottrine filosofiche secondo le quali il principio vitale è intrinseco alla materia, la materia è vita, e non ha bisogno di alcun impulso esterno per il suo divenire.

Ancora Aristotele a proposito di Talete dice che fu il primo a individuare questa potenza prima nell'acqua (*Metaph.* 13. 983 b 17; fr. 11 A 12 D-K):

«[...] Ma riguardo al numero e alla forma di tale principio non tutti dicono lo stesso: Talete, il fondatore di tale forma di filosofia, dice che è l'acqua».

Dunque, Talete indica un elemento materiale come principio vivificatore del Tutto e secondo la testimonianza di Aezio vi è un'identificazione tra ψυχή e φύσις (I 7, 11 [*Dox.* 386 a, 10]; 11 A 22 a D-K)

«Talete per primo ha asserito che l'anima è una sostanza eternamente in moto o semimovente».¹⁷

La frase attribuita a Talete «tutte le cose sono piene di divinità»¹⁸ perde la sua connotazione religiosa, perché la divinità è intesa in senso filosofico come principio da cui tutto deriva e non appartiene a un ordine superiore, ma le divinità sono le forze che appartengono alla natura. L'acqua allora è divina perché è il fondamento della realtà e la forza che dà forma al mondo; è la materia, il corpo, che contiene in sé il principio vitale (da qui, come già detto, il termine «ilozoismo»).

Il suo successore, Anassimandro, sembra più legato alle immagini cosmogoniche del mito quando descrive l'origine del reale dall'indefinito, dalla

¹⁷ Θαλῆς ἀπεφίνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἄει κίνητος ἢ αὐτοκίνητον. Esistono numerose traduzioni di questo frammento che dimostrano la problematicità del termine φύσις in questo contesto. Q. Cataudella (1958) traduce: «Talete per primo definì l'anima natura sempre in movimento o che si muove da se stessa»; L. Torraca (1961): «Talete affermò per primo che l'anima è natura sempre in movimento o semovente»; A. Pasquinelli (1958): «Talete è stato il primo a dire che l'anima è una natura eternamente mobile o che muove se stessa»; A. Maddalena (1963): «Talete fu il primo a dire che l'anima è per natura eternamente mossa o mossa da sé medesima».

¹⁸ Aristotele, *An.* I 5, 411 a 7 (fr. 11 B 22 D-K): Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι; inoltre Diogene Laerzio I, 27 (fr. 11 A 1 D-K): «Riteneva che l'acqua è il principio di tutto e che il mondo è animato e pieno di divinità» (τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαμιονόνων πλήρη).

materia indistinta (ἄπειρον) dove tutti gli elementi sono mescolati e dove le cose ritorneranno (fr. 12 B 1 D-K):

«Principio degli esseri è l'infinito ... da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

Anassimandro è il primo a introdurre il concetto di indeterminato in ambito filosofico; egli individua nell'ἄπειρον quel principio primo che nella sua indefinitezza contiene tutte le cose. L'ἄπειρον è la forza originaria che determina il passaggio dall'infinito al limitato, dall'indifferenziato alle differenze tra gli elementi. L'ἀρχή viene spesso qualificata come divina, ma non nel senso che è identificata con una divinità, ma perché nelle sue caratteristiche di immortalità e incorruttibilità è associata al concetto di divino come origine della realtà. L'ἄπειρον di Anassimandro è divino¹⁹ in quanto è il principio dal quale tutto deriva, che non nasce, non muore e non si trasforma. Tutte le cose che da questo principio si staccano, partecipano di questa natura perché qui sono spinte a ritornare alla fine del loro ciclo vitale.

Anche l'uomo fa parte di questo Tutto-φύσις. Non è possibile distinguere in esso la parte divina e la parte corporea e materiale, perché tutto è materia vivente e vivificante in quanto parte ed espressione di una potenza intrinseca. Corpo e anima sono complementari e l'uno senza l'altro non possono esistere. Così Anassimene, discepolo di Anassimandro, individua nell'aria il principio primo del reale, rafforzando maggiormente la connessione tra ψυχή e l'ἀρχή²⁰. Egli lo interpreta come forza divina infinita che muove e sostiene il reale²¹. La concezione di Anassimene di ψυχή

¹⁹ Aristotele, *Phys.* Γ 4, 203 b 3 (fr. 12 B 15 D-K): «[...] Inoltre esso è divino perché è immortale e indistruttibile, come vuole Anassimandro e la maggior parte dei fisiologi».

²⁰ Fr. 13 B 2 D-K: «Come l'anima nostra – egli dice – che è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo» (ὅτιον ἢ ψυχή ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὕσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλοντόν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει).

²¹ Fr. 13 A 10 D-K.

come soffio vitale non risulta, infatti, lontana dall'elaborazione omerica, sebbene la prima comporti sviluppi concettuali ben diversi.

Infine Eraclito nel quale appare una nuova concezione di anima, concezione che segna un distacco rispetto ai filosofi precedenti. Essa non è più generico principio vitale, ma diventa qualcosa che ha a che fare con l'individualità dell'uomo, la sua coscienza. È il movimento interno ed esterno che dà vita alle cose e all'uomo; tutto in Eraclito è movimento. La causa prima di tutte le cose è il divenire; l'esistenza è divenire, e tutto ciò che esiste diviene. L'anima si pone allora fuori e dentro i corpi. Essa è ragione (λόγος) che dà esistenza alle cose perché ne determina il movimento; è il fuoco che penetra l'uomo e lo mantiene in vita. Non c'è distinzione, dunque, tra anima e corpo, perché la materialità del corpo, anch'essa in continuo mutamento, trae origine dal fuoco divino, mentre l'anima assume tratti quasi corporei, diventa entità sottile e rarefatta (fr. 22 B 67 a D-K):

«Come il ragno, – dice – stando nel mezzo della tela, immediatamente avverte quando una mosca spezza qualche suo filo e così lì accorre celermente, quasi provasse dolore per la rottura del filo, così l'anima dell'uomo, ferita in qualche parte dell'uomo, vi accorre celermente, quasi non riesca a sopportare la ferita del corpo, al quale è congiunta saldamente e secondo una precisa proporzione».

La legge universale del λόγος impone il continuo avvicinarsi dei contrari, della nascita e della morte. La realtà unica e sempre in movimento è il fondamento dell'essere, nella sua alternanza di opposti si manifesta come molteplicità:

«il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il <fuoco>, quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi»²².

²² Fr. 22 B 67 D-K.

In tal senso la morte non rappresenta che una tappa della storia del Tutto, cui succederanno nuove nascite e nuove morti. Così l'anima è immortale, in quanto partecipa, perché ne è emanazione, del λόγος. Di qui l'impossibilità per Eraclito di conoscere l'anima nella sua profondità, perché appunto distinta dall'individuo e connessa con il λόγος (fr. 22 B 45 D-K):

«Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima così profondo è il suo logos»²³.

Nella differenza e nella pluralità del mondo, pertanto, l'uomo deve ricercare il principio di ordine e armonia che governa il reale. La natura appare come disordine, ma la verità si cela sotto l'armonioso alternarsi dei contrari²⁴, affidato alla razionalità del λόγος. Il principio viene anche identificato con il fuoco eterno²⁵; l'anima stessa è fuoco che vivifica l'uomo²⁶ e in virtù di questo egli partecipa dell'unità del cosmo. Quindi l'anima rappresenta un parte del λόγος universale, espressione della ragione del mondo, che insieme al corpo deriva dal fuoco; «Nel corpo vive il dio. Egli non scende, chiusa individualità, nel corpo d'ogni singolo uomo vivente, come insegnavano i teologi; ma come unità che circonda l'uomo e penetra in esso quasi come lingue di fuoco»²⁷.

I filosofi presocratici non pongono il problema in termini antropologici, l'uomo non è al centro del loro interesse; egli, al contrario, fa parte di una realtà unitaria e omogenea, la φύσις, che si esprime nelle diverse forme dell'essere. Il divino stesso rientra in questa dimensione, non vi è distinzione tra piano umano e piano soprannaturale. Tutto è intriso di una forza cosmica e primordiale, ἀρχή ο ψυχή, che

²³ ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἄν ἐξέρουιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

²⁴ Fr. 22 B 123 D-K: «La natura delle cose ama celarsi» (φύσις φιλεῖ κρύπτειν).

²⁵ Fr. 22 B 8 D-K.

²⁶ Aristotele, *An.* I 2, 405 a 24 (fr. 22 A 15 D-K): «Anche Eraclito dice che l'anima è principio, se è vero che è l'evaporazione da cui derivano tutte le cose».

²⁷ Rohde 2006, p. 387.

dà vita e movimento all'essere. Non ha più senso, pertanto, l'opposizione corpo-anima, perché il corpo, in quanto materia vivente è anima, ed è esso stesso intriso di quella potenza straordinaria che alcuni definiscono divina e che è all'origine del mondo.

4. La medicina del V secolo

Sembra, invece, ancora legato alla concezione omerica dell'anima il pensiero medico del V secolo. Sebbene arricchita di nuove conoscenze e consapevole del proprio approccio metodico, la medicina di questo periodo pensa alla *ψυχή* come il principio materiale che anima il corpo vivente. L'anima è un fluido, identificato a volte con lo sperma o con il sangue, che circola nel corpo e lo vivifica. Secondo Diogene di Apollonia²⁸, invece, «di tutti i viventi l'anima è la stessa cosa, aria più calda di quella esterna in cui viviamo, ma molto più fredda di quella che sta presso il sole» (fr. 64 B 5 D-K), quindi l'anima è veicolata dal respiro stesso. In generale, tuttavia, la medicina "ippocratica" mostra scarso interesse verso una possibile definizione di anima. La medicina di quest'epoca è più interessata ai sintomi e al decorso delle malattie; la terapia si indirizza verso la dietetica piuttosto che a una vera e propria soluzione medica precisa. La teoria umorale rappresenta l'apice dell'arte medica del V secolo: il corpo umano è il recipiente di quattro fluidi, o "umori", che vi scorrono all'interno del corpo. Ciascuno di questi umori ha una sede d'origine e vengono espulsi tramite quattro "uscite". Il perfetto equilibrio dei fluidi comporta la salute del corpo ed è possibile raggiungere questo stato solo attraverso il controllo dietetico dei fluidi, quindi attraverso un regime alimentare adeguato.

«Il *sōma* non è dunque mai pensato, nel quadro concettuale della medicina ippocratica fra quinto e quarto secolo, come un insieme strutturale e funzionale di parti "organiche"; di esso si conserva una concezione "debole" e per così dire pluralistica [...]. Né [...] esiste una concezione dell'anima capace di produrre una qualsiasi

²⁸ Diogene Laerzio dice che fu un filosofo della natura molto famoso e che fu discepolo di Anassimene (fr. 64 A 1 D-K).

unificazione. Gerarchica o funzionale, di questa dispersione “fluida” dei processi corporei»²⁹; manca, dunque, nel campo della medicina, una concettualizzazione forte e condivisa tanto di anima quanto di corpo. Si assiste piuttosto a un’elaborazione teorica in merito all’identificazione del principio regolatore delle funzioni vitali e psichiche, quell’ἀρχή ricercata anche dai primi filosofi ionici. Due sono le spiegazioni formulate: da un lato vi è la cosiddetta teoria ematocentrica, dall’altro la teoria encefalocentrica. La prima considera il sangue il principio vitale, perché, come sostiene Empedocle³⁰, esso è la perfetta mescolanza di tutti e quattro gli elementi, aria acqua terra e fuoco, ed è per questo strumento di conoscenza, perché grazie alla sua struttura riconosce le altre cose composte dei medesimi elementi. La teoria encefalocentrica, invece, si basa sullo studio di Alcmeone, secondo cui tutti i sensi sono connessi al cervello, che è il centro del meccanismo della percezione: «Tutte le percezioni, dice, giungono al cervello e lì s’accordano» (fr. 24 A 5 D-K).

5. Platone

Entrambe queste teorie, benché abbiano come scopo l’identificazione di un principio unificatore, non conducono all’elaborazione di un concetto di corpo in senso unitario e organico. Tale passaggio teorico è affidato a Platone, il quale nella sua riflessione sull’anima, arriva a fornire di spessore concettuale anche la nozione di corpo.

Nel suo saggio sulla nascita del concetto di anima e di corpo, Vegetti³¹ espone con chiarezza il percorso che parte dall’idea di anima come entità incorporea, immortale e di origine divina, fino ad una *somatizzazione* dell’anima e quindi a una *psicologizzazione* del corpo.

Platone fa propria la dottrina orfica che vede nell’anima l’elemento divino e immortale presente nell’uomo. La ψυχή è il centro delle attività conoscitive ed etiche

²⁹ Vegetti 1985, p. 205.

³⁰ «Per gli uomini, infatti, il sangue che circonda il cuore è il pensiero» (fr. 31 B 105 D-K).

³¹ Vegetti 1985, pp. 207-216.

dell'uomo, è quindi *ragione*. Ne deriva dunque una comprensione intellettuale dell'anima. Il centro della vita di un uomo è quindi la sua anima, il corpo, invece, un accessorio che può assumere una funzione oppositiva all'anima nel momento in cui l'uomo si lascia condurre dalle opinioni correnti, senza indagare la verità. L'unico modo per evitare di cadere nell'errore è condurre una vita di purificazione ascetica che prevede una fuga dal corpo e dal mondo.

A partire dal *Fedro*, però, e poi nel *Timeo* e nelle *Leggi*, l'anima è investita di una nuova funzione in prospettiva cosmologica. Essa è considerata il principio (ἀρχή) del movimento dei corpi e di tutte le cose e in quanto tale esercita il proprio controllo sui corpi. In questo senso il rapporto che si configura tra anima e corpo non è oppositivo, ma i due elementi si integrano a vicenda, pur mantenendo l'anima una posizione gerarchicamente superiore. Platone, probabilmente, si rende conto che il dualismo conflittuale tra anima e corpo e quindi la soluzione ascetica proposta in precedenza risultano un impedimento alla realizzazione politica dell'uomo.

La teoria dell'anima tripartita, che trova la sua elaborazione nella *Repubblica*³², segna un altro passaggio fondamentale nella riflessione platonica. La parte razionale, le pulsioni e i sentimenti sono ricondotti tutti alla medesima unità, l'anima appunto, scissa in tre parti che si trovano coordinate tra di loro secondo una gerarchia che vede la preminenza dell'elemento razionale, alleato con l'elemento irascibile, sulla parte irrazionale. Vegetti definisce *politica dell'anima* l'educazione che mira a garantire che la parte razionale sia più forte e quella irrazionale sia controllata. Il rifiuto ascetico del corpo non rappresenta più la via attraverso cui arrivare al controllo delle pulsioni, ma tramite l'educazione delle energie del corpo, che diventa il compito della filosofia, queste vengono assimilate e regolate dalla razionalità. L'uomo non fugge dalla realtà, della corporeità, perché non è il corpo l'elemento da reprimere, ma è l'anima stessa che porta al suo interno il conflitto. Dal piano psichico, Platone passa poi al piano

³² *Rp.* IV 439d-e: «quello del ragionamento lo potremmo definire la facoltà razionale dell'anima (λογιστικόν); l'altro con cui si ama, si ha fame, si ha sete e si è sconvolti da molte altre passioni lo si chiamerà irrazionale e concupiscibile (ἐπιθυμητικόν), avendo relazione coi piaceri e con ciò che li soddisfa. [...] Ma l'istinto aggressivo (θυμός) col quale ci adiriamo, non dovremmo porlo come terzo?».

politico: la *polis* viene interpretata e articolata secondo lo stesso schema tripartito e pertanto la soluzione educativa sarà la stessa, affidata anche in questo caso ai filosofi. In questo modo Platone crea una connessione inscindibile tra corpo, anima e *polis*, tra vita, filosofia e politica.

Nel *Timeo*, infine, vi è l'integrazione completa tra anima e corpo³³: «L'anima viene qui *somatizzata*, nel senso di una distribuzione territoriale delle sue parti alle diverse regioni in cui si articola la struttura corporea. Il *sōma* ne risulta a sua volta *psicologizzato*: esso non è più la materia opaca e ostile in cui l'anima è sepolta, ma appunto una struttura dinamica e conflittuale, posta nel suo insieme a servizio (*hypēresia*, 44d) dell'anima»³⁴.

Nasce in questo momento l'idea di corpo in senso unitario, non più come una somma di membra o come elemento materiale origine dei mali. Esso è concepito come "organo", come un sistema creato per essere a servizio dell'anima, articolato in molteplici parti, ciascuna funzionale ai diversi movimenti dell'anima. Si completa così lo schema che fa collaborare insieme corpo e anima nella prospettiva politica, il tutto coordinato dall'educazione filosofica che ha lo scopo di creare quell'equilibrio dell'anima necessario per arrivare anche all'armonia del corpo.

La riflessione platonica, dunque, non si basa tanto sull'opposizione anima-corpo in prospettiva soteriologica come nell'orfismo, ma la rielabora avendo come obiettivo la formulazione di un impianto teoretico sul quale fondare l'educazione politica dei cittadini. La struttura psichica tripartita diviene chiave interpretativa con cui leggere la realtà della *polis* e il corpo assume una dimensione unitaria e organica in rapporto di complementarietà con l'anima e diviene immagine del corpo/*polis*.

L'exkursus proposto sulla modalità di pensare il corpo e sul rapporto che lo lega all'anima si conclude, dunque, con Platone, con il quale si può dire compiuto il

³³ *Tim.* 44 d: «I circoli divini che sono due, gli dèi, imitando la figura dell'universo che è rotonda, li legarono in un corpo sferico, quello che ora chiamiamo capo, che è cosa divinissima e domina tutto ciò che è in noi. Ad esso gli dèi concedettero anche il corpo in suo servizio (τὸ σῶμα παρέδωσαν ὑπηρεσίαν), dopo averlo composto, sapendo che esso doveva essere partecipe di tutti i movimenti, quanti ce ne fossero».

³⁴ Vegetti 1985, p. 213.

processo di elaborazione del concetto di corpo: dalle membra sparse di Omero, passando per la dottrina orfica che lo identifica come ostacolo al raggiungimento del divino, fino a Platone, che riformula la teoria dell'immortalità dell'anima in una visione più complessa che coinvolge tutti i livelli del reale.

Se con Platone si ha l'elaborazione finale del dualismo anima-corpo nei termini analizzati in precedenza in contrapposizione con l'immanentismo dei fisici ionici, con Aristotele il pensiero scientifico-filosofico antico in merito all'anima raggiunge il suo apice. Aristotele parte dal presupposto che non si debba considerare l'anima indipendentemente da corpo, ma essa è la causa del vivere e delle funzioni vitali che il corpo compie³⁵. Per il filosofo di Stagira, la realtà è data dall'unione di materia e forma e in questo prospettiva il corpo costituisce la parte materiale, mentre l'anima è la forma (*An.* 2, 1 412 b 21):

«[...] l'anima è sostanza intesa come forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ora, dato che la sostanza è atto, l'anima sarà l'atto di un corpo di questo tipo»³⁶.

L'anima è quindi parte del corpo e il corpo è lo strumento con cui vengono svolte le funzioni di cui l'anima è il principio formale. Viene meno a questo punto l'idea di un'anima immortale, perché la complementarietà dell'azione dell'anima e del corpo è essenziale alla sopravvivenza dei due principi. Aristotele assegna un carattere divino alla parte dell'anima che chiama νοῦς, cioè la funzione del pensiero, egli lo definisce «immortale ed eterno» (ἀθάνατον καὶ αἰδίον)³⁷ e quindi «divino» (θεόν)³⁸. Ne consegue una visione unitaria e organica del complesso formato dal corpo

³⁵ *An.* II 4, 415 b 14: «La ψυχή è la causa e il principio del corpo vivente».

³⁶ Τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια: τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

³⁷ *An.* III 5.

³⁸ *De generatione animalium* II 3, 736 b 28.

e dall'anima, in cui si riconosce un solo principio³⁹. Il corpo, in quanto materia, accoglie il principio formale, l'anima, che, in quanto pensiero, è divino ed eterno.

6. Il corpo spirituale nella Bibbia

Vale la pena di soffermarsi, inoltre, sulla concezione del corpo nella Bibbia. La creazione da parte di Dio dell'uomo e della donna dalla terra (*Gn* 3, 19 e 23) mostra da subito la materialità del corpo umano e la sua precarietà nel mondo. Il nome dato da Dio al primo uomo, Adamo (אָדָם, «uomo») gli ricorda la sua origine: egli è fatto di terra, אֶרֶץ. Ma l'essere plasmato «a immagine di Dio» implica che tra l'uomo e Dio vi sia una stretta relazione di cui il corpo ne rappresenta il sigillo. L'uomo vive nella sua corporeità l'esperienza del divino perché il corpo costituisce appunto il dono che Dio gli ha fatto e diventa il luogo dell'incontro con Dio. L'uomo riconoscendo il proprio corpo, riconosce l'opera creatrice di Dio; il corpo diventa anima perché tutto discende da Dio e tutto è espressione della sua bontà (*Sal* 139, 13-15):

«Sei tu che hai formato i miei reni
e mi hai tessuto nel grembo di mia madre.

Io ti rendo grazie:

hai fatto di me una meraviglia stupenda;
meravigliose sono le tue opere,
le riconosce pienamente l'anima mia.

Non ti erano nascoste le mie ossa
quando venivo formato nel segreto,
ricamato nelle profondità della terra».

L'antropologia biblica pone l'uomo al centro dell'azione creatrice divina, come manifestazione massima della sua potenza. In questa prospettiva, il corpo non rappresenta uno strumento accessorio posto a servizio della volontà umana, ma è il

³⁹ *Partibus animalium* III 4, 665 b 14: «Laddove è possibile, un solo principio è meglio di molti».

luogo privilegiato della relazione con Dio, perché è qui che l'uomo si riconosce come creatura divina. La spiritualità dell'uomo, la comunicazione che esso intrattiene con Dio, non è vissuta, quindi, separatamente dalla corporeità, ma corpo e anima sono compresi in una totalità che l'uomo vive in accordo con la Legge che Dio ha stabilito per lui. E questo è evidente anche dall'intercambiabilità dei termini ebraici che indicano l'anima e il corpo (*Sal* 84, 3):

L'anima mia (נַפְשִׁי) anela
e desidera gli atri del Signore.
Il mio cuore (לִבִּי) e la mia carne (בְּשָׂרִי)
esultano nel Dio vivente.

Diversi termini che sono usati per designare l'anima, infatti, inizialmente sono riferiti a parti del corpo (non necessariamente soltanto umano) e alle loro funzioni e successivamente assumono una valenza diversa, anche se legata a quella stessa funzione.

Nella cultura ebraica biblica si parla di *nešmah* (soffio), di *nefeš* (respiro) e di *rûah* (soffio vitale).

Nel caso di *nefeš* (נֶפֶשׁ) il significato più concreto è quello di «gola», «collo» in riferimento alla parte del corpo umano o animale⁴⁰. Da organo predisposto alla nutrizione passa a indicare anche il «bisogno» dapprima di cibo, ma poi indica il bisogno in senso generale. Il bisogno, però, quando non è più necessario, diventa un «desiderio», che può condurre l'uomo all'«avidità». Tale evoluzione o trasformazione, dunque, comporta uno slittamento semantico, da un termine concreto e che indica qualcosa di «esterno» a un termine ancora concreto ma che si riferisce a qualcosa di «interno» o di invisibile. Il senso più generale di vita o di soffio vitale si connette poi a ciò che sostiene o supporta il desiderio e il bisogno. In *Gn* 2, 7 ricorre il termine *nefeš* per indicare l'esito della creazione dell'uomo da parte di Dio; l'uomo, dopo che Dio ha infuso in lui il suo soffio, diventa «essere vivente» (נֶפֶשׁ חַיָּה), dove *nefeš* è

⁴⁰ Cfr. *Is* 5, 14 e *Sal* 107, 9.

accompagnato dal verbo «essere» per sottolineare l'azione vivificante di Dio. Infine, nei libri più tardi dell'Antico Testamento, passa a designare il sé, così che l'espressione «il mio *nefeš*» può essere tradotta con «io».

Per quanto riguarda il termine *rûah* (רוּחַ), esso fa riferimento concretamente all'aria, al vento e, nella misura in cui qualsiasi essere animato ha l'alito divino in sé, al respiro vitale. Esso indica poi, in parallelo anche con *nešmah* (נְשָׁמָה), il respiro divino, la forza vitale che egli infonde negli esseri viventi. In seguito il termine passa a indicare essenzialmente colui o colei che respira, l'individuo, in virtù di quell'energia che da Dio proviene. Infine, anche il termine *rûah*, nei libri più recenti dell'Antico Testamento, viene usato per significare la nozione di «io».

Questi due termini dimostrano come nei testi biblici sia presente la tendenza a trasformare i termini da ciò che è più concreto a ciò che è più astratto attraverso la metaforizzazione del termine concreto, che si trasforma dall'organo visibile alla sua funzione invisibile.

Per descrivere l'uomo, invece, la Scrittura utilizza tre termini aramaici che indicano l'intero essere umano. *Basâr* (בָּשָׂר) propriamente significa carne, anche quella degli animali vivi, per metonimia indica anche il corpo nella sua interezza (gr. σάρξ o σῶμα); come abbiamo visto in precedenza, *nefeš* designa l'anima, tradotto in greco con ψυχή, ma anche sangue e infine *rûah*, spirito, tradotto in greco soprattutto con πνεῦμα. In particolare, il termine *basâr* sottolinea la caducità, la debolezza dell'uomo, mentre *nefeš* la vita dell'uomo nel suo bisogno sia fisico che morale; *rûah* identifica la pienezza di vita che è dono divino, l'onnipotenza di Dio che si dispiega sulla terra. Nella Bibbia, quindi, l'uomo diventa un vivente, *nefeš*, perché riceve il *respiro vitale*, *rûah*, da Dio: l'uomo trova la sua visibilità attraverso la carne (*basâr*), è 'carne vivente'. Vi è, tuttavia, un'ulteriore parola usata per indicare una parte del corpo, לֵב, *lev*, il «cuore». Il cuore come sede del sentimento e delle emozioni⁴¹; ma è anche la

⁴¹ *Sal* 25, 17: «Allarga io mio cuore (לִבִּי) angosciato e liberami dagli affanni»; *1 Sam* 2, 1: «Il mio cuore esulta nel Signore».

«ragione», la parte razionale dell'uomo che si pone in ascolto delle parole di Dio⁴², la razionalità che segue la volontà di Dio non per cieca fede, ma per una comprensione intelligente delle parole di Dio. Il *lev* rappresenta la piena adesione dell'uomo alla volontà di Dio; lo stolto è colui che dice al suo cuore (בְּלִבּוֹ) che Dio non c'è⁴³.

Non vi è traccia, dunque, del dualismo tipico del pensiero platonico; il corpo dell'uomo è inscindibile dalla sua parte spirituale perché solo grazie alla forza vitale ricevuta di Dio egli vive. Il corpo, pertanto, è il luogo dove si compie la volontà di Dio e dove l'uomo riconosce Dio; in tal senso è sacro, cioè vincolato alla dimensione divina perché essa gli conferisce senso e valore.

È interessante leggere, a questo proposito, le parole dell'apologeta cristiano Tertulliano, il quale ripropone la visione biblica del corpo come luogo in cui si opera la salvezza dell'uomo; egli, naturalmente, si rifà all'esperienza cristiana del Dio che si è fatto uomo, che ha mandato il Cristo che con il suo supplizio della carne ha salvato l'umanità (*De resurrectione carnis VIII*):

*Caro salutis est cardo, de qua cum anima deo alligatur ipsa est quae efficit ut anima eligi possit a deo. Sed et caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecretur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit.*⁴⁴

⁴² Dt 29, 3: «Ma fino a oggi il Signore non vi ha dato una mente (לֵב) per comprendere né occhi per vedere né orecchi per udire».

⁴³ Vd. *Sal* 14, 1; la traduzione della CEI riporta «lo stolto pensa» per la formula che letteralmente in ebraico significa «lo stolto dice al proprio cuore» (אָמַר נַפְשׁוֹ בְּלִבּוֹ).

⁴⁴ «La carne è il cardine della salvezza. Infatti se l'anima diventa tutta di Dio è la carne che glielo rende possibile! La carne vien battezzata, perché l'anima venga mondata; la carne viene unta, perché l'anima sia consacrata; la carne viene segnata della croce, perché l'anima ne sia difesa; la carne viene coperta dall'imposizione delle mani, perché l'anima sia illuminata dallo Spirito; la carne si nutre del corpo e del sangue di Cristo, perché l'anima si sazi di Dio. Non saranno separate perciò nella ricompensa, dato che son state unite nelle opere».

È il corpo purificato dall'acqua del battesimo e consacrato con l'olio ad essere il vettore della comunicazione con Dio; il corpo sottratto alla confusione del male e segnato dai vincoli della ritualità si rende adatto ad accogliere Dio e a realizzare una condotta di vita seguendo dell'insegnamento delle Sacre Scritture.

La vita, nella sua corporeità, assume i tratti del sacro, da cui deriva una ferma condanna dell'omicidio⁴⁵; inoltre, è proibito consumare la carne prima di avervi tolto tutto il sangue, perché «la vita della carne è nel sangue»⁴⁶. Il sangue è vita e perciò è il mezzo attraverso cui si realizza il sacrificio, vale a dire è attraverso il sangue che l'uomo entra in contatto con Dio⁴⁷.

L'individuo, dunque, si riconosce nel proprio corpo come creatura di Dio e in quanto tale riconosce la propria appartenenza a un determinata comunità che rivendica la propria diversità rispetto alle altre. Tutte le opposizioni e le pulsioni presenti nel corpo vengono riconciliate sotto il segno della Legge divina. Il corpo è il «territorio» entro cui la religione esercita la propria autorità in virtù di quell'alleanza santa che l'uomo ha accettato di stipulare, alleanza che prevede una serie di precetti e regole, cui il corpo è sottoposto, la cui osservazione garantisce all'uomo la comunicazione con Dio.

Segno della presenza di Dio nell'uomo, sua traccia corporea, può essere considerata l'azione rituale della circoncisione⁴⁸ attraverso la quale si sancisce fin dalla nascita l'appartenenza del corpo alla sfera della sacralità. La circoncisione segna l'inizio della vita sociale e religiosa del maschio, lo inserisce di diritto nella comunità

⁴⁵ Gn 4, 11-15.

⁴⁶ Lv 17, 11: וְנִפְשׁ הַבְּשָׂר, בַּדָּם הוּא; inoltre Gn 9, 4.

⁴⁷ Lv 17, 11-14: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita. Perciò ho detto agli Israeliti: Nessuno tra voi mangerà il sangue, neppure lo straniero che dimora fra voi mangerà sangue. Se qualcuno degli Israeliti o degli stranieri che dimorano fra di loro prende alla caccia un animale o un uccello che si può mangiare, ne deve spargere il sangue e coprirlo di terra; perché la vita di ogni essere vivente è il suo sangue, in quanto è la sua vita. Perciò ho ordinato agli Israeliti: Non mangerete sangue di alcuna specie di essere vivente, perché il sangue è la vita di ogni carne; chiunque ne mangerà sarà eliminato»

⁴⁸ Erodoto (II 104) attesta l'antichità di questa pratica e ne parla a proposito degli Egiziani; dice, infatti, che questi, insieme ai Colchi e agli Etiopi, praticano la circoncisione. Egli sostiene poi che i Fenici e i Siri di Palestina abbiano appreso quest'uso dagli Egiziani.

ebraica. Segno di inclusione, la sua assenza determina, in negativo, la non appartenenza al popolo eletto. Il rito della circoncisione trova la sua origine nella Bibbia, esso è la sacra sanzione dell'alleanza tra Dio e uomo nel cui corpo permane perenne il legame con il sacro (*Gn* 17, 10-14):

«Questa è la mia alleanza che dovete osservare, alleanza tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: sia circonciso tra voi ogni maschio. Vi lascerete circoncidere la carne del vostro prepuzio e ciò sarà il *segno* (תּוֹטָם; gr. σημεῖον) dell'alleanza tra me e voi. Quando avrà otto giorni, sarà circonciso tra voi ogni maschio di generazione in generazione, sia quello nato in casa sia quello comprato con denaro da qualunque straniero che non sia della tua stirpe. Deve essere circonciso chi è nato in casa e chi viene comprato con denaro; così la mia alleanza sussisterà nella vostra carne come alleanza perenne. Il maschio non circonciso, di cui cioè non sarà stata circoncisa la carne del prepuzio, sia eliminato dal suo popolo: ha violato la mia alleanza».

Con la circoncisione di Isacco l'ottavo giorno dopo la nascita (*Gn* 21, 4)⁴⁹, prende avvio questa pratica rituale; rito di iniziazione e di passaggio che segna l'ingresso nella comunità, assume anche la funzione di riconferma, nel nuovo nato, della fedeltà del popolo a Dio. Il rito della circoncisione trova poi completezza di significato in riferimento alla nozione di purità, condizione senza la quale non può sussistere l'idea stessa di sacro. La circoncisione, dunque, rende il corpo dell'uomo sacro: da una parte lo mette in comunicazione con Dio ristabilendo l'antica alleanza; dall'altra rappresenta un rito di purificazione che inserisce il corpo nella dimensione della purità, anche da un punto di vista igienico, e quindi nella dimensione del divino.

Dio lascia un segno duraturo sul corpo dell'uomo a memoria della sua origine e della via che egli deve percorrere nel rispetto dei limiti e dell'ordine da lui imposto. È interessante notare come il termine impiegato in *Gn* 17, 11 per indicare la

⁴⁹ Nel *Levitico* (12, 3), nel capitolo dedicato alla nascita, si prescrive di circoncidere il bambino l'ottavo giorno.

circoncisione come «segno» dell'alleanza con Dio, cioè אֵת, sia impiegato anche in altri contesti per designare i prodigi divini. In Gn 9, 12 l'arcobaleno è definito il segno che Dio manda agli uomini per ricordare loro l'alleanza che hanno con lui stipulato: «Questo è il segno dell'alleanza (אֵת-הַבְּרִית), che io pongo tra me e voi e ogni essere vivente che è con voi, per tutte le generazioni future»; in altri casi sono i «segni» che indicano, durante la permanenza degli Ebrei in terra d'Egitto, la presenza di Dio e la sua potente e prodigiosa azione in quella nazione⁵⁰.

Tale digressione storico-filosofica mostra quali siano stati i passaggi che hanno portato alla concettualizzazione del corpo che lo fornisce di quel senso e valore ontologico che permette di poterlo pensare come un territorio dotato di confini, un territorio che diventa il luogo privilegiato dell'incontro con la divinità. La demarcazione di questo spazio è rappresentata dalla definizione del corpo non più come insieme di *disiecta membra*, ma come unità organizzata e ordinata secondo uno schema di valore preciso, in cui gli organi e le funzioni corrispondenti non agiscono separatamente, ma è l'uomo, con la sua volontà, che pone ordine e armonia ritrovando così la propria individualità. Delimitare significa chiudere uno spazio entro dei confini che segnano la separazione tra il disordine e l'ordine, tra ciò che è selvaggio e ciò che è civilizzato, tra natura e cultura. Nella medesima prospettiva si deve considerare la formazione del concetto di corpo: esso viene racchiuso entro dei limiti che lo strutturano come un territorio addomesticato, individuabile e unitario. Tale configurazione del corpo è operata dai sistemi religiosi, che, attraverso la categoria del sacro, gli conferiscono un nuovo statuto e un nuovo valore in virtù di questo rapporto con la dimensione sacrale. L'uomo, nella sua individualità, entra in contatto con la

⁵⁰ Nm 14, 11: «Il Signore disse a Mosè: “Fino a quando mi tratterà senza rispetto questo popolo? E fino a quando non crederanno in me, dopo tutti i segni (הַאֲתוֹת) che ho compiuto in mezzo a loro?»; Dt 4, 34: «O ha mai tentato un dio di andare a scegliersi una nazione in mezzo a un'altra con prove, segni (אֵת), prodigi e battaglie, con mano potente e braccio teso e grandi terrori, come fece per voi il Signore, vostro Dio, in Egitto, sotto i tuoi occhi?»; 7, 19: «le grandi prove che hai visto con gli occhi, i segni (הַאֲתוֹת), i prodigi, la mano potente e il braccio teso, con cui il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire. Così farà il Signore, tuo Dio, a tutti i popoli, dei quali hai timore»; 26, 8: «il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso, spargendo terrore e operando segni (אֲתוֹת) e prodigi».

dimensione sacra e il luogo di questa partecipazione è proprio il corpo. Esso, con i suoi *poroi*, con le sue vie d'ingresso e di uscita, si presenta come il veicolo di comunicazione con la divinità che l'uomo ha a disposizione. In quanto tale, però, il corpo diventa oggetto dell'interesse religioso. Fin dall'antichità le religioni, attraverso il concetto di sacro, tentano di porre sotto il proprio controllo tutto ciò che riguarda l'uomo; il corpo diviene il luogo privilegiato di questo dominio religioso e in nome di questo diventa esso stesso "sacro". Sacro in quanto appartenente al divino, ovvero da lui dipendente in senso etico e politico – l'uomo come credente fa parte di una comunità –; sacro in quanto spazio che è stato ordinato secondo un modello di senso cosmico che lo sottrae alla casualità e all'illogicità della natura; sacro come luogo della manifestazione della potenza divina, come dimora dell'anima e in quanto tale a essa legata intimamente; infine sacro perché mezzo attraverso cui il divino si esprime mediante segni e fenomeni di possessione.

III

CORPI SACRI

1. Il corpo dell'eroe

«Guerrieri, agonisti prodigiosi, veggenti e guaritori, iniziati nei sacri misteri e protettori di quel passaggio critico che porta nell'età adulta e che essi superano in modo prototipico, fondatori di città e di culti, capostipiti di famiglie, stirpi, popoli, inventori e organizzatori delle forme fondamentali della vita umana, gli eroi appaiono in una luce di sovrumana grandezza»¹. Con queste parole Brelich include nella definizione di «eroe» personaggi e figure del mito che si contraddistinguono per la loro eccezionalità. Nella sua opera, *Gli eroi greci* (1958), Brelich analizza l'eroe nei suoi molteplici aspetti, facendo propria la tesi che esso non sia un personaggio assolutamente positivo ma, scostandosi dalla concezione tradizionale che lo vuole *forte* di una forza attinta dal divino, ne evidenzia i caratteri di ambiguità, torbidi e inquietanti. A sostegno di tale tesi egli pone al centro della sua analisi il corpo dell'eroe inteso nella sua mostruosità², nel suo essere fuori da ogni misura. L'eroe è al di sopra e al di fuori della civiltà, si distingue per la sua alterità rispetto all'ordine umano; «Gli eroi [...] incarnano i diversi aspetti di ciò che è prima dell'ordine cosmico e/o oltre di esso, nello spazio e nel tempo, vale a dire le diverse fasi della dimensione caotica che, per sua essenza, è ambivalente; negativa, in quanto priva di *kosmos*, positiva, in quanto gradatamente prepara l'instaurazione del *kosmos* stesso»³.

La mostruosità dell'eroe, dunque, rappresenta la sua appartenenza a una dimensione altra, né umana, né divina; le sue vicende lo pongono in continua

¹ Brelich 1958, p. 183.

² La parola latina *monstrum* deriva dal verbo *monstrare*, “mostrare”, a sua volta connesso con il verbo *monere*, “ammonire”, nel senso di “indicare una condotta, prescrivere la via da seguire”. Il *monstrum* è allora un “consiglio”, un “avvertimento” dato dagli dèi. «Non vi era niente nella forma di *monstrum* che richiamasse questa nozione di ‘mostruoso’ se non il fatto che, nella dottrina dei presagi, un ‘mostro’ rappresentava un ‘insegnamento’, un ‘avvertimento’ divino», da Benveniste 1976, p. 479.

³ Massenzio 1986, pp. 541-42.

oscillazione tra i due poli opposti della vita civile e della vita selvaggia. Figura difficilmente de-terminabile e de-finibile in modo univoco, essa si aggira nel territorio del confine, del limite, e il suo stesso corpo, segnato dalla dismisura, lo pone oltre l'umano. Il corpo dell'eroe si presenta come spazio dell'ὄβρις, del «disconoscimento dei limiti che la concezione greca pone all'essere umano»⁴, di quella labilissima zona ove accade che il lecito diventi illecito, la misura, eccesso e la venerazione, oltraggio. La sua particolare fisicità, caratteristiche stra-ordinarie e a-normali marcano l'eroe nella sua vicenda mitica come segni indelebili della sua provenienza (o destinazione) divina ponendolo in stretta relazione e connessione con la divinità stessa; nulla di ciò che lo caratterizza è lasciato al caso, ma ogni elemento che compone la sua figura concorre a determinarne il carattere e soprattutto il destino. La morte, infine, ne segnerà l'apoteosi perché distruggerà quanto di umano ha ancora in sé e sacralizzerà il suo corpo, espressione di una potenza soprannaturale. Il corpo dell'eroe, dunque, è il luogo di una contraddizione, lo spazio entro cui ordine e disordine, natura e cultura, purezza e impurezza, mortale e divino convivono; un corpo umano che in quanto tale è soggetto al divenire, alle pulsioni, ai desideri che deviano l'eroe, sopraffatto da sentimenti di violenza e vendetta, dal retto agire, ma anche corpo attraversato da forze incoercibili di natura divina che lo portano a compiere imprese eccezionali e che lo approssimano agli dèi. Corpo come luogo di contraddizione, dunque, in cui agiscono forze umane e divine e il cui scontro porta fatalmente ad uno squilibrio morale e fisico: etica e corporeità finiscono congiunte in un'unica figura nella quale si esprime la dialettica dell'alterità.

Il corpo dell'eroe è spazio sacro in quanto mostra i segni della sua appartenenza ad una dimensione sovraumana. Marchiato fin dalla nascita da particolarità fisiche che ne segnalano l'eccezionalità e il suo speciale destino, esso diventa espressione, manifestazione di un disegno divino. Il termine greco che originariamente indica il segno della presenza del dio, in modo particolare di Zeus, ma anche il prodigio, il

⁴ Brelich 1958, p. 208.

miracolo, è τέρας⁵, parola che successivamente, sempre accompagnata da una particolare atmosfera di angoscia, indicherà ciò che è spaventoso, il mostruoso; τέρας designerà pertanto la creatura mostruosa, l'essere che non trova posto in alcuna classificazione naturalistica, in alcuna tassonomia scientifica⁶. Ed anche se ciò non autorizza una immediata identificazione dell'eroe con il mostro, sicuramente appare legittimo accostare l'originario significato di τέρας, «segno divino», alla mostruosità fisica dell'eroe, alla sua tangibile appartenenza alla dimensione del sacro.

Esemplari in questo senso le parole del vescovo di Cirro, Teodoreto (393-457) dalle quali emerge con forza la vicinanza tra eroi e mostri, sebbene egli, da apologeta cristiano, colga piuttosto in questa vicinanza un'incolmabile distanza dal divino: «Dei corpi noi sogliamo ammirare quelli che sono perfetti e non mutili e serbano integro ed esatto il numero delle membra che da principio fu loro assegnato dalla natura; quelli a cui qualche cosa manca o che qualche cosa hanno in più, siamo soliti chiamarli mostri»⁷.

⁵ Cfr. Omero, *Il. II*, 324: ἡμῖν μὲν τό δ'ἔφην ετέραζ μέγα μητίετα Ζεύς («A noi tal prodigio ha mostrato il sapientissimo Zeus»). In *Il. XI*, 28 l'arcobaleno è τέραζ ἀνθρώπων, «presagio ai mortali»; ancora da Zeus proviene in *Il. IV*, 76 ἀστέρα [...] ναύτησι τέραζ, «stella [...] presagio ai naviganti»; e Zeus in *Il. XI*, 4 manda un «segno di guerra», πολέμοιο τέραζ. Così anche in *Od. XXI*, 413-415: Ζεύς δὲ μεγάλ' ἔκτυπε σήματα φαίνων· γήθησέν τ' ἄρ' ἔπειτα πολύτλαζ δῖος Ὀδυσσεύς, ὄττιρά οἱ τέραζ ἦκε Κρόνου παῖζ ἀγκυλομήτεω («E Zeus tuonò forte per dare il segno; e godette Odisseo costante, glorioso che gli mandasse un segno il figlio di Crono pensiero complesso»). In Erodoto *IV* 28, 3 in Scizia il tuono «suscita meraviglia, poiché è ritento un prodigio», ὡς τέραζ νενόμισται, θωμάζεσθαι. Inoltre Senofonte, *Mem.* I 4, 15 gli dèi «preannunciano fatti, mandando portenti», τέρατα πέμποντες προσημαίνωσιν. «Il termine viene spesso impiegato per designare un essere, sovrumano, umano o animale, contrario per nascita alle leggi della natura, o anche per l'ambiente in cui vive o per il suo aspetto inconsueto», da Bloch 1977, p. 20.

⁶ Nell'*Inno omerico ad Apollo* di serpente si dice τέραζ ἄγριον; in Eschilo, *Pr.* 352 Tifone è δάιον τέραζ, «mostro selvaggio»; Cerbero è «mostro invincibile», ἀπρόσμαχον τέραζ, in Sofocle, *Tr.* 352; la Sfinge è οὔρειον τέραζ, «mostro montano» in Euripide, *Ph.* 806; il toro che concorre alla fine di Ippolito, nell'omonima tragedia di Euripide è ἄγριον τέραζ (1214) e δύστηνον τέραζ (1247).

⁷ *Graecarum affectionum curatio* (III 1, 1-2): Τῶν σωμάτων ἐκεῖνα θαυμάζειν εἰώθαμεν, ὅσα ἀρτιμελῆ τε καὶ ἄπρηρα, καὶ ὄν ἐξ ἀρχῆς παρὰ τῆς φύσεωζ ἔλαχεν ἀριθμὸν, σῶον ἔχει καὶ ἄρτιον· ὅσοιζ δὲ τούτων ἐνδεῖ τι ἢ πλεονάζει, ταῦτα τέρατα προσαγορεύειν εἰώθαμεν.

Posto in relazione con il divino dalla eccezionalità dei suoi difetti, il corpo dell'eroe acquista uno status di assoluta singolarità. Brelich⁸ passa in rassegna gli elementi anormali, irregolari e strani che più volte compaiono a contraddistinguere il corpo dell'eroe. Spesso si tratta di caratteri contrapposti come la statura straordinariamente alta di Achille, Oreste, Eracle, Pelope, Teseo o le membra di nano dello stesso Eracle o di Aiace Oileo. Il mostrarsi, del resto, in versioni diverse dello stesso personaggio con caratteristiche opposte non deve stupire in quanto la contraddizione è risolta dal fatto che i diversi caratteri somatici appartengono al medesimo ordine della straordinarietà.

Non mancano poi casi di teriomorfismo, di androginismo o di altre stranezze come tre file di denti presenti nella bocca di qualche personaggio, organi interni pelosi, gobbe, acefalia o policefalia. Tutti questi aspetti della fisicità eroica magistralmente e dettagliatamente descritti da Brelich evidenziano l'impossibilità di classificare gli eroi secondo delle categorie concettuali precise. Il loro corpo racconta la loro storia, i loro difetti annunciano un destino particolare, per cui, ne deriva che l'eroe deve essere studiato nella sua peculiarità fisica in relazione alla vicenda di cui è protagonista. Nell'analisi che Brelich propone dei difetti fisici degli eroi egli individua, in particolare, le gambe e gli occhi come parti che maggiormente vengono colpite da ferite, imperfezioni e irregolarità. Anzi «l'anormalità degli occhi spesso risulta come una variante dell'anormalità delle gambe; tra i due difetti fisici [...] sembra quasi delinearsi una singolare equivalenza mitica»⁹; occhi e gambe, dunque, come legati da un'associazione simbolica per nulla evidente che produce varianti di uno stesso mito¹⁰.

⁸ Brelich 1958, pp. 183-224.

⁹ Ivi, p. 198.

¹⁰ Così la storia di Licurgo, il quale, secondo la versione omerica (*Il. VI*, 139), a causa della sua insolenza ed empietà verso Dioniso, viene punito con la perdita della vista; secondo la versione di Igino (*Fab.* 132; ma anche Servio, invece, reso folle dal dio, finisce per ferirsi un piede, avendolo scambiato per un tralcio di vite. Diverse versioni esistono anche a proposito di Anchise: diventa cieco dopo aver visto la dea Afrodite secondo Servio (*Commento a Virgilio Eneide I*, 617); oppure rimane sciancato, come si evince dalla scena dell'*Eneide* in cui Enea porta in spalle il padre per salvarlo dalla distruzione di Troia (scena già presente nella tragedia di Sofocle, *Laocoonte*, fr. 373 Radt). Nella tradizione romana troviamo Orazio Coclite l'eroe guercio che salvò Roma dagli Etruschi, secondo una

Piedi e occhi, infatti, risultano connessi all'apparato genitale: da un lato il piede rinvia metaforicamente al fallo, come emerge anche dal linguaggio della commedia aristofanea¹¹ o da un'immagine della fisiognomica greca che dipinge gli uccelli zoppi come *λάγνοι*, «voluttuosi»; dall'altro la menomazione degli occhi, l'accecamento, compare spesso come punizione per i crimini di natura sessuale¹².

1.1 Edipo

È il personaggio tragico di Edipo che meglio rappresenta la sintesi dei diversi aspetti che concorrono a definire l'eroe come figura ambigua e di difficile decifrabilità. Egli, infatti, mostra entrambi i difetti fisici sopra elencati, la zoppia e la cecità: la prima procuratagli dal padre appena nato, la seconda autoinflittasi nel momento in cui scopre la verità riguardo i suoi genitori. Questi segni, simbolo della sua vicenda, lo confinano in un territorio «altro» rispetto a quello rappresentato dalla «normalità» della vita civile e sociale, essi marcano «l'eccezionalità di un destino: [sono menomazioni] del corpo ma anche un surplus di energia che avvia l'uomo che porta su di sé un segno indelebile verso una sorte speciale»¹³. Il corpo, dunque, è il luogo in cui si manifestano quei segni che denunciano l'appartenenza dell'eroe a una dimensione dis-locata, altra, in conformità al disegno stabilito dagli dèi. In questo senso il corpo dell'eroe, la sua eccezionalità, è centrale nella strutturazione stessa del mito, nel suo valore fondante della realtà. L'irregolarità di Edipo non è soltanto fisica, ma si ripercuote anche nell'aspetto etico del personaggio: come suggerisce Brelich, molti eroi del mito sono caratterizzati da una sessualità sfrenata, dalla mancanza di

versione ricevette una ferita alla gamba che lo avrebbe fatto zoppicare (Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* V, 23-25; Plutarco, *Pub.*16).

¹¹ Cfr. Aristofane, *Lys.* 416-419.

¹² Orione viene accecato da Enopione per aver tentato di fare violenza su sua figlia (Apollodoro I 4, 3-4); anche Fenice, secondo la versione euripidea del mito, viene accecato per aver sedotto la concubina di suo padre (Euripide, *Fenice* fr. 14 Jouan-Van Looy); infine i due figli di Fineo, re di Salmissedo in Tracia, accusati ingiustamente dalla matrigna di averle fatto violenza, vengono puniti con l'accecamento (Sofocle, *Fineo* fr. 704-705 Radt).

¹³ Bettini – Guidorizzi 2004, p. 111.

limiti sia in termini di quantità – si ricordano soltanto le incredibili prestazioni di Eracle¹⁴ – che di qualità – innumerevoli i casi di violenza sessuale compiuta dagli eroi. Lo stesso Edipo si macchia del più terribile dei crimini sessuali, l'incesto, e questo dopo aver ucciso il proprio padre. Allo squilibrio causato dalla zoppia corrisponde la totale confusione della sua sessualità; l'incespicare della sua andatura si configura dunque come un preannuncio del sua abnorme colpa incestuosa. Ma la zoppia non rimanda solamente a un disordine in campo sessuale, ma si collega simbolicamente anche a un potere sinistro, non fondato sulla rettitudine, ma instabile e spesso immorale, la tirannide.

Della stretta relazione tra l'incedere claudicante e la tirannia si è occupato Vernant¹⁵, il quale analizza questo binomio anche in riferimento da una parte alla stirpe dei Labdacidi (Labdaco, Laio, Edipo) e dall'altra a quella dei Cipselidi, la dinastia dei tiranni di Corinto. Dallo studio di Vernant, il quale fa propria l'analisi di Lévi-Strauss del mito di Edipo, emerge l'idea che nel mondo antico la categoria della «zoppia» accolga in sé simbolicamente anche il significato generale di «squilibrio, devianza, irregolarità». In tal senso dunque lo zoppo si presenta come una figura ambivalente e ambigua da un punto di vista morale e la sua andatura è il riflesso di un procedere non del tutto lineare anche in altri ambiti. «Tuttavia, tale differenza rispetto alla norma può anche conferire allo zoppo il privilegio di uno statuto fuori dal comune, di una qualificazione eccezionale, non più difetto, ma segno o promessa di un destino singolare, l'asimmetria delle due gambe si presenta allora sotto un altro aspetto, positivo anziché negativo; essa conferisce all'andatura normale una nuova dimensione, liberando colui che cammina dalla comune necessità di procedere dritto, entro i limiti di un'unica direzione»¹⁶. Lo studioso francese paragona l'incedere asimmetrico dello zoppo all'andatura circolare di Efesto «che gira tra i mantici»¹⁷; degli uomini

¹⁴ Secondo la versione più arcaica, riportata da Pausania (XI 27, 7) Eracle avrebbe giaciuto in una sola notte con le cinquanta figlie di Tespio; secondo la versione razionalizzata della *Biblioteca* di Apollodoro (II 4, 10), Eracle avrebbe dedicato una notte a ciascuna delle cinquanta fanciulle.

¹⁵ J.-P. Vernant, *Il tiranno zoppo: da Edipo a Periandro*, in Vernant – Vidal-Naquet 1991, pp. 31-64.

¹⁶ Ivi, p. 34.

¹⁷ *Il. XVIII*, 372: ἐλισσόμενον περὶ φύσας.

primordiali descritti da Aristofane nel *Simposio* di Platone¹⁸; degli abitanti dell'Isola del Sole¹⁹. La vicenda mitica della dinastia di Edipo e quella storica dei tiranni di Corinto mostrano come la figura del tiranno e quella dello zoppo coincidano in quanto entrambi sono i portatori di una dimensione altra che li isola rispetto alla regolarità della vita umana. Il tiranno, «troppo superiore alle leggi umane per accettare di esservi sottomesso»²⁰, si avvicina al piano divino o a quello ferino in quanto dominato da pulsioni e dal soddisfacimento di bisogni che gli impediscono di accettare regole e divieti.

1.2 Eracle

Abbiamo detto che il corpo dell'eroe è un luogo di confine, di contraddizione, territorio dove gli dèi manifestano il loro disegno con segni straordinari che conducono l'eroe stesso verso l'eccesso, l'irregolarità. Emblema della dismisura fisica ed etica, ma sempre e comunque benvenuto dagli dèi, è Eracle. Si suole definire Eracle “eroe culturale” in virtù delle sue imprese civilizzatrici di ordinamento del cosmo. Gli “eroi culturali” sono fondatori di città antichissime, inventori di pratiche o oggetti, iniziatori delle principali istituzioni umane²¹. Eracle in particolare, dalla nascita fino alla morte, si presenta come il paradigma di un'eroicità portata agli estremi, il cui culmine è rappresentato dalla sua assunzione tra gli dèi²², così come scrive Diodoro Siculo (I 2, 4):

«Si concorda, infatti, che Eracle, per tutto il tempo che egli fu tra gli uomini sopportò grandi e continui travagli pericolosi spontaneamente, per ottenere l'immortalità rendendo benefici al genere umano; tra gli

¹⁸ Platone, *Simp.* 190a: «quelli andavano roteando velocemente su quei loro otto arti» (κυβιστῶσι κύκλω [...] ταχὺ ἐφέροντο κύκλω).

¹⁹ Diodoro Siculo, *Bibl. Hist.* II 18.

²⁰ J.-P. Vernant, *Il tiranno zoppo: da Edipo a Periandro*, in Vernant – Vidal-Naquet 1991, p. 54.

²¹ Cfr. Brelich 1958, pp. 141-143.

²² Per una lettura della vicenda mitica di Eracle nella prospettiva di una “iniziazione eroica” e per il rapporto tra iniziazione e mito, vd. Scarpi 2009.

altri uomini validi, alcuni ottengono gli onori eroici, altri onori simili agli dèi, tutti sono degni di grandi lodi, dal momento che la storia rende immortali le loro virtù»²³.

Eracle si pone in una dimensione che interseca contemporaneamente il piano divino, quello umano e quello animale. Non vive all'interno del mondo civilizzato, ma occupa lo spazio marginale che la sua condizione di eroe dell'eccesso e della dismisura gli impongono²⁴. Egli trasgredisce qualsiasi limite: è un animale selvaggio che si scaglia su donne e cibo senza curarsi del rispetto delle norme che regolano i rapporti tra uomo e uomo e tra uomo e divinità. Proverbiale è la voracità con la quale egli divora ogni cosa, accostandosi così al mondo della bestialità; tutti i poeti, riferisce Ateneo, lo definiscono ἀδηφάγος, «vorace, insaziabile» e l'insaziabilità dell'eroe è dipinta dallo stesso con tinte che richiamano una scena di selvaggia ingordigia animale: «la gola risuona all'interno, la mascella strepita, batte il molare e stride il canino, sibila dalle narici e agita le orecchie. [...] Per la sua voracità ingoia anche la legna e il carbone»²⁵. All'insaziabilità della fame corrisponde anche un'insaziabilità sessuale: ancora Ateneo descrive l'eroe greco come φιλογύνης²⁶, grande amante come dimostra con le figlie di Tespio. È una sessualità che non conosce limiti, violenta

²³ Ἡρακλῆς μὲν γὰρ ὁμολογεῖται πάντα τὸν γενόμενον αὐτῷ κατ' ἀνθρώπους χρόνον ὑπομῆναι μεγάλους καὶ συνεχεῖς πόνους καὶ κινδύνους ἔκουσίως, ἵνα τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων εὐεργετήσας τύχη τῆς ἀθανασίας: τῶν δὲ ἄλλων ἀγαθῶν ἀνδρῶν οἱ μὲν ἡρωικῶν, οἱ δὲ ἰσοθέων τιμῶν ἔτυχον, πάντες δὲ μέγαλων ἐπαίνων ἠξιώθησαν, τὰς ἀρετὰς αὐτῶν τῆς ἱστορίας ἀπαθαναντιζούσης.

²⁴ Nella sua incapacità di condurre una vita all'interno della società, Eracle incarna le parole di Aristotele (*Pol.* I 2, 1253a, 25-29): «chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è bestia o dio» (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός).

²⁵ Ateneo X 411a-c: Βρέμει μὲν ὁ φάρυγ ξένδοθ', ἀραβεῖ δ' ἀγνάθος, ψοφεῖ δ' ὁ γομφίος, τέτριγε δ' ὁ κυνόδων, σίζει δὲ ταῖς ρίνεσσι, κινεῖ δ' οὐάτα [...]. Ὑπὸ δὲ εὐφημίας κατέπινε καὶ τὰ κᾶλα καὶ τοὺς ἄνθρακας.

Per la πολυφαγία di Eracle vd. anche Ateneo 412a e Pausania V 5,4.

²⁶ Ateneo XIII 556e: Ὁ δὲ Ἡρακλῆς πλείστας δόξας ἐσχηκέναι γυναικας (ἦν γὰρ φιλογύνης) ἀνὰ μέρος αὐτὰς εἶχεν («Eracle, rinomato per aver avuto molte donne – infatti era un amante delle donne – ebbe i loro favori una dopo l'altra»).

e che si rivolge contro tutte le donne, anche quelle immortali, portandolo a compiere atti incestuosi e esecrabili. L'eccesso e la dismisura, quindi, caratterizzano l'eroe in ogni suo aspetto, nella corporeità quanto nel comportamento. Ma gli eroi sono tali perché sono i benefattori dell'umanità – come afferma Diodoro Siculo τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων εὐεργετήσας –, perché perseguono e combattono i tracotanti e gli empi²⁷: si trovano quindi a essere, e in ciò consiste la loro ambiguità, difensori di quei limiti che continuamente non rispettano, diventano essi stessi il limite grazie al quale si definisce la «normalità» dei comuni mortali.

L'ambiguità di Eracle appare anche sul piano letterario; e tutti gli aspetti descrittivi che caratterizzano l'eroe possono essere letti non solo come espressione di una sovrabbondanza esasperata che lo porta a compiere atti riprovevoli, ma anche come manifestazione di un'esagerazione grottesca che implica così una sua interpretazione in chiave comica. Di Eracle sono stati messi in evidenza più volte sia i tratti positivi sia quelli negativi che lo caratterizzano e che contribuiscono a rendere polivalente la sua figura in ambito letterario. Eracle è un eroe tragicomico, la sua sfrenatezza può avere risvolti ambivalenti, e la sua prestanza può diventare bersaglio di battute e scene farsesche; in più di una commedia Aristofane, ad esempio, utilizza la celebre ghiottoneria dell'eroe²⁸. Il corpo di Eracle, dunque, gioca un ruolo fondamentale non solo nella sua vicenda, ma anche nella sua caratterizzazione come personaggio nell'ambito dell'intero immaginario letterario greco.

Un altro aspetto centrale nella vicenda mitica di Eracle, in ordine all'articolazione del rapporto tra eroe e corpo, è rappresentata dalla morte. La morte, infatti, si configura come momento determinante, perché segna il passaggio dell'eroe dal mondo degli uomini a quello degli dèi. Eracle è un eroe-dio, l'unico al quale si attribuiscono sia i culti destinati agli dèi che quelli destinati agli eroi, come racconta Erodoto (II 44, 5): «Dunque, i risultati delle ricerche mostrano chiaramente che Eracle

²⁷ Cfr. Pausania XI 27, 7: ὁ Ἡρακλῆς [...] τιμωρούμενός τε ἄλλους ὑβρίζοντας καὶ μάλιστα ὄσοι θεῶν ἀσεβεῖς ἦσαν («Eracle [...] che puniva i tracotanti e soprattutto quanti erano empi verso gli dèi»).

²⁸ Vd. Aristofane, *Ran.* 571; *Av.* 1604; *Ves.* 60.

è un dio antico. E mi sembra che facciano benissimo quei Greci che hanno eretto doppi santuari di Eracle: a uno sacrificano come a un immortale (θύουσι) con l'appellativo di Olimpio, all'altro rendono onori funebri come a un eroe (ἐναγίζουσι)». La morte, avvertita come minaccia, trasforma il corpo degli eroi in σῶμα, corpo senza vigore e forza, muta l'eroe da soggetto attivo a oggetto inerte, esprime il venir meno dell'ἀριστεία, del κλέος, della bellezza di un corpo forte e agile. E per questo l'eroe cerca, brama l'immortalità; generalmente si tratta di una «immortalità “sociale”, data dalla preservazione nella memoria collettiva del nome, della fama e delle gesta di un individuo celebrato non in quanto perennemente vivo, ma come morto glorioso»²⁹. Ma Eracle è un eroe diverso da tutti gli altri, l'unico destinato a diventare dio in quanto «perfettamente eroe»³⁰; prototipo della figura eroica, egli, benché dio, non perde il suo valore permanente di eroe, anzi viene venerato come dio perché forma perfetta dell'eroe.

1.3 Immortalità di Eracle

L'immortalità rappresenta l'apoteosi della vita di Eracle, il punto culminante di una storia segnata fino alla fine dalla presenza del divino. Egli è tra i pochi a cui è concesso il privilegio di raggiungere gli Immortali sull'Olimpo, glorificando per sempre la propria persona³¹. Esistono diverse versioni della morte di Eracle, causata dalla gelosia della moglie Deianira che, credendo di aver intriso la tunica dello sposo con un filtro d'amore, gli provoca invece atroci sofferenze. Per porre fine a questa agonia, Eracle si fa portare sul monte Eta, dove si fa preparare una pira. Sofocle nelle *Trachinie* mette in scena il dialogo tra Eracle e il figlio, al quale l'eroe chiede di dar fuoco al suo corpo affinché le sue sofferenze abbiano fine (vv. 1191-1258). Apollodoro (II 7, 7) racconta che «mentre la pira ardeva, una nuvola si sia posta sotto

²⁹ Vernant 1998, p. 270.

³⁰ Brelich 1958, p. 288.

³¹ Cfr, Virgilio, *En.* VI, 129-31: *Pauci, quos aequus amavit / Iuppiter, aut ardens evexit ad aethera virtus / dis geniti potuere* («Pochi che Giove propizio / amò o che un'ardente virtù innalzò su l'Olimpo / prole di Numi, vi riuscirono»).

il corpo di Eracle e, tra i rombi di tuono, lo abbia trasportato in cielo», scena parzialmente ravvisabile nei versi del *Filottete* di Sofocle (726-28), «dove l'eroe cinto di bronzo andò / fra i numi tutti, chiaro tra folgori / sui gioghi dell'Eta». Eracle giunge in cielo, dove «ricevette l'immortalità (τυχὼν ἀθανασίας)» e sposa Ebe, personificazione della giovinezza, tanto cara agli eroi.

Già Esiodo collocava Eracle sull'Olimpo (*Theog.* 950-55), compagno di Ebe, definendolo ὄλβιος (beato), ἀπήμαντος (illeso) e ἀγήραος (non vecchio). Altrove, in un frammento attribuito sempre a Esiodo (fr. 25, 26-31 West), Eracle è θεός (v. 26), ἀθάνατος καὶ ἄγηρος. Pindaro, invece, non menziona il rogo che avrebbe bruciato il corpo dell'eroe, ma gli riserva comunque un posto nell'Olimpo tra gli Immortali³². La funzione positiva del fuoco, come mezzo di apoteosi dell'eroe, appare in un idillio di Teocrito (XXIV, 82-83):

«La sorte ha concesso a colui che ha compiuto le dodici fatiche di dimorare nel regno di Zeus, ma il fuoco Trachinio avrà tutto l'elemento mortale».³³

Da questi due versi di Teocrito emerge l'idea che «Le bûcher a plutôt la fonction de retenir la partie humaine et mortelle du héros qui possède aussi un “moi” d'origine céleste. C'est ce dernier élément que le feu libère»³⁴. Il fuoco rappresenta il mezzo attraverso cui ottenere l'immortalità; esso si configura come strumento di purificazione³⁵ che elimina tutti gli elementi mortali ereditati da uno o da entrambi i genitori umani. Il ruolo del fuoco come purificatore delle parti mortali dell'uomo viene ripreso soprattutto dagli autori latini, i quali lo caricano di uno spessore teorico più manifesto, anche in connessione con le correnti di pensiero che si stanno diffondendo nel mondo ellenistico-romano, in cui al fuoco era associata una funzione purificatrice

³² Cfr. *Nem.* 1, 70; 10, 17-18; *Isth.* 4, 59-65.

³³ δώδεκα οἱ τελέσαντι πεπρωμένον ἐν Διὸς οἴκεϊν
μόχθους, θνητὰ δὲ πάντα πυρὰ Τραχίνιος ἐξεί.

³⁴ Edsman 1949, p. 235.

³⁵ Si potrebbe proporre una suggestione etimologica che collegherebbe al termine greco πυρ- l'aggettivo «puro» con tutti i suoi derivati.

in relazione alla liberazione dell'anima dal corpo³⁶. Il primo è Ovidio, il quale nelle *Metamorfosi* descrive gli ultimi istanti di vita mortale di Eracle, vissuti con calma serenità dall'eroe (IX, 237-41):

*haud alio vultu, quam si conviva iaceres
inter plena meri redimitus pocula sertis.
Iamque valens et in omne latus diffusa sonabat
securosque artus contemptoremque petebat
flamma suum.*³⁷

In quel momento Zeus annuncia al consiglio degli dèi che Eracle, sconfiggendo il fuoco che consumerà la sua parte mortale, diventerà un loro pari (IX, 250-56):

*Omnia qui vicit, vincet, quos cernitis, ignes
nec nisi materna Vulcanum parte potentem
sentiet: aeternum est a me quod traxit et expers
atque immune necis nullaque domabile flamma.
Idque ego defunctum terra caelestibus oris
accipiam, cunctisque meum laetabile factum
dis fore confido.*³⁸

La trasformazione dell'eroe è compiuta, quello che il lui era mortale viene distrutto dal fuoco; il suo corpo acquista una nuova essenza, non più corruttibile dalla vecchiaia (XI, 262-72):

³⁶ Scarpi 1992, pp. 62-97 e 115-25.

³⁷ «Con volto non diverso che fossi adagiato a un banchetto tra coppe di vino colme, inghirlandato di fiori. E già vigorosa, divampando da ogni parte, la fiamma rombava e saliva verso le membra di Eracle che, placido, la attendeva senza paura».

³⁸ «Colui che tutto ha vinto vincerà i fuochi che vedete, e non sentirà la potenza di Vulcano che per la parte tratta dalla madre. Ciò che egli ha tratto da me, è eterno e immune e non conosce morte e non c'è fiamma che possa distruggerlo. Questa parte, come avrà ultimato la sua vicenda terrena, io la accoglierò nelle regioni del cielo, e confido che la mia decisione farà piacere agli dèi tutti».

*Interea quodcumque fuit populabile flammae
mulciber abstulerat, nec cognoscenda remansit
Herculis effigies; nec quicquam ab imagine ductum
matris habet, tantumque Iovis vestigia servat.
Utque novus serpens posita cum pelle senecta
luxuriare solet squamaque nitere recenti,
sic, ubi mortales Tirynthius exuit artus,
parte sui meliore viget maiorque videri
coepit et augusta fieri gravitate verendus.
Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum
quadriiugo curru radiantibus intulit astris.³⁹*

L'altra rappresentazione latina dell'assunzione di Eracle tra gli dèi è quella di Seneca, l'*Hercules Oetanus*, dove sono presenti elementi analoghi a quelli del racconto di Ovidio, come l'estrema tranquillità con cui l'eroe affronta l'ultima prova (vv. 1703-4); egli si rivolge direttamente al padre, che gli apre le porte del cielo (vv. 1706-15). Quello di Eracle è un destino di gloria e di splendore eterno (vv. 1940-43). La tragedia prosegue con la distinzione delle parti mortali e immortali del corpo di Eracle ed emerge il ruolo del fuoco nell'apoteosi dell'eroe (vv. 1965-71):

*manes semel
umbrasque vidi; quicquid in nobis tui
mortale fuerat, ignis evictus tulit:
paterna caelo, pars data est flammis tua.*

³⁹ «Intanto, tutto ciò che era devastabile dalla fiamma, Vulcano lo aveva distrutto. Rimase l'immagine di Ercole, ma irriconoscibile, senza più nulla di quel che poteva aver preso dalla madre; serbava unicamente l'impronta di Giove. E come il serpente, deposta con la pelle la vecchiaia, rimbaldanzito torna tutto nuovo e smagliante di fresche squame, così l'eroe di Tirinto, spogliato del corpo mortale, rifiorì con la parte migliore del suo essere, e cominciò a sembrare più grande, e ad assumere un'aria maestosa e solenne, un aspetto venerando. Il padre onnipotente, avvolto in una nuova cava, lo rapì e con un cocchio tirato da quattro cavalli lo portò tra gli astri radiosi».

*proinde planctus pone, quos nato paret
genetrix inerti; luctus in turpes eat:
virtus in astra tendit, in mortem timor.*⁴⁰

Infine Luciano che fa proprio il *topos* tipicamente greco della filosofia come unico strumento in grado di affrancare l'uomo da una concezione falsata della felicità e propone un paragone tra il filosofo e Eracle: entrambi si sono spogliati dei beni effimeri e inutili del mondo e hanno raggiunto la vera virtù e l'autentica felicità (*Hermotimus* 7):

«Licino - Deh, per gli Dei, raccontamene qualche cosa. Come è fatta la felicità di lassù? vi è ricchezza, vi è gloria, vi è piaceri ineffabili?

Ermotimo - Taci, o amico; niente di questo ha che fare con la vita della virtù.

Licino - E se non questi, quali beni egli dice che avrà colui che giunge al fine di tanti studi ?

Ermotimo - La sapienza, la costanza, il bello, il giusto, la conoscenza di tutte le cose e del come esse stanno: le ricchezze poi, gli onori, i piaceri, e quanti altri sono i beni del corpo, tutti lasciarli giù, e spogliandosene salire come Ercole che si bruciò sull'Età, e farsi Dio. E siccome quegli, deposto quanto di umano ebbe da sua madre, e portando pura ed intatta la parte divina, volò tra gli Dei bene affinato dal fuoco; così coloro che dalla filosofia, come da un fuoco, sono purificati e spogliati di tutti questi che paiono beni mirabili agli sciocchi, giunti sulla cima, diventano felici, e neppure ricordano di

⁴⁰ «una volta per tutte ho visto le anime e le ombre dei morti; quello che in me e in te era mortale, la fiamma vinta vinti ha portato via: la parte di mio padre è stata consegnata al cielo, la tua parte alle fiamme. Calma poi i lamenti, che una madre dà a un figlio senza valore; il lutto avanzi tre gli ignobili: il valore tende alle stelle, la paura alla morte».

ricchezze, di gloria, di piaceri, anzi ridono di chi crede tali cose trovarsi lassù».⁴¹

Il fuoco, dunque, nella vicenda di Eracle è strumento di morte, ma anche mezzo attraverso il quale l'eroe raggiunge l'immortalità. La morte di Eracle si configura pertanto come accesso al divino, momento in cui il suo corpo subisce una trasformazione, una sorta di sublimazione che da entità concreta e materiale lo rende etereo, impalpabile, assurgendo così alla dimensione del soprannaturale: «Le feu doit consumer le corps et la consommation complète du corps est une condition de son élévation dans le ciel. Le feu a la fonction de dépouiller Héraclès des éléments mortels qu'il tenait de sa mère»⁴². Questo processo tramite cremazione assicura al corpo di Eracle l'integrità necessaria perché il suo vigore non si perda e lo protegge dalla decomposizione e dalla corruzione del tempo. L'immortalità è prerogativa degli dèi e se qualcuno tra gli uomini riesce a ottenerla è grazie al fatto che sono gli dèi a concedergliela. L'ἀπαθανατισμός, dunque, è la trasformazione dell'uomo in dio; una trasformazione operata dalla divinità, dono del dio, che solo in alcuni casi giunge a compimento. La morte per l'uomo è infatti ineludibile e inevitabile anticipata dalla debolezza e dalla inutilità della vecchiaia. Eracle è il solo che riesce a sottrarsi a tale destino; figlio di Zeus è uomo stra-ordinario. E solo gli uomini segnati fin dalla nascita dall'eccezionalità, dalla straordinarietà, possono aspirare a un diverso destino.

⁴¹ (ΛΥΚΙΝΟΣ) Ἔλεγε δὲ πρὸς θεῶν ποῖα τὰ περὶ αὐτῶν ἢ τίνα τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι τὴν ἐκεῖ; ἢ που τινὰ πλοῦτον καὶ δόξαν καὶ ἡδονὰς ἀνυπερβλήτους; (ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ) Εὐφήμει, ὦ ἑταῖρε. οὐδὲν γὰρ ἐστὶ ταῦτα πρὸς τὸν ἐν τῇ ἀρετῇ βίον. (ΛΥΚΙΝΟΣ) Ἄλλὰ τίνα φησὶ τὰ γαθὰ εἶ μὴ ταῦτα ἔξιν πρὸς τὸ τέλος τῆς ἀσκήσεως ἐλθόντας; (ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ) Σοφίαν καὶ ἀνδρείαν καὶ τὸ καλὸν αὐτὸ καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ πάντα ἐπίστασθαι βεβαίως πεπεισμένον ἢ ἕκαστα ἔχει. πλοῦτους δὲ καὶ δόξας καὶ ἡδονὰς καὶ ὅσα τοῦ σώματος ταῦτα πάντα κάτω ἀφεῖκεν καὶ ἀποδυσάμενος ἀνέρχεται, ὥσπερ φασὶ τὸν Ἡρακλέα ἐν τῇ Οἴτῃ κατακαυθέντα θεὸν γενέσθαι· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἀποβαλὼν ὅποσον ἀνθρώπειον εἶχε παρὰ τῆς μητρὸς καὶ καθαρὸν τε καὶ ἀκήρατον φέρων τὸ θεῖον ἀνέπατο ἐς τοὺς θεοὺς διευκρινηθὲν ὑπὸ τοῦ πυρός, καὶ οὗτοι δὴ ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ ὑπὸ τινος πυρός ἅπαντα ταῦτα περιαιρεθέντες ἀ τοῖς ἄλλοις θαυμαστὰ εἶναι δοκεῖ οὐκ ὀρθῶς δοξάζουσιν, ἀνελθόντες ἐπὶ τὸ ἄκρον εὐδαιμονοῦσι πλοῦτου καὶ δόξης καὶ ἡδονῶν ἀλλ' οὐδὲ μεμνημένοι ἔτι, καταγελῶντες δὲ τῶν οἰομένων ταῦτα εἶναι.

⁴² Van Liefferinge 2000, p. 106.

1.4 ἀπαθανατισμός e fuoco

Nelle storie di dèi e di eroi vi sono altri tentativi messi in atto dalla divinità di rendere immortale un uomo, ma resi vani dalla natura curiosa e malfidente degli uomini. Un primo caso, ad esempio, è quello di Demofonte, la cui vicenda è narrata nell'*Inno omerico a Demetra*, risalente alla fine del VII secolo. Questo mito è legato all'istituzione dei Misteri di Eleusi, di cui Demofonte è il «primo iniziato», e rappresenta il momento in cui Demetra si rivela agli uomini come dispensatrice dei doni della cerealicoltura e a lei vengono dedicati i sacri riti (vv. 273-74). Demofonte è il figlio del re di Eleusi Celeo e di Metanira, che accoglie nella sua reggia la dea Demetra e le affida il compito di prendersi cura del loro unico figlio maschio, ὀψίγονος, «nato tardi». Demetra accetta il ruolo di nutrice e riserva a Demofonte un trattamento speciale (*hym. h. Cer.* 233-41):

«Così ella lo splendido figlio del saggio Celeo,
Demofonte, che Metanira dalla bella cintura aveva generato,
allevava nel palazzo; ed egli cresceva simile a un essere divino
[(δαίμονι ἴσος),
senza prendere cibo, senza poppare. Demetra
lo ungeva d'ambrosia come il figlio di un dio (ὥς εἰ θεοῦ
[ἐκγεγαῶτα),
dolcemente soffiando (καταπνέουσα) su di lui e stringendolo al
[seno.
Di notte, lo celava nella vampa del fuoco (κρύπτεσκε πυρὸς μένει),
[come un tizzone,
nascondendosi ai genitori: per essi era grande meraviglia
come egli cresceva precoce, e somigliava nell'aspetto agli dèi (θεοῖσι
[δὲ ἄντα ἐώκει)».

Demetra compie una vera e propria trasformazione sul corpo di Demofonte, per renderlo ἀγήρων τ' ἀθάνατον, «immune da vecchiezza e immortale» (v. 242); tale processo prevede tre diverse azioni: il soffio divino («dolcemente soffiando»), l'unzione («lo ungeva d'ambrosia») e il nascondimento del bambino nel fuoco («lo celava nella vampa del fuoco»). L'ambrosia, in particolare, per le sue virtù legate all'immortalità e al mondo divino, trova un impiego anche altrove, come per esempio in un frammento di Esiodo, dove Artemide, dopo aver salvato Ifigenia, destinata al sacrificio, ne unge il corpo con l'ambrosia al fine di divinizzarla (fr. 232 Merkelbach-West):

«(Ma era) un simulacro: la cacciatrice saettante la salvò subito e di
[amabile ambrosia
la ricoprì completamente, perché la sua pelle rimanesse immutabile,
e la rese in eterno immortale e sempre giovane.
E le tribù degli uomini sulla terra la chiamano ora
Artemis Enodia, compagna dell'inclita saettatrice»⁴³.

L'ambrosia, dunque, produce una trasformazione sostanziale del corpo umano, conferendogli un nuovo status essenzialmente divino. «L'onction, une pratique en usage dans d'autres civilisations et notamment dans le rituel d'investiture pharaonique, fonctionne à la manière d'une transfusion. Etant entendue la consubstantialité de l'ichôr e de l'ambrosie, c'est un "sang" divin qu'on entend, par voie percutanée. Faire couler dans les veines de l'enfant»⁴⁴. Mentre l'ambrosia agisce sul piano fisico, il soffio della dea appare come un'operazione metafisica con la quale Demetra infonde

⁴³ εἶδω[λον· ἀντήν δ' ἐλαφροβό]λος ἰοχέαιρα
ῥεῖα μάλ' ἐξεσά[ωσε, καὶ ἀμβροσίην [ἐρ]ατε[ινὴν
στάξε κατὰ κρη[θ]εν, ἵνα οἱ χ]ρῶς [ἔ]μπε[δο]ς] εἴη,
θῆκεν δ' ἀθάνατο[ν καὶ ἀγήρ]αον ἧμα[τα πάντα.
τὴν δὴ νῦν καλέου[σιν ἐπὶ χ]θονὶ φῦλ' ἀν[θρώπων
Ἄρτεμιν εἰνοδί[ην, πρόπολον κλυ]τοῦ ἰ[ο]χ[ε]αίρης

⁴⁴ Halm-Tisserant 1993, p. 52.

lo spirito divino che produce un cambiamento dall'interno, elevando Demofonte da uomo a dio.

Un procedimento analogo lo si ritrova per l'eroe Achille; la madre Teti, infatti, cerca di distruggere quello che di mortale gli proviene dal padre Peleo rendendolo così immortale. Il racconto è riportato da Apollonio di Rodi (*Arg. IV*, 869-72):

«ella distruggeva le carni mortali sempre nel cuore
della notte con la fiamma del fuoco; di giorno, invece,
ungeva d'ambrosia il corpo delicato, per renderlo
immortale e per tenere lontano dal corpo l'odiosa vecchiaia»⁴⁵.

Sia Apollodoro che Apollonio Rodio distinguono chiaramente due fasi: l'una diurna – l'unzione con l'ambrosia –, e l'altra notturna – il celamento del corpo del bambino nel fuoco. Achille, come Demofonte, necessita di un'operazione che lo liberi della sua parte corruttibile; non possono coesistere nel medesimo individuo l'elemento divino e l'elemento mortale, uno dei due deve essere eliminato.

Anche Plutarco riferisce un episodio legato alla dea Iside che ripropone alcuni degli aspetti appena descritti nei miti di Demofonte e di Achille. Iside, infatti, avrebbe compiuto un rito per rendere immortale il figlio della regina di Byblo, una volta che ebbe ricevuto il ruolo di nutrice del bambino (*de Is.* 357c):

«Iside allevava il bambino dandogli da succhiare la punta del dito al posto del seno; e una notte bruciò la parte mortale del suo corpo»⁴⁶.

⁴⁵ ἡ μὲν γὰρ βροτέας αἰεὶ περὶ σάρκας ἔδαιεν
νύκτα διὰ μέσσην φλογμῶ πυρός· ἤματα δ' αὖτε
ἀμβροσίη χρίεσκε τέρεν δέμας, ὄφρα πέλοιτο
ἀθάνατος, καὶ οἱ στυγερὸν χροῖ γῆρας ἀλάλκοι.

⁴⁶ Τρέφειν δὲ τὴν Ἴσιν ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσαν, νύκτωρ δὲ περικαίειν τὰ θνητὰ τοῦ σώματος·

Manca qui l'unzione con l'ambrosia, ma sono presenti altri elementi fondamentali del processo dell'ὄπαθοναπισμός, come il contatto fisico con la dea – come nell'*Inno omerico a Demetra* (v. 238) –, ma soprattutto la funzione purificatrice del fuoco. In tutti e tre gli episodi, poi, si assiste all'intervento del genitore mortale che interrompe il rito divino e rende vana l'operazione tentata dalla divinità e tenuta nascosto fino a quel momento. Nell'*Inno omerico* è la madre Metanira che, sospettosa nei confronti della divinità nutrice, decide di spiarla durante la notte e, colta da turbamento per ciò che vede, grida (vv. 248-9):

«Figlio mio, Demofonte, la straniera in una grande fiamma
ti fa scomparire, e a me lascia pianto e affanno doloroso».

Demetra, adirata per l'interruzione posa il bambino a terra e lo riconsegna al suo destino mortale (vv. 260-62):

«immortale, certo, e immune da vecchiezza per sempre
Io avrei reso tuo figlio, e gli avrei concesso un privilegio imperituro:
ma ora non potrà più sfuggire al destino di morte».

Così anche nel racconto plutarco dove l'interruzione è causata sempre dalla madre che «vedendo il neonato avvolto dalle fiamme, prese a gridare e lo privò dell'immortalità». È invece il padre Peleo a interrompere l'operazione che sta compiendo Teti per consegnare all'immortalità Achille, rendendo così l'intervento della dea sull'eroe parziale ed imperfetto. A proposito delle conseguenze su Demofonte dell'azione materna, diverse sono le versioni; l'*Inno omerico* racconta che il bambino viene deposto a terra da Demetra, riprendendo contatto con quell'elemento che lo attenderà nel momento della morte. Secondo la versione orfica (*Papiro di Berlino* 44) e quella della *Biblioteca* di Apollodoro, invece, Demofonte muore, lasciato cadere nelle fiamme dalla dea. A prescindere da queste varianti, «la sua esposizione alla fiamme del focolare implica una trasformazione, una “cottura” che lo modifica in

membro della cultura umana; nello stesso tempo la morte, ineludibile, appare come una scelta scambiata con una serie di privilegi legati alla pratica rituale e perciò stesso sottratta alla natura e inserita nella cultura»⁴⁷.

Il corpo dell'uomo è per sua natura limitato nello spazio e nel tempo; per essere assunto nel mondo degli dèi deve mutare le sue fattezze mortali e subire una trasformazione radicale che lo renda per quanto possibile simile al corpo luminoso e perfetto delle divinità⁴⁸. La presenza del fuoco appare quindi, con questa finalità, atta a cancellare quella parte corruttibile e materiale del corpo dell'uomo, per la quale egli si distingue dalla dimensione divina, per diffondere in esso la sostanza divina stessa, simile al fuoco per il suo splendore, per la sua energia, per la sua impalpabile potenza. Solo alcuni uomini, quelli che si sono distinti per la loro forza e per la loro straordinarietà, gli eroi appunto, segnati fin dalla nascita da una destino non comune, sono i destinatari privilegiati di questo processo – o per lo meno – dal tentativo di divinizzazione del corpo. Il fuoco dunque rappresenta il mezzo attraverso cui il corpo perde e nel contempo acquisisce qualcosa, passa dalla dimensione naturale e umana della morte a quella divina e straordinaria dell'immortalità. Il corpo dell'eroe si trasforma nel luogo dove umano e divino si incontrano, convivono per quanto possibile e combattono. In tal senso Eracle, ancora una volta, incarna il modello di questo incontro/scontro tra mortale e immortale che nel suo corpo si manifesta: la sua forza e il suo coraggio sono espressione di quell'inesauribile energia che dal divino gli deriva, così come la sua voracità e i suoi eccessi sono l'exasperazione della debolezza umana, più vicina all'animale che al dio.

⁴⁷ Scarpi 2002a, p. 454.

⁴⁸ Cfr. Vernant 2000a, p. 13: «gli dèi posseggono allo stato puro e senza limitazione alcuna tutto ciò che racchiude in sé di positivo il corpo umano – vitalità, energia, potere, splendore. Per concepire il corpo divino nella sua pienezza e nella sua continuità, è necessario quindi eliminare dal corpo degli uomini tutti i tratti legati alla sua natura mortale, che ne denunciano il carattere transitorio, precario, incompiuto».

1.5 Misteriose scomparse

Già abbiamo presentato la storia di Edipo come emblematica dell'intreccio tra il piano umano e quello divino. Anch'egli nel corso della sua vicenda mitica, conosce i diversi livelli dell'esistere, dalla magnificenza del potere regale all'ignominia dell'esilio. Nell'alternarsi della sorte, egli ricopre sempre un ruolo particolare; la sua zoppia, come già avevamo posto in rilievo sopra, lo pone al di fuori della normalità umana, a metà strada tra il bestiale e il divino. Il suo incedere discorda dal ritmo umano, è il riflesso di una inconsapevole moralità distorta e malata che lo porta verso la rovina. Quella zoppia, però, è anche il segno della sua appartenenza a un mondo altro, una realtà superiore di cui è l'incarnazione. Culmine di questo rapporto speciale di Edipo con il divino è la sua morte. Come spiega Brelich⁴⁹, gli eroi certo muoiono, ma non nel senso usuale dell'atto; diverse sono le modalità con cui essi lasciano il mondo degli uomini: molti subiscono una morte violenta per mano altrui, altri vengono trasferiti sulle Isole dei Beati o sull'Olimpo, alcuni vengono inghiottiti ancora vivi dalla terra, infine altri scompaiono misteriosamente. Anche la morte di Edipo si può classificare come un evento del tutto eccezionale; egli, come narra Sofocle nell'*Edipo a Colono*, abbandona il mondo dei vivi senza lasciare traccia alcuna, senza permettere alle figlie di piangere su un corpo, così nel resoconto del messaggero (vv. 1604-9; 1621-28; 1638-66):

«Quando ebbe la gioia di aver tutto compiuto, e ogni sua volontà era stata appagata, allora tuono Zeus sotterraneo. Sbigottirono le ragazze e abbracciate le ginocchia del padre non cessavano di battersi il petto e di lanciare gemiti acuti, ininterrotti. [...] Quando poi ebbero sedato i lamenti né più si udiva alcuna voce, ma regnava un silenzio assoluto, si levò verso di lui – alta e improvvisa – la luce di qualcuno (φθέγμα δ' ἑξάϊφνης τινὸς θώσζεν αὐτὸν). È il dio che in più modi, e insistentemente, lo chiama: “Su, Edipo, perché tardiamo a muoverci?

⁴⁹ Brelich 1958, pp. 76-83.

Da troppo tempo ti fai aspettare”. [...] E fatto questo, subito Edipo toccò le figlie con le mani cieche e disse: “Figlie mie, dovete fare uno sforzo di nobiltà e allontanarvi di qui, senza pretendere di vedere o di ascoltare ciò che a voi è interdetto. Coraggio, andate subito: resti soltanto Teseo, che ha diritto a rimanere e ad assistere agli eventi”. Tutti udimmo le sue parole e tutti facemmo scorta alle ragazze versando lacrime copiose; ma dopo esserci allontanati, ben presto ci voltammo e scoprimmo che lui non c’era più, in nessun luogo (τὸν ἄνδρα τὸν μὲν οὐδαμοῦ παρόντ’ ἔτι), mentre il nostro sovrano, rimasto solo, teneva la mano davanti alla fronte per proteggersi la vista, come avesse assistito a qualcosa di spaventoso, di intollerabile allo sguardo (ὥς δεινοῦ τινος φόβου φανέντος οὐδ’ ἀνασχετοῦ βλέπειν). Di lì a poco, invece, lo vediamo prostrarsi a invocare in una medesima preghiera la Terra e l’Olimpo. Padre degli dei, di quale morte sia scomparso nessuno può dire, salvo Teseo. Non la fiammante folgore divina lo ha rapito, né un turbine sollevatosi dal mare in quell’istante, ma un inviato dagli dèi; o forse la base stessa della terra, la sede oscura dei morti, si è squarciata a lui propizia. Se n’è andato senza eco di singhiozzi, senza spasimi di malattia, in un prodigio unico al mondo (τις βροτῶν θαυμαστός). Se poi qualcuno crede che sono uscito di senno, non mi curo del consenso di chi mi considera pazzo».

Così Edipo scompare, svanisce nel nulla senza che nessuno sappia, a parte Teseo, qual è la sua fine. Edipo porta con sé anche dopo la morte quel corpo deforme, anormale, quel corpo che era stato segnato dalla straordinarietà fin dalla sua comparsa nel mondo. Per far fronte a quella carenza fisica Edipo aveva sviluppato una capacità intellettuale superiore che gli aveva permesso di risolvere l’enigma della sfinge, ma che nulla poteva di fronte agli ineludibili disegni divini. Quel corpo però non può subire la stessa sorte che tocca ai corpi dei comuni mortali, le conseguenze materiali della morte

non possono colpire quel corpo marchiato dalla divinità; la sua misteriosa scomparsa è essenziale affinché venga consacrato e trasferito nella dimensione del divino.

Non solo Edipo ma anche altri eroi svaniscono nel nulla, avvolgendo la propria figura in una definitiva aura di sacralità. È il caso di Aristeo, il quale, secondo il racconto di Diodoro Siculo, sarebbe «diventato invisibile» nei dintorni del monte Emo, in Tracia, dove verrà in seguito celebrato con onori divini⁵⁰. Un altro personaggio, realmente esistito all'inizio del V secolo, la cui morte è tutt'altro che ordinaria, è Cleomede di Astipalea. Egli era un pugile che, dopo aver ucciso il proprio avversario con un colpo irregolare, venne privato della vittoria e per questo impazzì. Preso dalla follia fece crollare una scuola uccidendo i sessanta bambini e il maestro che vi si trovavano in quel momento. Inseguito dalla folla che lo voleva lapidare, Cleomede trovò rifugio nel tempio di Atena, dove si chiuse in una cassa. Quando gli inseguitori aprirono la cassa non vi trovarono nulla: Cleomede era scomparso. Su questo fatto venne interrogato l'oracolo di Delfi, il cui responso fu: «Cleomede di Astipalea è l'ultimo degli eroi, onoratelo con sacrifici, come se non fosse più un mortale»⁵¹.

Altre morti avvolte dal mistero sono quelle di eroi scomparsi inghiottiti dalla terra, come Altemene di Rodi, svanito sottoterra e venerato con onori eroici⁵², o l'indovino Anfiarao, uno dei Sette che combatterono contro Tebe. Questi, una volta sconfitto l'esercito argivo, inseguito dai nemici, scomparve nella profondità della terra grazie a una voragine aperta da Zeus. Il dio lo rese immortale e da quel momento Anfiarao venne onorato come un demone ctonio⁵³. Di qui trae origine anche il suo culto oracolare a incubazione⁵⁴.

⁵⁰ Diodoro Siculo IV 82, 6: περὶ δὲ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Αἴμον οἰκήσαντά τινα χρόνον ἄφαντον γενέσθαι, καὶ τυχεῖν ἀθανάτων τιμῶν οὐ μόνον ἐνταῦθα παρὰ τοῖς βαρβάροις, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησι.

⁵¹ Pausania VI 9, 7: ὕστατος ἡρώων Κλεομήδης Ἀστυपालαιεύς, ὃν θυσίαις τιμᾶθ', ὡς μηκέτι θνητὸν εἶναι.

Il racconto è narrato in Pausania VI, 9, 6-8 e in Plutarco, *Rom.* 28.

⁵² Apollodoro III 2, 2 e Diodoro Siculo V 59, 4.

⁵³ Pindaro, *Nem.* IX 24 e Apollodoro III 6, 8.

⁵⁴ Erodoto I 46, 2 e VIII 134, 1.

Un altro eroe sprofondato ancora vivo nel sottosuolo e a cui è legato un oracolo è Trofonio. Una dettagliata descrizione del culto oracolare di Trofonio ci è fornita da Pausania (IX 39); la consultazione assume la forma di una vera e propria discesa nell’Ade, nelle profondità della terra, sede dell’oracolo. Prima di poter accedervi, però, il consultante deve rimanere per alcuni giorni chiuso in un apposito edificio, soggetto a rigorose interdizioni alimentari. Dopo aver compiuto sacrifici in onore di Trofonio e dopo che un indovino abbia esaminato le viscere della vittima, il consultante deve bagnarsi nelle due fonti del *Lethe* e di *Mnemosyne*. Alla fine di questo rituale, si entra nell’antro di Trofonio come se il corpo fosse inghiottito da un fiume⁵⁵. Quest’esperienza rappresentava un vero e proprio turbamento per chi la viveva, «il consultante diviene simile a un morto, assume la maschera di un defunto, scende nel seno della Terra-Madre»⁵⁶, esperienza dalla quale ci si riprendeva lentamente – da cui il modo di dire tipico nell’antichità «ha visto Trofonio» per indicare qualcuno di sconvolto e turbato, come se avesse compiuto un viaggio nell’Aldilà⁵⁷. Per tutti questi eroi non si può parlare di morte, in quanto essi conoscono una dimensione dell’esistere intermedia nelle profondità della terra che li distingue da qualsiasi altro uomo. Essi hanno bisogno del loro corpo per accrescere la sacralità della loro figura e del luogo nel quale sono scomparsi o morti. Qui, infatti, si radica la venerazione dell’eroe, proprio nel luogo in cui il suo corpo giace o è scomparso negli abissi della terra, perché lì è ancora viva l’energia che il corpo eroico promana, distribuendo protezione, guarigioni o oracoli. Come vedremo in seguito più ampiamente⁵⁸, Edipo, nella tragedia sofoclea ambientata a Colono, rappresenta la salvezza della città che lo accoglierà dopo la sua morte, e come il suo corpo fungerà da amuleto contro ogni nemico. Il corpo di Edipo si carica infatti delle opposizioni più forti rintracciabili nella stessa nozione di sacro: da un lato esso è intriso delle macchie più terribili, elemento contaminante da allontanare, ma dall’altro esso incarna il volere degli dèi, l’intricato

⁵⁵ Pausania IX 39, 11: ὅσπερ ποταμῶν ὁ μέγιστος καὶ ὠκύτατος συνδεθέντα ὑπὸ δίνης ἀποκρύπτειεν ἄν ἄνθρωπον.

⁵⁶ Detienne 1967, pp. 29-30.

⁵⁷ Sull’oracolo di Trofonio e la sua consultazione, Brelich 1958, pp. 47-57 e Detienne 1967, pp. 28-30.

⁵⁸ Vd. pp. 120-121.

percorso della sorte, l'ambiguo significato del sacro. Puro e impuro convivono così nel medesimo luogo, in una marginalità che coinvolge il corpo e il luogo dove esso si trova. Molto spesso, i sepolcri degli eroi sono collocati in zone di confine, non dentro la città perché ciò produrrebbe una contaminazione, ma nemmeno all'esterno, perché il potere di custodia non avrebbe effetto. Così il corpo di Etolo, figlio del re Ossilo, in Elide, era sepolto alla porta della città⁵⁹; le ceneri di Laomedonte, antico re di Troia e costruttore delle sue mura, furono sepolte presso le porte Scee⁶⁰; il figlio di Achille, Neottolemo, trovò sepoltura sotto la soglia del tempio dedicato ad Apollo a Delfi, a protezione di quel luogo sacro⁶¹. Così anche Teoclimeno, nell'*Elena* di Euripide, afferma di aver sepolto il padre Proteo presso la porta di casa⁶².

Questi eroi assumono, dunque, dopo la morte un potere speciale associato al corpo; essi emanano un'energia positiva capace di investire tutto il territorio in cui il corpo si trova e proteggerlo da eventuali minacce e incursioni. Diventano i guardiani di quella città che in vita hanno governato e per la quale hanno svolto un'azione civilizzatrice e in quanto guardiani rimangono sul confine della città, perché essi stessi sono essere liminari, di confine. Conseguenza di questa credenza nella potenza protettrice dell'eroe è la ricerca dei resti di questi personaggi per riportarli alla *polis* d'origine e assicurarle così la loro protezione. Il possesso delle reliquie riveste un'importanza particolare anche dal punto di vista politico; infatti, le città greche

⁵⁹ Pausania V 4, 4: προαποθανόντος δὲ Αἰτωλοῦ θάπτουσιν αὐτὸν οἱ γονεῖς ἐν αὐτῇ ποιησάμενοι τῇ πύλῃ τὸ μνήμα, ἣτις ἐπ' Ὀλυμπίαν καὶ τὸ ἱερὸν ἄγει τοῦ Διός· ἔθαψαν δὲ αὐτὸν οὕτω κατὰ μαντείαν, ὡς μήτε ἐκτὸς τῆς πόλεως μήτε ἐντὸς γένοιτο ὁ νέκρος· ἐναγίζει δὲ ὁ γυμνασίαρχος ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ καθ' ἕκαστον ἔτος τῷ Αἰτωλῷ. («Poiché Etolo morì giovane, i genitori lo seppellirono costruendogli una tomba sotto la porta della città, che conduceva a Olimpia e al tempio di Zeus; lo seppellirono in quel luogo a causa di un oracolo che diceva che il cadavere non sarebbe stato né fuori né dentro la città. Ancora ogni anno il capo del ginnasio rende sacrifici a Etolo»).

⁶⁰ Servio, *ad Aen.* II 13 e III 351.

⁶¹ Pindaro, *Nem.* VII 42 e Euripide, *Or.* 1655.

⁶² Euripide, *Hel.* 1165-66: ὦ χαῖρε, πατρός μνήμ'· ἐπ' ἐξόδοισι γὰρ ἔθαψα, Πρωτεῦ, σ' ἔνεκ' ἐμῆς προσρήσεως
(«Salve, o tomba del padre! All'uscio presso per questo, seppellir, Pròteo ti feci»)

promuovevano la ricerca dei resti degli eroi per rafforzare la loro l'identità civica e per consolidare il loro prestigio esaltando il proprio passato glorioso. Molto spesso il recupero delle ossa avviene per ordine dell'oracolo, il quale invita la città a impossessarsi delle reliquie per ottenere così maggior potere.

Così accade nell'episodio narrato da Erodoto (I 67), in cui si assiste alla battaglia tra Tegea e Sparta per il possesso del corpo di Oreste. Per capire come sconfiggere i nemici Tegeati, gli Spartani ricorrono all'oracolo di Delfi, il quale, alla seconda interrogazione, così rispose:

«C'è una Tegea di Arcadia in campo aperto,
dove soffiano due venti per forte necessità;
e c'è colpo su colpo e sciagura su sciagura.
Là terra feconda copre il figlio di Agamennone;
prenditela e sarai patrono di Tegea».

È Lica, un cittadino spartano tra quelli chiamati i «benefattori», a scoprire il luogo preciso nel territorio di Tegea che custodisce il corpo dell'eroe. Un fabbro, infatti, gli confida di aver trovato «una bara di sette cubiti; incredulo che mai fossero esistiti uomini più grandi di quelli d'oggi, l'ho aperta e ho visto che il cadavere era di grandezza proporzionata alla bara»⁶³. Egli capisce che si tratta di Oreste e con inganno riesce a portare a Sparta le ossa e da quel momento Sparta sarebbe stata vittoriosa contro Tegea⁶⁴. Dal punto di vista storico, il trasporto dei resti di Oreste a Tegea si spiega con il fatto che l'eroe è legato all'Arcadia, dove vi è anche un città il cui nome è a lui collegato, Oresteion; quindi «Recuperare Oreste significava appropriarsi della

⁶³ Abbiamo già visto come il gigantismo sia una caratteristica tipica degli eroi e anche Erodoto riporta questa anche per altri eroi, come Perseo (II 91, 3: «I Chemmiti dicono che nella regione Perseo appare loro spesso, spesso all'interno del tempio; che si rinviene allora una sandalo portato da lui della grandezza di due cubiti») e Eracle (IV 82: «presso il fiume Tire mostrano un'impronta di Eracle impressa su una roccia; essa, benché assomigli a un'impronta umana, è grande due cubiti»).

⁶⁴ Sulla tomba di Oreste a Sparta vd. inoltre Pausania III 3, 6 e VIII 54, 4.

terra da lui protetta con la sua presenza; avere Oreste, dunque, implicava la conquista della regione»⁶⁵.

La stessa storia di Atene, del resto, non è separabile dalle vicende di Teseo, mitico fondatore della città, morto a Sciro ucciso dal re dell'isola Licomede. Ancora una volta la sorte della città è legata all'adempimento di un oracolo, «che imponeva agli Ateniesi di riportare in patria i resti di Teseo e di tributargli gli onori che competono a un eroe»⁶⁶. Cimone dopo aver liberato l'isola dai pirati, si impegna a trovare il corpo dell'eroe ateniese e alla fine riesce a ricondurlo in patria. Plutarco ci fornisce la data esatta di questo evento, il 476 a.C., quando appunto, dopo la consultazione della Pizia, si procede alla traslazione delle reliquie. Nella vita di *Teseo*, Plutarco aggiunge maggiori dettagli sulla scoperta del luogo di sepoltura dell'eroe, scoperta guidata da segni prodigiosi: «Tuttavia Cimone [...], conquistata Sciro, aveva già iniziato febbrili ricerche, allorché, dicono, vide un'aquila beccare e raspare con gli artigli una specie di monticello. Come illuminato da un'ispirazione divina, fece scavare e trovò una cassa contenente un corpo di grandi dimensioni, una lancia di bronzo e una spada»⁶⁷. Nel 437 a.C. gli Ateniesi, per volere dell'oracolo consultato prima della fondazione di una nuova colonia in Tracia, alla foce del fiume Strimone, si procurano i resti di un altro eroe, Reso, come è riferito dallo scrittore Polieno (VI 53): «se volete colonizzare quel luogo, la volontà divina è che non lo facciate prima che abbiate scoperto, a Troia, i resti di Reso e li seppellite nella sua terra patria. Solo allora riuscirete ad avere successo».

Nemmeno i grandi eroi omerici sono dispensati da questi trasferimenti *post mortem*, come Ettore, la cui tomba era tradizionalmente collocata a Ofrinio, in Troade, dove era presente anche un santuario a lui dedicato. Secondo Pausania le ossa di Ettore sarebbero state portate a Tebe per ordine dell'oracolo di Apollo e qui sarebbe stato onorato come un eroe (XI 18, 5):

⁶⁵ Coppola 2008, p. 82.

⁶⁶ Plutarco, *Cim.* 8.

⁶⁷ Plutarco, *Thes.* 36 e inoltre vd. Pausania III 3, 7.

«A Tebe vi è anche la tomba di Ettore, il figlio di Priamo, vicino alla fonte chiamata Oidipodia, dicono che hanno portato le sue ossa da Troia a causa di questo oracolo:

Tebani che risiedete nella città di Cadmo,
se volete vivere in patria in una ricchezza irrepreensibile,
portate a casa le ossa di Ettore, figlio di Priamo,
dall'Asia e onorate l'eroe secondo l'ordine di Zeus».

Ettore è il simbolo «dell'Asia barbarica e nemica»⁶⁸ contro cui ha combattuto Sparta, ma non Tebe. Tebe si trova in una situazione analoga a quella di Troia: la rocca Cadmea, infatti, la parte più antica della città, è stata occupata dagli Spartani. L'introduzione delle ossa di Ettore rafforza l'impianto ideologico dell'egemonia tebana in chiave antispartana perché rappresenta un chiaro segno di ostilità di Tebe nei confronti di Sparta.

Un caso particolare di traslazione di ossa riguarda non un eroe, ma una figura che riveste comunque un'importanza particolare nella storia della civiltà greca antica. Si tratta del poeta Esiodo, nato a Orcomeno in Beozia, ma morto e sepolto a Naupatto. La morte stessa del poeta è segnata dalla straordinarietà; egli fu ucciso da due fratelli nei pressi del tempio di Zeus Nemeo, i quali avrebbero gettato in mare il corpo, poi riportato a terra da delfini durante una cerimonia per Arianna o per Poseidone. Quando la sua città natale si trova in difficoltà a causa di una pestilenza che l'ha colpita, i cittadini si rivolgono all'oracolo di Delfi, il quale, ancora una volta, lega il destino della città al possesso delle ossa di un grande personaggio che qui è nato, Esiodo appunto. Così racconta Pausania (XI 38, 3-4):

«Vi era la tomba di Minia e Esiodo; si diceva che così avevano preso le ossa di Esiodo. Poiché una pestilenza si era abbattuta sugli uomini e sugli animali, mandarono degli inviati dal dio. Dicono che la Pizia rispose a loro di portare le ossa di Esiodo da Naupatto a Orcomeno,

⁶⁸ Coppola 2008, p. 48.

per loro questo era l'unico rimedio. Allora fecero un'ulteriore domanda, in quale luogo di Naupatto avrebbero trovato le ossa; di nuovo la Pizia disse che un corvo lo avrebbe a loro indicato. Così si dice che gli inviati scesero nella regione e videro una pietra non lontano dalla strada e sulla pietra vi era un uccello; trovarono le ossa di Esiodo in una cavità della roccia. Sulla tomba vi erano scritti dei distici elegiaci:

“Ascra è la patria ricca di campi, ma quando morì
la terra dei Minii sferzatori di cavalli si tenne le ossa
di Esiodo, la cui gloria si muoverà massimamente in Grecia
quando gli uomini sono giudicati con la pietra della saggezza”».

Anche Esiodo, quindi, in quanto poeta ispirato dalla divinità⁶⁹, assume da morto dei poteri speciali che lo rendono in grado di provvedere alla salvezza di una città. «La storia della morte di Esiodo e, in più, del recupero dei suoi resti non fa che trasferire il poeta in una dimensione superiore, come spesso capita ai poeti, che diventano a volte figure talismaniche o taumaturgiche e anche eroiche»⁷⁰.

1.6 Sante reliquie

L'affannosa ricerca dei corpi eroici che si verificò nel mondo greco antico impallidisce di fronte all'infaticabile caccia alle reliquie dei santi che a partire del Medioevo coinvolge tutta l'Europa cristiana. Tra la figura dell'eroe e quella del santo si può leggere una continuità storica e religiosa che si fonda sull'«idea che il sacro possa essere percepito attraverso la piena umanità di esseri esemplari, i quali, passando per l'esperienza più crudele e terribile, la morte, acquisiscono poteri che li proiettano

⁶⁹ Cfr. Esiodo, *Theog.* 1-52, in particolare il v. 22 avviene l'incontro tra il poeta e le Muse, le quali gli trasmettono una conoscenza (αἶ νύ ποθ' Ἑσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην, «Esse una volta a Esiodo insegnarono un canto bello») e i vv. 31-32 dove si assiste alla vera e propria ispirazione poetica decritta come un «soffio» (ἐνέπνευσαν δὲ μοι αὐδὴν / θέσπιν «e m'ispirarono il canto / divino»).

⁷⁰ Coppola 2008, pp. 114-115.

oltre la morte stessa»⁷¹. Sia gli eroi che i santi, infatti, lasciano questo mondo in modi del tutto eccezionali che li consegnano in una dimensione sacrale, che investe anche i resti del loro corpo. Per questo motivo il possesso delle reliquie è così importante, perché esso garantisce la presenza di una traccia del divino anche nel mondo degli uomini. Santi ed eroi rappresentano dei modelli ispiratori a cui la civiltà cui appartengono non può rinunciare, sono i portavoce di valori di riferimento per la società che in essi si rispecchia e che ad essi si richiama anche dal punto di vista morale. Non bisogna, tuttavia, tralasciare il contesto storico-religioso in cui si sviluppa il culto degli eroi e quello dei santi cristiani: da un punto di vista teologico, netta è la distinzione tra i valori di cui sono portatori gli uni e gli altri. Gli eroi greci sono esseri straordinari venerati come divinità minori, fondamentali per la costruzione della civiltà in ogni suo aspetto, ambigui nella loro caratterizzazione morale e fisicamente eccezionali. I santi sono i testimoni della fede nell'unico Dio e muoiono eroicamente nell'esercizio delle virtù cristiane (martiri) e nella diffusione del messaggio di Cristo.

Dal punto di vista storico è interessante notare che nel momento del tramonto della religione pagana e all'affermarsi del Cristianesimo, si assiste alla sostituzione sistematica degli aspetti religiosi più spiccatamente popolari; una sostituzione che non scompagina l'impianto culturale tradizionale, ma che assimila e incorpora elementi pagani reinvestendoli di un nuovo significato teologico, «Quando, nell'arco di poco più di un secolo, tra il IV e il V, la religione pagana collassò sommersa dal Cristianesimo trionfante, [...] all'eroe tradizionale si sostituì una nuova figura di venerazione collettiva, a modo suo ugualmente eroica: quella del santo, l'eroe cristiano per eccellenza»⁷². Questo tipo di lettura non è però del tutto condivisa da P. Brown⁷³, secondo il quale il culto cristiano dei santi costituisce un punto di rottura rispetto alle tradizioni religiose politeiste precedenti e comporta un forte ripensamento della funzione dei morti e un nuovo modo di concepire il rapporto tra umano e divino; «l'origine del culto dei santi fu avvertita dai contemporanei senza incertezza come una

⁷¹ Fumagalli Beonio Brocchieri – Guidorizzi 2012, pp. 5-6.

⁷² Ivi, p. 8.

⁷³ Brown 1983.

rottura di gran parte dei confini immaginari che gli uomini antichi avevano posto tra cielo e terra, tra divino e umano, tra vivente e morto, tra la città e il suo opposto»⁷⁴. Il carattere pubblico del culto e la centralità civica assunta dal santuario cristiano, rappresentano secondo Brown, una vera rivoluzione urbana e culturale che scardina la precedente organizzazione della città greca. In questo contesto anche il normale rapporto con il cadavere viene sconvolto; mentre per il mondo antico il cadavere rappresentava un elemento contaminante della società che andava al più presto inserito nella dimensione sacrale del mondo dei morti, il culto dei santi, invece, si attesta proprio nei cimiteri e il contatto, nonché il possesso, del corpo, risulta fondamentale⁷⁵.

È fuori dubbio che il culto dei santi diffusosi a partire dal IV secolo è supportato da motivazioni teologiche ben diverse da quelle che fondano il culto dell'eroe nel mondo greco antico, ed è indispensabile distinguere i due fenomeni anche dal punto di vista storico, dato che si sviluppano in epoche diverse. Ciò che è importante sottolineare è che i luoghi dove il culto dei santi prende piede sono gli stessi che hanno conosciuto una religiosità pagana che ha in qualche modo preparato il terreno a questi fenomeni; gran parte del Mediterraneo è stato toccato, più o meno ampiamente, dal pensiero greco ed è con questo che i pensatori cristiani si devono confrontare. Molti argomenti della filosofia greca, in particolare quella platonica, vengono fatti propri dalla riflessione teologica cristiana, altri vengono rigettati e sostituiti da nuove istanze religiose. In particolare, per quel che riguarda la continuità tra il culto dell'eroe e quello del santo, un elemento che aiuta a ricostruire la successione storica tra i due fenomeni è rappresentato dalla centralità del corpo sia dell'eroe che del santo, vissuto come oggetto concreto dotato di un certo grado di sacralità. Ad esso la gente fa appello per ottenere protezione, guarigioni a altri miracoli legati soprattutto alla fertilità della terra; «Agli occhi della gente comune entrambi

⁷⁴ Ivi, p. 30.

⁷⁵ «L'origine del culto cristiano dei santi ebbe luogo nei grandi cimiteri, oltre le mura delle città del mondo romano e per quanto riguarda il contatto con i corpi morti, tale culto comportò ben presto il disseppellimento, la traslazione, lo smembrare – per non parlare di chi avidamente toccava e baciava – le ossa dei morti, con la conseguenza che spesso esse furono collocate in aree da cui prima i morti erano esclusi», da Brown 1983, p. 12.

questi corpi sacri emanano poteri che, dai loro sepolcri, s'irradiano silenziosi e possenti, e quando a un santo si chiede di guarire, o scacciare la carestia, o favorire la crescita delle messi, gli si chiede di compiere lo stesso lavoro che un tempo era stato affidato agli eroi»⁷⁶.

Che sia naturale pensare alla continuità tra la figura dell'eroe e quella del santo lo dimostra anche la veemenza con la quale Teodoreto⁷⁷ si scaglia contro il paradigma dell'eroe, soprattutto contro il suo modello corporeo⁷⁸. L'opera in questione del vescovo di Cirro presenta una cura delle malattie pagane (*Greacarum affectionum curatio*) attraverso un'azione terapeutica che ha lo scopo di rimodellare i legami sociali tra i fedeli e quindi di fondare un organismo ecclesiastico unito che abbia come perno la fedeltà al messaggio evangelico. Introducendo il capitolo dedicato al confronto tra corpo degli eroi e corpi dei santi, egli ripropone una questione che già era stata affrontata e che sarà oggetto di dibattito anche nei secoli successivi. Teodoreto, infatti, afferma la superiorità della monarchia rispetto all'anarchia e alla poliarchia, superiorità che riflette il modello celeste del monoteismo, preferibile di gran lunga al politeismo (III 1-2):

«Dei corpi noi sogliamo ammirare quelli che sono perfetti e non mutili e serbano integro ed esatto il numero delle membra che da principio fu loro assegnato dalla natura; quelli a cui qualche cosa manca o che qualche cosa hanno in più, siamo soliti chiamarli mostri.

E condannando come dannose tanto l'anarchia quanto la poliarchia ammiriamo la monarchia e lodiamo la sentenza di Omero che introduce questa legge:

Non è bene che molti abbian comando:

⁷⁶ Fumagalli Beonio Brocchieri – Guidorizzi 2012, p. 13.

⁷⁷ Teodoreto (393-457 circa) fu vescovo di Cirro in Siria. Si formò alla scuola antiochena e fu amico di Nestorio; nel 431, al Concilio di Efeso, fu deposto in quanto rappresentante della corrente nestoriana. Fu reintegrato da papa Leone al Concilio di Calcedonia del 451.

⁷⁸ Il riferimento per l'analisi della critica di Teodoreto verso la figura dell'eroe è l'articolo di Cremonesi 2005, pp. 407-420.

uno solo sia duce, uno il re sia»⁷⁹.

I versi di Omero (*Iliade* II, 204-5) erano stati utilizzati da Aristotele, nel dodicesimo libro della *Metafisica*, e poi ripresi da Filone Alessandrino, nel *De confusione linguarum* ed entrambi li utilizzano calandoli in un contesto teologico-religioso⁸⁰. È lo stesso uso che ne fa Teodoreto, trasferendo sul piano religioso un'affermazione puramente politica e sostenendo così l'assoluta perfezione del modello cristiano, perfezione incarnata dai corpi armoniosi e ben costituiti dei santi: «se i corpi sani sono di necessità quelli cristiani, quelli malati appartengono agli empi e ai miscredenti, *in primis* ai pagani»⁸¹. Il corpo, dunque, è la rappresentazione di un modello più alto e in quanto tale deve essere provvisto di equilibrio, armonia, perfezione, qualità che appartengono solo a coloro che hanno accolto la vera teologia (τοὺς τὴν ἀληθῆ θεολογίαν ἀσπαζομένους).

Come esempio dell'imperfezione e della mostruosità del corpo Teodoreto richiama la figura di Eracle. Considerato un mostro per la dismisura e l'eccesso del suo corpo e dei suoi appetiti Eracle diviene il paradigma del peggiore tra gli uomini, votato all'intemperanza e alla sregolatezza, eroe dell'ὕβρις, erroneamente annoverato dai pagani tra le divinità. E in questo consiste la malattia delle genti pagane, aver considerato un uomo di tale immoralità un modello da divinizzare e onorare. Ancor più assurdi risultano il modo in cui Eracle muore e la sua incapacità di sopportare le

⁷⁹ Τῶν σωμάτων ἐκεῖνα θαυμάζειν εἰώθαμεν, ὅσα ἀρτιμελῆ τε καὶ ἄπηρα, καὶ ὄν ἐξ ἀρξῆς παρὰ τῆς φύσεως ἔλαχεν ἀριθμὸν, σῶον ἔχει καὶ ἄρτιον· ὅσιος δὲ τούτων ἐνδεῖ τι ἢ πλεονάζει, ταῦτα τέρατα προσαγορεύειν εἰώθαμεν. Καὶ τῆς ἀναρχίας δὲ καὶ τῆς πολυαρχίας ὡς βλαβερῶν κατηγοροῦντες, τὴν μοναρχίαν θαυμάζομεν καὶ τὴν Ὀμηρικὴν ἐπαινοῦμεν γνῶμην, ἣ τοῦτον εἰσηγεῖται τὸν νόμον· οὐκ ἀγαθὸν – γάρ φησι – πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς.

⁸⁰ Il passo aristotelico si scaglia contro il pluralismo dei platonici e mette in evidenza il fatto che esista un unico principio fondante che presiede al governo del mondo. Filone, invece, utilizza il termine *μοναρχία* in accezione religiosa, riferendolo, sebbene non in modo esplicito, al regno di Dio. L'intento di Filone è politico: egli tenta di conciliare Roma e la comunità ebraica, fornendo una giustificazione teologica al potere imperiale di Roma. La monarchia divina è immagine della potenza romana.

⁸¹ Cremonesi 2005, p. 411.

sofferenze arrecate dal veleno che Deianira gli ha somministrato. Nonostante la palese debolezza di Eracle di fronte al dolore, i pagani si ostinano a paragonarlo a un dio (*Affect.* VIII 18). Il vescovo contrappone alla figura di Eracle quella degli asceti, «per i quali la malattia stessa diviene “segno” dell’essere stati prescelti dalla grazia divina e *conditio sine qua non* per poter divenire strumento di essa»⁸². La sofferenza del corpo rappresenta per questi uomini la possibilità di dar prova della loro fedeltà a Dio e il suo superamento comporta di conseguenza la capacità terapeutica dell’asceta⁸³. Sono dunque i cristiani i veri «eroi», sono loro che riescono a sopportare la sofferenza e a trasformarla in energia divina; gli eroi greci, invece, secondo la visione di Teodoreto, non conoscono la vera fede che fornirebbe loro la forza per sostenere i patimenti e ciò si riflette nel loro corpo, sproporzionato e fallibile come lo è la loro religione. La perfezione e la potenza che il corpo del martire porta con sé non subisce danno se esso viene smembrato, perché in ogni più piccola parte di esso la grazia divina si mantiene integra⁸⁴.

Gli eroi e i santi rispondono al bisogno dell’uomo di sentirsi concretamente vicino e protetto dalla divinità. Nell’antichità classica, gli eroi sono figure complesse che svolgono funzioni centrali nell’assetto della società greca e al contempo fondano culturalmente la realtà stessa. Il loro corpo è la manifestazione della volontà divina e il luogo dell’espressione di quella potenza straordinaria di cui l’uomo ha bisogno per rapportarsi con il mondo. Il ruolo sociale del santo è più contenuto, dal momento che la sua azione si limita alla sfera religiosa o alla comunità religiosa, in quanto testimone della fede in Dio, ma la concezione del corpo ad esso legata rinnova e riformula le

⁸² Ivi, p. 414.

⁸³ «L’asceta dispensa le sorgenti della grazie che dimora in lui – ἀφθόνως –, con generosità (Teodoreto, *Hist. Rel.* VI 6, 6-7): egli condivide il dono divino, quella grazie appunto che, avendogli concesso la salute, gli permette d’essere strumento di guarigione per gli altri», da Cremonesi 2005, p. 415.

⁸⁴ Cfr. VIII 11: Καὶ μερισθέντος τοῦ σώματος, ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκεν, καὶ τό σμικρὸν ἐκεῖνο καὶ βραχύτατον λείψανον τὴν ἴσην ἔχει δύναμιν τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς διανεμηθέντι μάρτυρι· ἡ γὰρ ἐπανθοῦσα χάρις διαμένει τὰ δῶρα, τῇ πίστει τῶν προσιόντων τὴν φιλοτιμίαν μετροῦσα.

tradizioni filosofiche precedenti in accordo con il messaggio cristiano della resurrezione dei corpi.

2. Il corpo del re

Se il sacro è quel principio ordinatore che regola la realtà e stabilisce il senso delle cose, interpretato e vissuto spesso come trascendenza, per essere efficace nella contingenza del mondo degli uomini, deve essere mediato da un carattere particolare, una figura, che assuma uno *status* speciale all'interno della comunità. Tale figura deve essere l'intestataria di un potere straordinario, di una prerogativa che non può essere messa in dubbio, in quanto garante dell'ordine divino legittimato dalla divinità stessa. L'istituto monarchico è la più chiara realizzazione della convergenza tra il sacro e il potere. Il sovrano diventa l'intermediario tra mondo divino e mondo umano e il cui compito è quello di gestire la comunità secondo lo schema di senso stabilito dalla dimensione sacra. La storia dell'umanità, fin dai suoi albori, deve affrontare la questione del rapporto tra sacro e potere e lo fa con l'elaborazione di teologie politiche, l'instaurarsi di teocrazie o al contrario attraverso la laicizzazione dello Stato (in epoca moderna)⁸⁵.

Nelle civiltà antiche, in Mesopotamia, in Egitto e nella Grecia arcaica, il re rappresenta il fulcro delle relazioni tra uomini e dèi, in quanto mediatore tra i due

⁸⁵ La riflessione storica sul corpo del re e sull'immagine dello Stato come corpo, come organismo vivente, prende forma con l'opera di Ernst Kantorowicz, *I due corpi del Re*, del 1957 (*Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*). In questo studio lo storico tedesco prende in esame la metafora del doppio corpo del re cercando di situarne l'origine nel pensiero politico-teologico medievale. Ne scaturisce una concezione della regalità che trova il proprio radicamento più nella sfera religiosa che in quella giuridico-politica. Nella metafora il corpo doppio del re, si riferisce per un verso al corpo inteso nella sua fisicità come elemento mortale, naturale, destinato al disfacimento; dall'altro, al corpo nella sua identificazione con l'organismo politico-statuale, la cui natura perpetua lo fa sopravvivere all'avvicinarsi storico dei vari re. L'analisi di Kantorowicz prosegue con l'esposizione del rapporto tra la Chiesa cristiana medievale e l'istituto monarchico, individuando quattro forme di regalità storicamente distinte, le quali manifestano le diverse concezioni politico-teologiche che scandiscono la storia della regalità sacra nell'Europa medievale. Dato che le tesi esposte nel testo sono solo parzialmente applicabili al mondo antico, rimandiamo all'opera per un quadro storico più completo sulla questione del corpo del re.

piani e garante dell'ordine cosmico. Nelle raffigurazioni antiche, si può visualizzare anche spazialmente la diversa collocazione del sovrano rispetto agli altri, a metà strada tra uomini e divinità, perché ritenuto "più alto" dei comuni mortali, benché non allo stesso livello degli dèi. Il suo corpo è lo specchio della sua eccezionalità, segnato da un'incredibile forza che lo distingue da tutti gli altri uomini. In tal senso egli diventa *sacro*, investito di uno status speciale che lo porta a essere "separato" dal resto della comunità, poiché è dotato di un potere straordinario; ma egli diviene anche portatore di quell'ambiguità insita nella sacralità stessa. Il re è il rappresentante della comunità e in quanto tale non solo gode della prosperità del regno se governa rettamente, ma subisce le conseguenze delle colpe e degli errori del popolo. La sua sacralità, pertanto, diventa inviolabilità nel senso di estrema impurità da evitare; egli si trasforma nel capro espiatorio sul quale si indirizzano la violenza e la paura della comunità. Il suo sacrificio, quindi, è necessario per riportare l'ordine e la salute nella città e il suo corpo diventa il bersaglio principale della violenza del popolo e simbolo del disordine provocato dalla colpa.

«Il sacro [...] svolge una duplice funzione, fondante e legittimante, consacrando l'autorità del sovrano»⁸⁶; il re è vicino agli dèi perché riceve il compito di governare ciò che loro hanno creato e di garantire la pace con gli dèi attraverso i rituali previsti.

G. Filoramo⁸⁷ individua alcune caratteristiche tipiche della regalità divina nel mondo antico, così come si è realizzata nel caso egiziano e in quello babilonese. In primo luogo, egli pone l'accento sulla dimensione *cosmica* della monarchia: il re è nel contempo sovrano del cosmo e dello Stato; in questo modo si realizza la piena armonia tra i due diversi livelli. Nella storia il sole viene assunto in molti casi come simbolo del potere del re e della sua indispensabilità per la vita del cosmo: in Egitto il faraone è figlio del dio Sole Ra, mentre a Roma il culto del sole è connesso con il culto imperiale, fino ad arrivare al Re Sole nella Francia del XVII secolo.

⁸⁶ Filoramo 2009, p. 20.

⁸⁷ Ivi, pp. 20-22.

Il re, inoltre, è garante della giustizia (realizzatore della *ma'at*⁸⁸ in Egitto), che deve amministrare rettamente. Gli dèi lo hanno investito di un potere tale da renderlo sacro e di questa sacralità egli subisce anche gli effetti negativi. Il re risponde non solo delle sue azioni, ma anche di quelle di tutta la comunità.

Infine, il sovrano riceve il compito di preservare l'ordine direttamente dalla divinità e questo lo rende superiore rispetto agli altri uomini. Il re può essere considerato di natura divina, come il faraone in Egitto, perché figlio di una divinità, oppure può acquistare la divinità in seguito alle nozze con una dea o per elezione divina. Egli viene investito di un'aura particolare che lo rende "stra-ordinario" sia nell'esercizio del potere che nella sua fisicità. I rituali di incoronazione e quelli funebri sanciscono l'inizio e la fine della sacralità del corpo del re, ma rappresentano anche la continuità della regalità, trasmessa al successore, come corpo immortale.

2.1 Mesopotamia

La prima grande civiltà che dà inizio alla storia dell'umanità è quella che si sviluppa in Mesopotamia a partire dalla metà del V millennio a.C. I primi documenti scritti ci provengono dai Sumeri, popolo di origine oscura, che tra il IV e il III millennio a.C. si insediano nel territorio mesopotamico, organizzandosi in città-stato. Cardine della città è il tempio, la *ziqqurat*, attorno alla quale si articola l'intera città. Sia la vita religiosa che le questioni economiche dipendono dal tempio, che gestisce la vita della comunità attraverso la figura di un «signore», *en*, che rappresenta sia il capo religioso che quello politico. In un secondo momento la figura del capo politico è assunta dal *lugal*, letteralmente "grande uomo", che dà avvio all'esperienza monarchica mesopotamica. Questo termine è attestato nella città di Ur, non a Lagash, dove per indicare l'autorità viene usato il termine *ensi* – "governatore" o "principe"; in entrambi i casi questi termini designano il ruolo più alto all'interno della società. Secondo la mitologia mesopotamica l'uomo è stato creato dagli dèi affinché li

⁸⁸ Il *ma'at* è principio cosmico, l'ordine universale che il faraone deve garantire. Non traducibile in un unico concetto, il *ma'at* esprime un insieme di «ordine, verità, giustizia» personificato dalla dea Ma'at.

sostituisca nel lavoro; egli si trova pertanto in uno stato di dipendenza e il suo compito è quello di occuparsi delle divinità. Gli dèi creano la stirpe degli uomini impastando una parte materiale (l'argilla) con una parte divina (la carne e il sangue di un dio sacrificato a questo scopo), come si legge nel mito accadico di Atrahāsīs⁸⁹. Gli uomini, dunque, abitano la terra per provvedere alle necessità degli dèi; il re, attraverso il culto, deve assicurarsi che gli dèi abbiano tutto ciò che occorre loro: la relazione tra il sovrano e gli dèi del pantheon è unica e fondativa per lo Stato, la cui funzione e giustificazione si basa su questo rapporto.

Le prime rappresentazioni della figura del sovrano testimoniano il fatto che il *lugal* viene considerato un uomo che si pone al di sopra del resto della comunità, anche dal punto di vista fisico oltre che morale. Egli, infatti, viene raffigurato come un “uomo grande”, di statura alta, segno della sua particolare relazione con il mondo divino. L'imponenza del suo corpo rappresenta la sua vicinanza con gli dèi, perché letteralmente più prossimo al cielo che essi abitano. L'idea di una monarchia fondata sul rapporto del re con la divinità si ritroverà in molte altre civiltà, ma, per quanto riguarda il mondo mesopotamico, bisogna tener presente le parole di I. Winter: «the Mesopotamian ruler was *never not* accorded special status sanctioned by the gods. From the earliest attestations, he participated in and was touched by the divine, and so occupied a space, if not co-terminus with that of a god, then at least that of an intermediary between god and man»⁹⁰; i sovrani non sono ontologicamente divini, come i faraoni in Egitto, ma acquistano uno statuto speciale grazie all'intervento della

⁸⁹ Il *Poema di Atrahāsīs* risale al XVIII-XVII secolo a.C. e racconta la storia della creazione degli uomini e della loro distruzione dopo che si sono ribellati al lavoro imposto dagli dèi. Questi li puniscono inviando un diluvio, da cui si salva solamente Atrahāsīs con la sua famiglia su una barca piena di animali. A proposito della creazione dell'uomo, si legge nella tav. I, 204-217: «Ea aprì la bocca / e rivolse la parola ai grandi dei: / Nel primo, nel settimo e nel quindicesimo giorno del mese / voglio far allestire un bagno purificatore. / Uno degli dei sia messo a morte, / quindi tutti gli dei si purifichino con l'immersione. / Assieme alla carne e al sangue (di quel dio) / la dea Nintu mescoli l'argilla: / il dio (*ilum*) e l'uomo (*awīlum*) / siano mescolati assieme nell'argilla. / Per i giorni successivi possiamo noi udire (il rullo) del tamburo! / Mediante la carne del dio ci sia (nell'uomo) un *edimmu*: / al(l'uomo) vivente (*balṭu*) esso renda noto il suo segno (*ittu*): / per non dimenticarlo ci sia l'*edimmu*!» (trad. Cagni 1994, p. 160). L'*edimmu* è lo spirito immortale dell'uomo, segno della presenza del dio, che sopravvive alla morte dell'uomo.

⁹⁰ Winter 2008, p. 75.

divinità. Tale intervento si può anche concretizzare nelle nozze tra il re e una dea. In particolare, nel mondo mesopotamico, il mito racconta delle nozze regali tra la dea Inanna (Ištar in accadico), la «Signora del cielo» e il pastore Dumuzi; egli diventa così *lugal* della città di Uruk. Questo racconto rappresenta il fondamento mitico dell'istituto regale; il matrimonio sacro o ierogamia a Uruk è celebrato con il rituale dell'accoppiamento di una sacerdotessa, rappresentante della dea Inanna, e il re o forse un sacerdote, nelle vesti di Dumuzi.

La provenienza ultraterrena del potere regale emerge anche dalla cosiddetta "Lista reale sumerica", un importante documento redatto nell'ultimo quarto del III millennio a.C., grazie al quale conosciamo i nomi di diversi sovrani che hanno regnato in Mesopotamia. Il suo scopo è quello di giustificare l'ideologia monarchica per realizzare così l'unificazione del regno sotto un unico re. La prima riga di questo testo afferma l'idea che la regalità discenda dal cielo: «Quando la regalità fu discesa dal cielo ...»; il re, dunque, è un uomo che riceve direttamente dagli dèi un potere speciale che rende egli stesso in qualche modo divino.

La prima unificazione del territorio babilonese è realizzata dalla dinastia di Akkad, con il re Sargon I nel 2400 a.C. circa, la cui politica espansionistica rappresenta il primo passo verso una concezione universalistica della monarchia. Ma è il nipote di Sargon I, Naram-Sîn (2254-2218 a.C.) che assume per primo il determinativo della divinità, il *dingir*, «stella», vicino al proprio nome, dichiarazione esplicita del suo stato divino ed è il primo a fregiarsi del titolo di «re delle quattro regioni (del mondo)». Nella stele a lui dedicata⁹¹, la figura del sovrano emerge per la notevole statura, per l'ampiezza del torace e per la muscolatura del braccio. Queste qualità fisiche caratterizzeranno anche le raffigurazioni successive dei sovrani, in virtù della loro stretta relazione con il mondo divino. Il corpo del re, dunque, subisce nelle iscrizioni una sorta di trasformazione in modo da renderne evidente la straordinaria potenza concessa dagli dèi: «his physical body reflects the perfection of one accorded

⁹¹ *La stele della vittoria* celebra la figura vittoriosa di Naram-Sîn; è stata rinvenuta a Susa e oggi è conservata al Museo del Louvre a Parigi.

divine status»⁹². Un altro elemento presente nella raffigurazione di Naram-Sîn è l'elmo con due corna, simbolo tipico della divinità del re.

Ulteriore esempio dell'importanza del corpo del sovrano come specchio del suo rapporto con il mondo divino è rappresentato da Gudea, *ensi* della città di Lagash dal 2144 al 2124 a.C. circa. In un'iscrizione egli dichiara di essere figlio della dea Nanše e che il suo dio personale l'ha scelto grazie al suo fisico eccezionale, proprio perché la sua testa spiccava nell'assemblea. Così molte caratteristiche fisiche, come la statura imponente, l'ampiezza del torace, la possente muscolatura del braccio, la grandezza dell'orecchio, sono il segnale di qualità interiori come l'integrità, la forza e la saggezza, tutti interpretati come doni divini⁹³. Nel corpo, pertanto, si manifesta quella potenza divina a cui si accompagna una straordinaria forza morale donata al sovrano da parte della divinità, affinché possa compiere rettamente il suo ruolo di reggitore dello stato.

La divinizzazione in vita del sovrano viene attuata anche dai re della III Dinastia di Ur, la quale riunifica il territorio dopo un periodo di incertezza politica (dal 1700 al 1200 a.C. circa). In particolare, nel periodo di Isin e Larsa, l'importanza del re nei confronti della divinità è rappresentata dal servizio cultuale che egli rende e dalla costruzione di templi. Data importante è il 1792, anno in cui ascende al trono Hammurabi. Egli inaugura una politica di espansione che porterà il regno di Babilonia a essere il regno più potente del Vicino Oriente. Durante questo periodo ritrova vigore l'antica concezione mesopotamica del re come intermediario tra uomini e dèi. La legittimità del sovrano, dunque, dipende dalla sua appartenenza a una dinastia regale e, al tempo stesso, dal suo ruolo di eletto dagli dèi. Nelle sue iscrizioni, infatti, Hammurabi sottolinea la propria discendenza regale definendosi «figlio di Simmuballit, re di Babilonia», oppure «discendente di Sumu-la-El, erede potente di Simmuballit, eterno seme di regalità»⁹⁴. Fondamentale per capire il concetto della regalità

⁹² Winter 2008, p. 76.

⁹³ Ivi, p. 81.

⁹⁴ De Zorzi 2011, p. 241.

divina è il prologo del Codice di Hammurabi⁹⁵. Nelle prime righe Hammurabi dichiara di essere stato chiamato dagli dèi a governare e a imporre la giustizia per accrescere il benessere dell'umanità; il re afferma che tale compito gli è stato affidato da Enlil. Tra la dichiarazione del sovrano e la rappresentazione presente sulla stele vi è una forte corrispondenza: l'immagine rafforza l'autorità di Hammurabi concessagli dagli dèi a promulgare le leggi. Nella raffigurazione Hammurabi è in piedi davanti al dio-Sole Shamash; si nota che il sovrano mantiene un contatto visivo diretto con la divinità e la sua testa è leggermente più alta di quella dell'interlocutore divino. I due, quindi, vengono rappresentati come personaggi posti quasi in uno stato di parità. Ancora una volta il corpo del re è l'immagine concreta del suo potere sacro e del suo statuto divino.

Per concludere questo breve quadro storico inerente al concetto della regalità divina nel Vicino Oriente, è bene analizzare il caso dell'Assiria. È soprattutto sotto la dominazione di Tukulti-Ninurta I (1243-1207 a.C.)⁹⁶ che la relazione tra dèi e sovrano si fa ancora più serrata. Emblema della sua politica vittoriosa su Babilonia è il cosiddetto *Poema di Tukulti-Ninurta*, in cui il re è descritto come una divinità: a lui vengono attribuiti aspetti e qualità tipicamente divini, come l'aura luminosa che circonda la sua figura, uno splendore maestoso che incute riverenza e timore, detto *melammu*. Il corpo stesso del re viene investito di una particolare potenza che deriva dalla relazione con il mondo divino e che si manifesta nella maestosità del suo fisico. Estremamente significativo è il fatto che il corpo del re sia definito come «la carne degli dèi» (in accadico *šērilāne*)⁹⁷; P. Machinist, a proposito di questa dichiarazione

⁹⁵ Stele conservata al Museo del Louvre, ritrovata a Susa; il codice è diviso in tre parti: un prologo, 275 "leggi" e un epilogo. Il sovrano emerge come dispensatore e custode di giustizia, in tal senso tale legislazione nasce anche con un intento propagandistico.

⁹⁶ Egli attua una politica espansionistica grazie alla quale il regno medio-assiro giunge all'apice della propria potenza.

⁹⁷ «By the fate determined by Nidimmud [Ea], his mass is reckoned with the flesh of the gods. By the decision of the Lord of all the lands [Enlil], he was successfully engendered through (or cast into) the channel of the womb of the gods. He alone in the eternal image of Enlil Enlil raised him like a natural father, after his first-born son» (trad. Machinist 2006, pp. 152-188).

afferma: «These lines make clear that one mark of the king as divine child is that he, his body, serves as the image of the god»⁹⁸.

Anche durante il periodo Neo-Assiro continua questa associazione tra sovrano e divinità. Viene ribadita la paternità divina e la somiglianza del sovrano agli dèi; «in his perfection, the king is the “perfect likeness of the god”, “the very image of Bel (Marduk)”»⁹⁹. Nel caso dei re assiri, il loro nome non viene affiancato dal determinativo divino, ma si tratta di una sorta di «venerazione» verso il sovrano; in tal modo la divinizzazione assume anche un valore politico importante, perché rafforza la considerazione dovuta al re in quanto figura eccezionale e rappresentante della divinità.

La corrispondenza tra la divinità e il corpo del re si ritrova in altri contesti, come in alcuni scritti egiziani dell’Antico Regno fino al periodo romano, dove l’imperatore viene esplicitamente definito come una divinità, e in cui compare un vero e proprio culto della persona del sovrano.

2.2 Egitto

L’istituto monarchico, nella sua accezione di monarchia divina, rappresenta per la storia dell’Egitto un elemento di fondamentale continuità dalle sue origini fino alla sua conquista da parte di Roma.

La storia dell’Egitto come regno unificato inizia, secondo i dati archeologici, con la I dinastia, dal 3000 a.C. circa. Prima il paese era diviso in due regni, l’Alto e il Basso Egitto, come ci testimoniano i titoli successivamente adottati dal sovrano come «re dell’Alto e del Basso Egitto», «I Due Potenti sono incoronati» oppure «Le Due Signore sono in pace per mezzo suo». In questo periodo cominciano a emergere elementi che mostrano come sia già in atto il processo di formazione dell’ideologia regale fondata sulla divinizzazione del sovrano. I nomi regali, infatti, fanno riferimento

⁹⁸ Ivi, p. 162.

⁹⁹ Winter 2008, p. 85.

al racconto dello scontro tra Horo e Seth, rappresentazione mitica della lotta divina per la successione dinastia: «Sorgono i Due Possenti», cioè Horo e Seth.

È, però, a partire dalla III dinastia, il cosiddetto periodo dell'Antico Regno (2700-2000 a.C.), che si consolida il carattere divino del potere del re. Il sovrano, come abbiamo già detto in precedenza, è considerato un dio, non per concessione divina, ma come figlio di Osiride egli detiene il potere sulla terra, è il rappresentante dell'ordine cosmico e manifestazione del potere divino. «Il faraone impersona la giustizia (*ma'at*), e nelle sue decisioni e nel suo operato si realizza l'ideale del giusto ordinamento»¹⁰⁰. Nel mondo egiziano non esiste distinzione tra sfera politica e sfera religiosa, il faraone è anche l'unico sacerdote, perché unico è l'ordine sacro che egli deve far rispettare.

J. Assmann riconosce una struttura trinitaria alla base della civiltà egiziana formata da dio-re-*ma'at*. Il re si identifica con il dio e in questo modo può realizzare la *ma'at*, la giustizia, la verità, l'ordine. Lo studioso tedesco riporta un testo fondamentale anche per comprendere l'importanza del corpo del faraone in questa ideologia:

«Ra [il creatore dio Sole] ha insediato il re sulla terra dei viventi
per sempre e in eterno,
al fine di amministrare la giustizia per gli uomini e soddisfare gli dèi,
al fine di realizzare la *ma'at* e dissipare il caos.
Egli rende sacrifici divini agli dèi
e sacrifici mortali ai defunti».¹⁰¹

Un'iscrizione proveniente da Speos Artemidos¹⁰² attesta la sacralità del corpo del re (o della regina in questo caso) in virtù della presenza in esso del dio:

¹⁰⁰ Assmann 2002, p. 15.

¹⁰¹ Ivi, p. 30.

¹⁰² Piccolo tempio a poca distanza da Al-Minya, fatta costruire dalla regina Hatshepsut in onore della dea Pakhet.

«Io ho reso grande la *ma'at* che egli [dio] ama,
perché ho riconosciuto che egli vive in lei.
È anche il mio nutrimento, ne sorbisco la rugiada
essendo d'un sol corpo con lui». ¹⁰³

Il re realizza la volontà divina, anzi la volontà del re coincide con la volontà degli dèi, perché lo scopo è uno solo: garantire la conservazione dell'ordine cosmico e impedire che questo venga ostacolato dalle forze del caos. Un inno ad Amon del XIV o XIII secolo a.C. descrive l'immagine del dio che si colloca all'interno del re, esprimendo il perfetto accordo tra la volontà regale e quella divina, nonché, ancora una volta, la sacralità del corpo del faraone:

«Tu ti unisci con il tuo trono dei viventi,
placato ne è il tuo Ka, che è nel palazzo.
Il tuo essere è ciò che è nel cuore del re dell'Alto
Egitto: contro i tuoi nemici egli volge la sua ira.
Tu siedi sulla bocca del re del Basso Egitto: le sue parole
corrispondono alla tua indicazione.
Le due labbra del signore sono il tuo sacrario.
La tua maestà è nel suo interno:
egli pronuncia in terra ciò che tu hai deciso.
Tu rimani in quanto Horus nel santissimo,
sul trono che sotto di te risplende.
L'una generazione sen va,
l'altra nasce,
ma tu sei oggi più nuovo di ieri.
Il tuo regno fu stabilito nel tuo tempo primordiale
in nome tuo "re degli dèi"». ¹⁰⁴

¹⁰³ Assmann 2002, p. 30.

¹⁰⁴ Ivi, p. 32.

La salvaguardia del regno e dell'ordine universale dipende dunque dalla continuità del potere regale, continuità assicurata soltanto per mezzo dell'assunzione di un principio dinastico, che, per l'Egitto, si fonda sul mito di Osiride. Secondo la mitologia egiziana, infatti, il faraone, finché è in vita, è Horo, il figlio di Osiride. Osiride è il dio dell'Oltretomba, ucciso dal fratello Seth, il quale ambiva indebitamente al suo trono. Seth fa a pezzi il corpo del fratello e ne sparge le parti per tutto l'Egitto. La sposa di Osiride, Iside, recupera i pezzi del corpo e ricompone il cadavere, riuscendo ad avere un figlio da lui, Horo appunto, benché Osiride fosse morto. Horo è il legittimo erede al trono, a lui spetta il compito di combattere e sconfiggere Seth. Questo mito, dunque, rappresenta il fondamento che istituisce e legittima la discendenza dinastica come unico veicolo di trasmissione del potere regale; «Horo è necessariamente figlio postumo di Osiride perché un re non può essere tale se non dopo la morte del predecessore»¹⁰⁵.

Il faraone è, pertanto, incarnazione del dio Horo, il più grande dio e signore del cielo, come lo definiscono alcuni testi. A lui vengono attribuiti poteri soprannaturali, proprio in virtù della sua essenza divina; egli spesso è chiamato semplicemente «il dio» (*netjer*), o «il buon dio» (*netjer nefer*). «La persona del faraone diventa divina allorquando, attraverso la morte “la sua immagine” cioè il suo corpo, viene ritualizzata, mummificata, trasfigurata in Osiride»¹⁰⁶. Il corpo del faraone assume un'importanza centrale nel momento della morte: la funzione regale continua anche nell'Aldilà, per cui l'integrità del corpo del faraone deve essere assicurata attraverso dei rituali che preservino il cadavere dalla decomposizione, così da permettere la sopravvivenza nell'Oltretomba. Da ciò deriva la pratica della mummificazione attraverso la quale si garantisce la conservazione dell'integrità del corpo, affinché possa ricevere la nuova energia vitale prevista dopo la morte. In questo modo gli egiziani scongiurano la paura della morte e affrontano questo evento inserendolo in una concezione religiosa che prospetta una nuova vita dopo la morte, vale a dire elaborando il fatto naturale secondo uno schema culturale. Gli egiziani si dimostrano

¹⁰⁵ P. Scarpi, «Le religioni del mondo antico: i politeismi», in Filoramo 1998, p. 45.

¹⁰⁶ Schwarz 1992, p. 115.

grandi esperti nella tecnica dell'imbalsamazione, che, però, non riguarda tutti i defunti, dal momento che prevede costi molto elevati. Inizialmente solo i faraoni sono i destinatari di questa operazione, perché il corpo del faraone è il corpo del dio, per cui è necessario che si conservi anche dopo la morte, in previsione della sua resurrezione. Il re morto, infatti, non smette di essere dio, anzi si impersona nel dio morto Osiride. La regalità, dunque, è fortemente connessa con il corpo del sovrano e numerose sono le preghiere che invocano la resurrezione del re e il suo ingresso nel mondo degli dèi. I *Testi delle Piramidi*¹⁰⁷ rappresentano una testimonianza preziosa sui rituali funebri soprattutto riguardanti il faraone. Le formule qui comprese sono indirizzate al re defunto, hanno lo scopo di accompagnarlo verso il regno dei morti, glorificando il suo potere in quanto dio-re. Viene a più riprese sottolineata la sua relazione filiale con gli dèi, identificandosi con il figlio di Ra o con Osiride, dio dell'Oltretomba¹⁰⁸; davanti al suo nome viene posto il titolo di «Osiride». Viene descritta la sua ascesa al cielo, a volte come membro dell'equipaggio della barca di Ra, altre volte come stella; il suo arrivo nel cielo degli dèi è rappresentato come la conquista di un nuovo potere. In un altro testo si legge come il sovrano si nutra letteralmente degli dèi per aumentare la propria natura divina, in un percorso ascendente che lo conduce verso la sua piena divinizzazione:

«Il cielo si oscura, le stelle impallidiscono; tremano gli Archi [= volta celeste], rabbriviscono le ossa di Akeru [= dèi della terra]. Essi cessano i movimenti quando hanno visto il re Unis che appare

¹⁰⁷ I *Testi delle Piramidi* comprendono un complesso di formule rituali incise sulle pareti all'interno delle piramidi regali tra la fine della V dinastia (2400 a.C. circa) e la VI dinastia. Questi testi vengono datati alla fine dell'Antico Regno, ma alcuni elementi inducono a pensare che molti di essi risalgono a un'epoca più antica, fino all'età preistorica.

¹⁰⁸ A proposito delle due diverse denominazioni del faraone, come «Figlio di Ra» e «Figlio di Osiride», H. Frankfort afferma: «The term "Son of Re" establishes a relationship with the sun-god which is equivalent to the designation Horus in that it stresses the divine nature of the king, although it does not claim identity with the god; it emphasizes that Pharaoh, "on the throne of Atum", is a distant successor of the Creator and the champion of the created order. It is significant that the epithet "Son of Re" is the titular precedes the *nomen*, the name given at birth. The combination indicated that the prince who had been known by this name up to the coronation had been recognized as the son of the Creator and therefore possessed the essential nature of a ruler», Frankfort 1948, p. 42-43.

possente come un dio che vive dei suoi padri e che si nutre delle sue madri [...] Unis è il dio, il più anziano degli anziani, lo servono le moltitudini, gli fanno offerta le folle; gli è dato un documento di grande Potente da Orione, il padre degli dèi! Unis è apparso nuovamente in cielo, incoronato come signore dell'orizzonte; ha contato le vertebre, preso i cuori degli dèi, mangiato la corona rossa, ingoiato la corona verde [= le due corone del Basso Egitto] [...] È soddisfatto di vivere di cuori, come della loro magia».¹⁰⁹

Questo complesso apparato ideologico che si articola attorno alla figura divina del faraone si sviluppa, come abbiamo detto, soprattutto nel periodo dell'Antico Regno, in cui il re riceve la sua definitiva configurazione divina e la sua persona diventa centrale nell'assetto teocratico egiziano.

All'Antico Regno segue un periodo di radicale mutamento che vede la frantumazione dell'unità territoriale creata in precedenza a causa di forte spinte regionali. Questo Primo Periodo Intermedio tra la VII e la XI Dinastia (2150-2061 a.C.) si conclude con la riunificazione del paese da parte di Mentuhotep e inizia così il periodo denominato del Medio Regno. In questi anni si assiste a una nuova produzione letteraria che si discosta da quella precedente per la presenza di una coscienza individuale che vede l'autore porre se stesso come soggetto attivo in uno stato che ha ampliato i propri orizzonti politici e culturali. L'esigenza principale rimane comunque quella di attribuire al sovrano un potere assoluto e indiscusso che ristabilisca l'ordine supremo nel paese. Con l'invasione degli Hyksos, di provenienza asiatica, si ha un Secondo Periodo Intermedio (XV e XVI Dinastia, 1785-1550 a.C. circa). Questo popolo non sconvolge la civiltà egiziana, ma anzi ne assorbe molti elementi, compresa la forma di governo. Con la XVIII Dinastia si conclude la dominazione degli Hyksos e ha inizio una nuova complessa fase della storia dell'Egitto. La regina Hatshepsut rappresenta una figura centrale nella continua elaborazione ideologica dello statuto divino del faraone. Figlia di Thutmosi I, viene incoronata regina dopo la morte del

¹⁰⁹ Ciampini 2011, p. 181.

marito Thutmosi II. Hatshepsut oltre al tempio di Speos Artemidos, fa edificare a Deir el-Bahari (Tebe ovest) un altro tempio, sulle cui pareti celebra la propria nascita divina dal dio Amon-Ra. Il dio stesso celebra la potenza della sua futura figlia:

«Eserciterà una regalità perfetta su tutto il paese e la mia anima sarà sua, il mio potere sarà suo, la mia autorità sarà sua, la mia corona sarà sua: sarà regina che governerà le Due Terre e guiderà tutti i viventi».

Ma nel percorso celebrativo della divinità del faraone, una rilevanza particolare la riveste Ramesse II (1290-1224 a.C.), nipote del fondatore della XIX Dinastia Ramesse I, il quale acquista un prestigio tale da farlo diventare una figura quasi mitica nelle epoche successive. Il suo programma celebrativo è segnato dalla esplicita affermazione della sua divinità. Nei templi in Nubia la regalità divina è da lui impersonata con statue che lo raffigurano e che diventano oggetti di culto. Il suo nome è un'aperta dichiarazione della sua essenza divina, «Ramesse» significa «Ra è nato»; è un dio-re creatore, di uomini – la tradizione vuole che abbia avuto circa cento figli e sessanta figlie –, di città e di templi. È il dio che dispensa miracoli e che è sempre provvidenzialmente presente nella quotidianità.

Con la fine della dinastia ramasside si apre un Terzo Periodo Intermedio (1070-712 a.C.), in cui si assiste a continue lotte dinastiche e il potere centrale si indebolisce sempre di più. L'Egitto risente del mutato clima internazionale che si sta diffondendo in tutto il Mediterraneo, con l'emergere di nuove potenze che progressivamente arriveranno a toccare anche il regno dei faraoni. Con Alessandro Magno si ha la conquista del Paese (332 a.C.) e la sua ellenizzazione; Alessandro, però, non ignora la concezione egiziana del sovrano divinizzato, ma al contrario interpella lui stesso l'oracolo di Amon, nell'oasi di Siwa. Amon è identificato con Zeus, per cui il suo oracolo è considerato sacro sia dagli Egiziani che dai Greci e il responso dell'oracolo assicura al re macedone il riconoscimento della sua sovranità da parte dei due popoli. Quello che Alessandro tenta con successo di fare è di presentarsi come nuovo sovrano rispettando l'antico modello egiziano del faraone, del dio-re. Egli, quindi, non solo si

mostra solidale con la cultura del paese conquistato, ma ne acquisisce anche quei tratti politico-religiosi che possono risultare utili alla sua campagna di promozione della propria figura. Alessandro si pone come ideale continuatore della tradizione egiziana, in cui il faraone, come abbiamo visto, è considerato il figlio di Ra e incarnazione del dio Horo. L. Ohanian¹¹⁰ stabilisce una stretta relazione tra Alessandro e il faraone del Nuovo Regno, il quale, soprattutto con la figura di Ramesse II, diventa divino anche in virtù delle sue imprese eroiche e degno dunque di essere onorato mentre è ancora in vita, come fa per primo Amenhotep III.

Nel 324 a.C. l'opera messa in atto da Alessandro per la divinizzazione della sua persona raggiunge l'apice con la richiesta da parte del re macedone di ricevere gli stessi onori che spettano agli dèi e di essere divinizzato con il titolo di ὀνίκητος. Plutarco descrive così l'origine di questo epiteto (*Alex.* 14, 4):

«Sulla spedizione che si accingeva a compiere volle consultare anche il dio e si recò a Delfi; ma per caso vi capitò in giorni nefasti [...]. Egli mandò a chiamare ugualmente la profetessa, pregandola di venire; però essa si rifiutò di presentarsi [...]. Alessandro allora salì a prenderla di persona e la trascinò a viva forza nel tempio. La sacerdotessa, soggiogata, quasi, dalla sua risolutezza, disse: “Sei invincibile, figlio mio” (ὀνίκητος εἶ, ὦπῶ). Come Alessandro udì queste parole, dichiarò di non aver più bisogno di un'altra profezia e di aver ricevuto da lei l'oracolo che desiderava».

Ohanian¹¹¹ mette in parallelo la forma greca ὀνίκητος con il termine corrispondente egiziano *qn* (vittorioso/invitto), attestato in Egitto come titolo di Horo. Il disegno del re macedone, quindi, dimostra ancora una volta la sua volontà di porsi come il continuatore dell'istituto monarchico faraonico. Riconosciuto come faraone,

¹¹⁰ Ohanian 2005, pp. 237-248.

¹¹¹ Ohanian 2008, p. 19-20.

ad Alessandro vengono attribuiti i cinque nomi tradizionali: il nome di Horo, “Le Due Signore”, “Horo d’oro”, “Re dell’Alto e Basso Egitto” e “figlio di Ra”.

Alessandro, infine, esprime il suo ultimo desiderio riguardante il luogo di sepoltura; egli, infatti, chiede di essere sepolto presso l’oasi di Siwa¹¹², a coronamento del suo progetto che lo vuole erede legittimo dei faraoni e a dimostrazione del suo profondo rispetto per quel paese.

2.3 Alessandro

La figura del re macedone, però, necessita di un’analisi più approfondita poiché il suo rapporto con l’Egitto e con la tradizione faraonica è solo un aspetto della complessa ideologia politico-religiosa messa in atto da Alessandro. La sua vita è scandita dall’ambizione di costruire un impero mai visto fino a quel momento, di cui egli sia l’unico possibile realizzatore in virtù di un disegno divino. Nella sua vicenda storica, il corpo di Alessandro occupa un posto di assoluto rilievo, dapprima come corpo di eroe e poi come corpo di re. Egli costruisce il proprio ruolo di monarca assoluto circondando la sua persona e il suo corpo di un’aura mitica e divina.

Alessandro non rinnega la leggenda che lo vuole discendente di Eracle, anzi si propone come nuovo Eracle, l’eroe che riporterà la libertà alla Grecia e a esso viene associato nell’iconografia, dove viene rappresentato con addosso la *leonté*, il trofeo che l’eroe ottiene dopo la vittoria contro il leone di Nemea nella sua prima fatica. Lo stesso Plutarco non mette in dubbio la discendenza di Alessandro dall’eroe greco (*Alex.* 2,1): «Si crede come assolutamente certo che Alessandro per parte di padre discendeva da Eracle, attraverso Carano, e per parte di madre da Eaco, attraverso Neottolemo»¹¹³.

¹¹² Cfr. Curzio Rufo X, 5: *Propiusque adire iussis amicis, – nam et uox deficere iam coeperat, – detractum anulum digito Perdiccae tradidit adiectis mandatis, ut corpus suum ad Hammonem ferri iuberent* («Ordinò ai suoi amici di avvicinarsi, – infatti anche la voce cominciava a mancare – consegnò a Perdicca l’anello che si tolse dal dito aggiungendo l’ordine che il suo corpo fosse portato al tempio di Ammone»).

¹¹³ Vd. inoltre Arriano, *Anab.* II 5, 9.

Le descrizioni degli antichi provano che il corpo di Alessandro non è un corpo qualunque, ma è il corpo dell'eroe, contraddistinto da peculiarità fisiche che lo rendono diverso e fuori dall'ordinario. Il suo corpo, pertanto, esprime nei difetti e nei segni particolari la distanza rispetto agli uomini comuni e la vicinanza, invece, agli uomini straordinari che hanno scandito il mito e la storia della Grecia. Plutarco indica Lisippo come l'unico artista che è stato in grado di cogliere l'essenza della bellezza in quei tratti caratteristici che in seguito molti cercheranno di imitare (*Alex.* 4):

«la maniera di piegare il collo, leggermente inclinato verso sinistra, e i suoi occhi, che erano umidi. [...] Alessandro, a quanto dicono, era bianco di carnagione; alla bianchezza mescolava del rosso porporino specialmente sul petto e sulle gote. Nelle memorie di Aristosseno leggiamo che dalla sua pelle emanava una dolcissima fragranza e che il suo alito era profumato, come tutta la carne, tanto che le tuniche leggere che portava ne rimanevano impregnate. Probabilmente ciò derivava dalla complessione e dalla temperatura elevata, quasi infuocata, del suo corpo: infatti la fragranza è generata dal calore che consuma l'umidità, secondo quanto pensa Teofrasto. [...] Probabilmente fu il calore del corpo a rendere anche Alessandro incline al bere e all'ira».

Altrettanto significativa è la descrizione che ci offre l'autore del *Romanzo di Alessandro* (I 13), il quale sottolinea l'assoluta originalità del corpo del re macedone, che non assomiglia né al padre né alla madre, ma

«aveva piuttosto delle fattezze proprie, tutte sue: aspetto d'uomo, una chioma di leone, gli occhi di diverso colore, il destro nero e il sinistro azzurro, e i denti aguzzi come quelli di un serpente. E anche le sue movenze erano quelle di un leone».

Il corpo di Alessandro, dunque, rappresenta il suo essere eroe, segnato fin dalla nascita dalla presenza del divino, addirittura concepito non da Filippo, ma dal dio sotto forma di serpente. L'atteggiamento del collo leggermente inclinato e il colore diverso degli occhi pongono il suo corpo sotto il segno dell'asimmetria e dello squilibrio, così come la mostruosità e l'anormalità del corpo dell'eroe è il segnale della sua appartenenza a una dimensione "altra", sacra.

Ma Alessandro vuole essere re, oltre che eroe, e per farlo deve conquistare il corpo di re, «deve sacrificare quel corpo, marcato dai rari segni della bellezza eroica, caratteri di un'imitabile imperfezione, per indossare il corpo perfetto del re»¹¹⁴.

Egli persegue un modello di regalità che non ha precedenti, costruisce un modello di sovrano facendovi confluire elementi della greicità classica con quelli provenienti dall'Oriente, mettendo al centro di questa ideologia politica il suo corpo investito di un'aura sacrale e divina. Per prima cosa, come abbiamo visto, egli vuole legittimare la sua autorità attraverso una voce indipendente e autorevole, quale l'oracolo di Zeus-Ammon in Egitto. Plutarco racconta la vicenda della consultazione dell'oracolo nell'oasi di Siwa inserendolo in un contesto mitico, in cui le azioni di Alessandro assumono quasi dei tratti miracolosi. Il sacerdote interpellato da Alessandro afferma la discendenza divina del re chiamandolo «figlio del dio»¹¹⁵ e lo riconosce, quindi, come erede del potere faraonico. Plutarco, però, approfondisce l'episodio e riferisce di un errore da parte del sacerdote, dovuto alla scarsa conoscenza del greco da parte di questi, di cui Alessandro approfitta per mandare ad effetto il suo disegno (*Alex.* 27, 5):

¹¹⁴ Centanni 1990, p. 39.

¹¹⁵ Cfr. Plutarco, *Alex.* 27, 4: «Là il sacerdote di Ammon lo salutò a nome del dio, cioè di suo padre. Alessandro domandò se gli era sfuggito qualcuno degli assassini di suo padre. Il profeta lo invitò a non bestemmiare: suo padre non era mortale (οὐ γὰρ εἶναι πατέρα θνητὸν ἀνθρώπου)»; e inoltre Diodoro Siculo XVII 51, 3: «Il profeta allora gridò: "Taci! Nessun mortale potrà tramare contro chi ti ha generato, ma tutti gli uccisori di Filippo sono stati puniti. Prova della tua origine divina sarà il grande successo delle tue imprese; e infatti prima d'ora non sei mai stato vinto, d'ora in poi sarai sempre invincibile!"».

«Altri scrittori dicono che il profeta volle rivolgersi ad Alessandro in greco, usando un'espressione particolarmente affettuosa, quale “*O paidíon*” (ὦ παιδίον) che significa “O caro figlio”; senonché, essendo un barbaro, alla fine delle parole mise una esse in luogo della enne e disse “*O paidíos*” (ὦ παιδίος): errore di pronuncia assai gradito ad Alessandro, poiché si sparse la voce che il dio si era rivolto a lui con l'espressione “*O pài Diós*” che vuol dire non già “O figlio mio”, ma “O figlio di Zeus”».

Il testo di Plutarco prosegue raccontando dell'incontro tra Alessandro e il filosofo Psammone, il quale gli espone una teoria che agli occhi del re macedone appare particolarmente intrigante sempre per i suoi piani di celebrazione della propria persona. Secondo Psammone, infatti: «tutti gli uomini sono governati da Dio, quindi chiunque comanda e domina in qualsiasi modo è un essere divino»¹¹⁶. Ma Alessandro, secondo la versione plutarchea, va oltre questa teoria e aggiunge: «dio è padre comune di tutti gli uomini, ma considera particolarmente suoi figli i migliori»¹¹⁷. La sfrontatezza e la sicurezza di Alessandro sono gli strumenti di cui egli si serve per imporre il suo potere imperniato sulla volontà di ottenere il corpo di re che gli spetta.

Ohanian¹¹⁸ richiama altri due pensatori del IV secolo che avrebbero contribuito alla formazione dell'ideologia politico-religiosa di Alessandro. Il primo è Isocrate, il quale nella sua orazione a Filippo II, lo esorta a conquistare l'Asia e a diventare così un dio¹¹⁹. Il secondo è il maestro di Alessandro, Aristotele, il quale afferma che un uomo di eccellente virtù e di suprema capacità politica non può che essere considerato «come un dio tra gli uomini»¹²⁰. Tutti questi elementi concorrono, dunque, alla

¹¹⁶ Plutarco, *Alex.* 27, 6: «πάντες οἱ ἄνθρωποι βασιλεύονται ὑπὸ θεοῦ· τὸ γὰρ ἄρχον ἐν ἐκάστῳ καὶ κρατοῦν θεῖόν ἐστιν».

¹¹⁷ Plutarco, *Alex.* 27, 6: «πάντων μὲν ὄντα κοινὸν ἀνθρώπων πατέρα τὸν θεόν, ἰδίους δὲ ποιούμενον ἑαυτοῦ τοὺς ἀρίστους».

¹¹⁸ Ohanian 2005, pp. 238-239.

¹¹⁹ Isocrate, *Filippo* 122

¹²⁰ Aristotele, *Pol.* III, 13, 1284a, 10-13.

definizione del re come divinità in nome di un'abilità politica e militare che lo conduca a una supremazia assoluta.

La politica religiosa di Alessandro subisce una forte spinta verso l'assolutismo quando sconfigge Dario e sottomette il regno Achemenide. Alla morte del re persiano, infatti, egli assume anche il titolo di "figlio di Ahura Mazda", calcando così ulteriormente l'elemento della filiazione divina. Nella versione raccontata dal *Romanzo di Alessandro*, il re macedone insegue Dario e arriva a toccare il suo corpo: Alessandro copre il corpo del morente sovrano achemenide con il suo mantello e Dario gli consegna il suo regno. Il corpo di Alessandro si prepara così ad affrontare un'ulteriore tappa del suo destino, diventare il corpo di un re. Egli adotta il cerimoniale tipico della corte persiana, la *proskynesis*, atto con il quale il corpo del re viene adorato come divino, come atto di estrema venerazione di un corpo che si pone al di sopra di quello dei comuni mortali. Il prostrarsi davanti ai piedi del re in segno di adorazione è una pratica diffusa nella corte achemenide, non rappresenta nulla di nuovo agli occhi dei sudditi orientali. Per la mentalità greca, però, la richiesta di Alessandro è scandalosa, desta la contrarietà dei più accaniti difensori della libertà della Grecia. Già Erodoto aveva raccontato la caparbia dei Greci a resistere alla consuetudine rituale della *proskynesis* del re persiano (VII 136): «Poi, saliti a Susa e giunti al cospetto di Serse, intanto quando i dorifori ordinarono loro, tentando di costringerli, di venerare il re prostrandosi davanti a lui (προσκυνέειν βασιλέα προσπίπτοντας), dichiararono che non l'avrebbero mai fatto, neppure se gli avessero abbassato la testa con la forza: non era loro costume adorare un essere umano (οὔτε γὰρ σφίσι ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προσκυνέειν) e non erano certo venuti per questo»; così pure Senofonte (*Anab.* III 2, 13): «Poi, quando Serse, raccolte nuovamente truppe innumerevoli, giunse in Grecia, anche quella volta i nostri antenati sconfissero gli antenati di costoro, sia per terra che per mare. Come prove di ciò si possono vedere o trofei, ma la testimonianza più grande è la libertà delle città nelle quali voi siete nati e cresciuti: non vi prosternate davanti a nessun padrone umano, ma solo davanti agli dèi (οὐδένα γὰρ

ἄνθρωπον δεσπότην ἀλλὰ τοὺς θεοὺς προσκυνεῖτε)»¹²¹. Tra questi, Callistene, segretario e storico di fiducia di Alessandro, si fa portavoce dell'opposizione mossa nei confronti di questo cerimoniale rifiutandosi di inchinarsi di fronte al re¹²².

Alessandro abbandona progressivamente il suo corpo di eroe per acquisire un nuovo statuto che lo ponga al di sopra della mortalità tipica delle figure eroiche, «Con il corpo del re, Alessandro cerca l'immortalità delle carni che all'eroe è negata dal fato»¹²³. Egli deve abbandonare il suo modello di riferimento, Achille¹²⁴, l'eroe del κλέος, e cercare la perfezione e l'invulnerabilità del re divinizzato. Ma è a partire dalle ultime ore di vita, che il corpo di Alessandro diventa l'oggetto sacro a cui i soldati vengono a rendere omaggio nella reggia di Babilonia. Alessandro, consapevole di essere ormai alla fine, compie l'ultimo atto della sua grande impresa politica: concede completamente il suo corpo di re alla venerazione dei suoi sudditi, mantenendo la compostezza e la dignità regale che contraddistinguono la sua figura, come racconta Curzio Rufo (*Hist. Alex.* IV, 3): «Un fatto incredibile a dirsi e a sentirsi: nella medesima posizione del corpo, nella quale s'era disposto quando stava per far entrare i suoi soldati, rimase fino all'ultimo, fintantoché non fu terminato l'omaggio dell'intero esercito».

Il suo corpo è il luogo in cui si sono manifestati i segni del suo destino di eroe vittorioso e della sua appartenenza al mondo degli dèi. La diversità del corpo di Alessandro e la sua natura divina emergono anche dopo la morte del sovrano, quando dopo sei giorni il suo corpo si mostra ancora integro, incorrotto, perfetto e inviolabile nella sua sacralità (*Hist. Alex.* X, 9):

¹²¹ Vd. inoltre Plutarco, *Artax.* 22, 4 e *Nepote*, *Conone* 3.

¹²² Come racconta Arriano nell'*Anabasi* (IV 10, 5).

¹²³ Centanni 1990, p. 40.

¹²⁴ Secondo il racconto di Plutarco (*Alex.* 26), Alessandro custodiva come libro "sacro" l'*Iliade*, nella copia per lui trascritta da Aristotele. Il *Romanzo di Alessandro* può essere letto come la storia di un novello Achille. Le imprese di Alessandro ricalcano, nel romanzo, quelle dell'eroe omerico, sulla cui tomba offre un sacrificio appena sbarcato in Asia – mentre Efestione sacrifica sulla tomba di Patroclo. Alla morte dell'amato Efestione, Alessandro cade in preda alla sconforto e gli dedica giochi funebri, come aveva fatto Achille. Come Achille combatte contro le Amazzoni; come Achille oltraggia il corpo di Ettore, così Alessandro fa scempio del corpo di Bati, governatore di Gaza.

«Erano sette giorni da quando il corpo del re giaceva sul suo trono: le attenzioni di tutti, occupati alla composizione della situazione politica, s'erano distratte da questo officio tanto solenne. L'estate non era così torrida in nessun altro paese come in Mesopotamia [...]. Ora riferisco di un fatto che si racconta ma che davvero non è credibile: quando finalmente gli amici trovarono il tempo di prendersi cura del morto, chi entrò vide il corpo esanime, ma incorrotto, nessun segno di decomposizione, neppure il minimo livore. Perfino la prestanta vitale non aveva ancora abbandonato quel volto. Perciò gli Egizi e i Caldei, che avevano avuto l'ordine di trattare il corpo secondo le loro arti, dapprima non osarono avvicinare le loro mani a quel corpo, come se fosse ancora animato da spirito di vita. Poi li supplicarono e li convinsero che fosse giusto e lecito per dei mortali toccare un dio: e allora purgarono il corpo, riempirono d'essenze il seggio d'oro e posero sulla sua testa le insegne di regalità che la sorte gli aveva conferito».¹²⁵

Gli Egizi e i Caldei, esperti di tecniche per rendere immortale il corpo, si rendono conto di essere di fronte a un caso straordinario e si rifiutano di violare quel corpo che appartiene necessariamente alla dimensione sacra. Alessandro, quindi, riesce nell'impresa di ottenere un corpo immortale, un corpo che non si pieghi ai processi naturali, ma che esprima attraverso l'incorruttibilità la sua sacralità.

La salma del re viene trasferita in Egitto, questo è l'ultimo desiderio di Alessandro¹²⁶. Ad Alessandria viene costruito il monumento funebre del re, chiamato significativamente *Soma di Alessandro*. Abbiamo visto come il termine *soma* indichi nel lessico omerico il cadavere, il corpo senza vita dell'eroe. Ma, come sottolinea Centanni¹²⁷, Alessandro ha abbandonato il suo corpo di eroe nel momento in cui è bruciato il corpo di Efestione, «di gran lunga il più caro di tutti gli amici del re,

¹²⁵ Centanni 1990, pp. 40-41.

¹²⁶ Cfr. pp. 106-107.

¹²⁷ Centanni 1990, p. 41-43.

allevato alla pari con lui e custode di tutti i suoi segreti»¹²⁸; il corpo dell'eroe non deve essere toccato dall'alterazione della morte, né oltraggiato dai nemici poiché è sacro. Il sovrano macedone, quindi, non può essere bruciato sulla pira come gli eroi, ma il suo corpo deve essere preservato e reso immortale come quello dei faraoni egiziani, incarnazione del dio sulla terra. Il corpo di Alessandro, pertanto, non è *soma* nel senso omerico, ma è *soma* nel senso ellenistico, vale a dire è il luogo sacro incorruttibile e immortale, monumento dell'incredibile destino di Alessandro. Il *Soma di Alessandro* diventa il fulcro della città di Alessandria, oggetto di venerazione e luogo di culto anche per gli imperatori romani. Così racconta Svetonio (*Vit. Aug.* II 18): «Nello stesso periodo, contemplato con i suoi occhi il sarcofago e il corpo di Alessandro Magno, tratto fuori dal sepolcro, lo venerò, ponendogli una corona d'oro e cospargendolo di fiori; e quando gli fu chiesto se volesse visitare anche il sepolcro dei Tolomei, rispose di aver voluto vedere un re, non già dei morti». Il corpo di Alessandro, dunque, non è il corpo di un morto, ma il corpo di un re. E la sua leggenda continuerà ancora a lui, perché «riesce ad Alessandro il miracolo della fusione del corpo dell'eroe nel corpo del re: il re Alessandro è figura liminare di quest'idea sincretica, la più complessa immagine della duplicità del corpo del re»¹²⁹.

2.4 Israele

In Israele l'istituto monarchico è concepito, all'interno della dimensione religiosa, come un patto (*bērit*) stabilito tra Dio e il suo popolo, patto in cui il re è un uomo scelto da Dio per governare secondo la Legge. Se nei regni del Vicino Oriente, soprattutto in Egitto, il sovrano (il faraone) si pone come mediatore tra il mondo degli dèi e quello degli uomini, secondo l'ebraismo nelle monarchie del Vicino Oriente il sovrano finisce per sostituirsi, in un certo senso, al dio, ne diviene il rappresentante-vicario nell'esercizio dispotico del potere.

¹²⁸ Curzio Rufo, *Hist. Alex.* III 12, 16.

¹²⁹ Centanni 1990, p. 43.

Nella Bibbia, infatti, il re non è il capo politico, ma è il servo del Signore che accetta la responsabilità di guidare il popolo di Dio seguendo gli insegnamenti della Torah; «il re governa non per diritto divino, ma per un dovere impostogli da Dio»¹³⁰. In molti passi della Bibbia si leggono polemiche velate o chiaramente esplicite nei confronti delle monarchie vicino-orientali, nelle quali il sovrano si distingue solo per il potere, le ricchezze e le conquiste militari (*I Sam* 1-22), laddove, invece, il re d'Israele si caratterizza per il fatto di essere eletto/chiamato da Dio al suo ufficio. In *Dt* 17, 14-22 il Signore si rivolge a Mosè stabilendo quali sono gli elementi imprescindibili perché il monarca sia perfetto secondo la sua volontà: «dovrai costituire sopra di te come re colui che il Signore, tuo Dio, avrà scelto. Costituirai sopra di te come re uno dei tuoi fratelli; non potrai costituire su di te uno straniero che non sia tuo fratello».

Attraverso l'elezione divina, dunque, Dio sceglie l'uomo in grado di governare il suo popolo e tale scelta si manifesta concretamente nella sacra unzione. La pratica dell'unzione non è sconosciuta in Mesopotamia dove però solitamente è il re a ungere e non a essere unto; gli "unti" (*pašīšu*), infatti, formano una categoria sacerdotale. In Israele, però, l'unzione regale assume una funzione centrale perché diventa elemento simbolico con il quale Dio sceglie il proprio eletto. In *I Sam* 10, 1 si assiste a una vera e propria investitura consacrata con l'olio:

«Samuele prese allora l'ampolla dell'olio e gliela versò sulla testa, poi lo baciò dicendo: "Ecco: il Signore ti ha unto capo sopra Israele suo popolo. Tu avrai potere sul popolo del Signore e tu lo libererai dalle mani dei nemici che gli stanno intorno. Questo ti sarà il segno che proprio il Signore ti ha unto capo sulla sua casa"».

L'unzione del re presuppone che egli, a partire dal suo corpo, subisca una sorta di trasformazione, poiché da uomo comune egli diventa "eletto". Il corpo del re, toccato da Dio attraverso l'olio, diventa corpo "speciale", consacrato e quindi sacro, in grazia dell'accettazione della chiamata/elezione da parte del Signore. L'olio qui

¹³⁰ W. A. Irwin, *Gli Ebrei*, in Frankfort 1963, p. 399.

simboleggia «lo “spirito” del Signore che, attraverso la mediazione decisiva del sacerdote-profeta, viene temporaneamente trasmesso al nuovo re»¹³¹; in *1 Sam* 10, 6 infatti si dice: «Lo spirito del Signore investirà anche te e ti metterai a fare il profeta insieme con loro e sarai trasformato in un altro uomo». Con questa consacrazione tra Dio e il re scelto si stabilisce una relazione filiale, come si evince da *Sal* 2, 7¹³², ma soprattutto da *Sal* 110¹³³.

Nel caso della religione d'Israele, dunque, non siamo di fronte alla divinizzazione del sovrano che comporterebbe la sacralizzazione del suo corpo in quanto tale, ma ad una relazione tra il re e Dio che presuppone un rapporto di subordinazione e il fatto che il sovrano risulta essere servo della comunità. Ciò che, tuttavia, è importante sottolineare è che attraverso l'elezione e la sacra unzione, il re assume uno *status* del tutto nuovo. Lo spirito di Dio, per mezzo dell'olio, entra in un certo senso nel suo corpo e lo rende diverso rispetto agli altri uomini; ed è proprio grazie a questa diversità che deve mostrarsi in grado di governare: nessuna venerazione del corpo del sovrano, dunque, perché ciò rappresenterebbe un atto di idolatria.

2.5 Grecia

Da sempre la Grecia è considerata la patria della democrazia: la sovranità appartiene al popolo e ogni cittadino ha il diritto di partecipare alla vita politica. Con ostilità i Greci guardano verso le forme di potere tiranniche come la monarchia, generalmente associata al mondo orientale. Il re, τύραννος, è l'unico a godere della

¹³¹ Filoramo 2009, p. 30.

¹³² «Annunzierò il decreto del Signore. Egli mi ha detto: “Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato”».

¹³³ «Di Davide. Salmo. / Oracolo del Signore al mio Signore: / “Siedi alla mia destra, / finché io ponga i tuoi nemici / a sgabello dei tuoi piedi”. / Lo scettro del tuo potere / stende il Signore da Sion: / “Domina in mezzo ai tuoi nemici. / A te il principato / nel giorno della tua potenza / tra santi splendori; / dal seno dell'aurora, / come rugiada, io ti ho generato”. / Il Signore ha giurato / e non si pente: / “Tu sei sacerdote per sempre / al modo di Melchisedek”. / Il Signore è alla tua destra, / annienterà i re nel giorno della sua ira. / Giudicherà i popoli: / in mezzo a cadaveri / ne stritolerà la testa su vasta terra. / Lungo il cammino si disseta al torrente / e solleva alta la testa».

libertà a scapito del suo popolo, come viene brillantemente riassunto in un verso dell'*Elena* di Euripide (v. 276):

τὰ βαρβάρων γὰρ δοῦλα πάντα πλὴν ἐνός.
I barbari sono tutti schiavi, tranne uno.

In quest'ottica la Persia rappresenta il modello per eccellenza del sistema monarchico e le guerre combattute contro di essa diventano per i Greci l'occasione di ergersi a strenui difensori della libertà e di celebrare il modello di organizzazione democratica dello stato contro il potere liberticida della monarchia achemenide. Il persiano è il tiranno e il suo potere, legittimato dall'investitura divina, lo rende agli occhi dei Greci massimamente pericoloso. La monarchia persiana incarna il male da evitare: il potere assoluto concentrato nelle mani di un solo individuo rappresenta una minaccia terribile che potrebbe scardinare l'ordine delle *poleis* e mettere in crisi i valori fondanti della società greca. Lo storico Erodoto evidenzia gli aspetti negativi del regime monarchico nel III libro delle sue *Storie* (80-82), mettendo in scena un dibattito tra Otane, Megabizo e Dario, sostenitori rispettivamente della democrazia, dell'oligarchia e della monarchia, sulla superiorità dei vari tipi di costituzione. Essendo ambientato alla corte persiana, tra le tre posizioni prevale quella di Dario, il quale afferma la necessità di affidare il potere a un solo uomo di valore. Otane, però, mette in guardia gli altri interlocutori sui rischi che tale sistema di governo implica¹³⁴.

La monarchia come forma di governo nel mondo greco classico, del resto, è sempre considerata, se non in modo del tutto negativo, perlomeno con grande sospetto; e sebbene nel mito, in particolare nei racconti cosmo-teogonici, l'esito delle lotte tra le varie divinità per la conquista della sovranità veda l'affermarsi di un potere unico, difficilmente lo si può definire una monarchia assoluta. In quelle narrazioni la vittoria di Zeus, infatti, porta alla costruzione di un pantheon il cui vertice spetta sì al figlio di

¹³⁴ Erodoto III 80: «In effetti, anche il migliore di tutti gli uomini, una volta innalzato alla monarchia, muterebbe dai suoi pensieri consueti. Poiché, se l'arroganza gli nasce dai suoi beni presenti, l'invidia nell'uomo è innata fin dall'inizio. [...] Ora dirò la cosa più grave. Sovverte le usanze patrie, violenta le donne e manda a morte senza giudizio».

Crono che assume la funzione di padre e re degli dèi con le altre divinità in una posizione subalterna, ma secondo un ordine in cui ciascuna ha un preciso e fondamentale ruolo nella strutturazione e coordinazione del cosmo stesso.

Nonostante la difficoltà di stabilire con certezza i contorni storici della figura del re, difficoltà aumentata dal fatto che il termine τύραννος porta con sé anche una connotazione negativa, è tuttavia possibile tracciare una linea interpretativa dei numerosi personaggi, mitici fondatori di città o uomini di potere storicamente vissuti, che assumono una rilevanza particolare in merito al discorso sul corpo del sovrano. Difficile distinguere agli albori della storia dell'antica Grecia i re dagli eroi; sono personaggi o che appartengono all'orizzonte del mito o che per la loro importanza dal punto di vista politico sono stati investiti di un'aura leggendaria e che ingaggiano battaglie, prove, agoni alla fine dei quali risultano vincitori e ottengono così il potere su un certo territorio. L'eroe e il re sono spesso il medesimo individuo che dapprima si configura come eroe che supera gli ostacoli che la sorte gli pone davanti e poi diventa, grazie a ciò, re, uomo del potere. Due figure caratterizzate sovente da tratti comuni: da peculiarità somatiche, da un corpo particolare, da una dirompente fisicità o da inquietanti anomalie. Così Cecrope, il primo re dell'Attica, «aveva un corpo dalla doppia natura di uomo e di serpente»¹³⁵. Non è casuale il fatto che il primo re di una regione venga associato al serpente, animale per eccellenza legato alla terra¹³⁶. Anche Erittonio, altro re mitico di Atene, come racconta Apollodoro (III 14, 6), era custodito in una cesta da un serpente e della sua nascita si dice che fu la terra fecondata dallo

¹³⁵ Apollodoro III 14, 1: Κέκροψ ἀυτόχθων, συμφυὲς ἔχων σῶμα ἀνδρὸς καὶ δράκοντος, τῆς Ἀττικῆς ἐβασίλευσε πρῶτος. Cfr. inoltre Aristofane, *Ves.* 438: ὦ Κέκροψ ἦρως ἄναξ τὰ πρὸς ποδῶν Δρακοντίδη.

¹³⁶ Interessante è quello che riporta Cicerone a proposito di Cecrope, il quale avrebbe stabilito l'uso della sepoltura nella terra: *Nam et Athenisiam ille mos a Cecrope, ut aiunt, permansit hucusque terra humandi, quod quom proximi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebatur, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut uiuis redderetur* («Infatti anche ad Atene, fin dai tempi di Cecrope, come dicono, rimase questa consuetudine di seppellire nella terra; ed una volta che i parenti avevano adempiuto questa disposizione e la terra era stata gettata sul cadavere, veniva seminata a grano, quasi per dare al morto il seno ed il grembo della madre, e perché il suolo purificato dalle messi venisse restituito ai vivi»). In questa tradizione si può leggere, dunque, un ulteriore elemento di connessione tra il primo re di Atene e la terra.

sperma di Efesto a darlo alla luce. Si nota, quindi, come queste figure siano connesse da una parte con il serpente e dall'altra con la terra; l'*autoctonia* dei re ateniesi, simboleggiata proprio dal serpente, è fin dall'origine elemento indispensabile per la loro legittimazione¹³⁷.

Il re risulta legato alla terra per la vita, una triplice relazione ne lega le sorti: la sua nascita dalla terra, la terra come *origo*; la terra come luogo del dominio, dell'esercizio del potere; la terra come luogo di dimora dopo la morte. L'esistenza del re risulta per intero *ctonia*, e soprattutto dopo la morte il re, il suo corpo, deve mantenere un contatto con lo spazio su cui ha vissuto e dominato per agire poi su di esso come protezione contro i mali futuri. Ecco perché le tombe reali, così come quelle degli eroi, diventano luogo di culto e di riferimento per la città ed ecco perché sovente le *poleis* cercano di assicurarsi il corpo del re o dell'eroe legato al loro territorio. Numerosi sono gli esempi che si possono riferire: nella tragedia sofoclea *Edipo a Colono*, si assiste alla contesa del corpo di Edipo, sicura protezione per la terra che l'avrebbe accolto. Edipo arriva in un territorio sacro, $\chi\omega\rho\omicron\varsigma \iota\epsilon\rho\omicron\varsigma$ (v. 54), per lui inviolabile – $\chi\omega\rho\omicron\nu\upsilon\chi \acute{\alpha}\gamma\gamma\omicron\nu\upsilon\pi\alpha\tau\epsilon\iota\nu$ (v. 37) e $\acute{\alpha}\theta\iota\kappa\tau\omicron\varsigma$ (v. 39), ma nel contempo unico luogo dove può stare ad attendere la morte, in quanto egli stesso è intoccabile. Edipo chiede ospitalità al re di Atene, Teseo, in cambio della salvezza della città che lo ospita. Il corpo di Edipo rappresenta un amuleto, una potente forza contro i nemici, questo è il destino ultimo che gli dèi hanno per lui deciso. Egli è la salvezza della stessa Tebe: in un percorso circolare Edipo segna la sorte della sua città; la salva dalla peste, ma la contamina poi con le sue azioni omicide e incestuose ed ora di nuovo la salvezza di Tebe dipende dal figlio di Laio. La gente di Tebe, secondo le parole di Ismene, «non farà che cercarti, vivo o morto, per la propria salvezza» (vv. 389-390), perché «gli oracoli dicono che la forza di Tebe è riposta in te» (v. 392). Per questo Creonte si reca da Edipo, per convincerlo a tornare e a salvare la sua terra, non dall'interno della città, ma dai confini, non coperto dalla terra tebana perché la legge

¹³⁷ L'*autoctonia* di Cecrope è sottolineata da diversi autori dell'antichità, che la mettono in relazione anche con la sua duplice natura di uomo e di serpente; cfr. Igino, *Astronomia* II 13, 1; Igino, *Fab.* 48; Antonino Liberale, *Met.* VI.

non lo consente (vv. 406-407). Edipo è consapevole del potere salvifico del suo corpo, «avrete in me un potente salvatore di questa città e una fonte di dolore per i miei nemici» (vv. 459-460). Si rivolge allora a Teseo, al quale offre il proprio corpo a protezione della città che tanto si dimostra magnanima nei suoi confronti: «Sono venuto ad offrirti in dono questo mio povero corpo. Certo non sembra prezioso, a guardarlo, eppure i vantaggi che ne possono venire valgono più di un bel corpo» (vv. 576-579)¹³⁸. Il corpo del re da entità impura e contaminata diviene oggetto sacro, investito di una potenza speciale voluta dagli dèi.

Una scena simile si propone anche nella *Historia varia* di Eliano, in cui si scontrano Tolomeo e Perdicca per la custodia del corpo di Alessandro. Secondo una profezia, infatti, Alessandro avrebbe reso sicura e fortunata la terra che avrebbe ospitato il suo sepolcro: «gli dèi gli avevano detto che la terra che avesse ricevuto il suo corpo, in cui per prima la sua anima avrebbe dimorato sarebbe stata felice e non conquistata per sempre»¹³⁹.

Per i Greci poi, il defunto mantiene il suo particolare potere solo se il suo corpo rimane integro¹⁴⁰ ed ecco perché la mutilazione o l'accanimento brutale sul corpo di un morto, soprattutto nel caso di nemici, rappresenta uno vergognoso oltraggio. Anche la mancata sepoltura di un cadavere rappresenta un'offesa, sebbene meno grave, nei confronti del defunto: privato di questo rituale potrebbe vendicarsi su un'intera comunità per il torto subito. Lo smembramento del corpo, invece, ha lo scopo di annullare il vigore del cadavere e in questo modo l'omicida si tutela dalla possibile vendetta postuma della sua vittima. *Maschalismos* è il termine impiegato per indicare le mutilazioni *post mortem*, come quelle inflitte da Egisto e Clitemnestra al corpo di Agamennone; precisamente «dopo aver tagliato al morto mani, piedi, genitali, naso e orecchie, l'assassino legava le parti recise con una corda che, passata sotto le ascelle

¹³⁸ Vd. inoltre vv. 1518-55 e vv. 1760-65: «Lui stesso, figlie mie, mi ha dato ordine che nessuno si accosti a quel luogo, né voce umana offenda la tomba santa dove riposa. E mi promise che se osserverò scrupolosamente queste precauzioni, terrò lontano per sempre dalla mia terra ogni dolore».

¹³⁹ Eliano, *Hist. Varia* XII, 64: λέγειν γὰρ τοὺς θεοὺς πρὸς αὐτὸν ὅτι ἄρα ἡ ὑποδεξαμένη γῆ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ τὸ πρότερον ᾤκησεν ἡ ἐκείνου ψυχὴ, πανευδαίμων τε ἔσται καὶ ἀπόρθητος δι' αἰῶνος.

¹⁴⁰ Su questo tema vd. Delcourt 1963, pp. 3-26.

del morto (*maschalai*, appunto), faceva ricadere le parti recise dietro il suo collo. Il suo simbolismo non lascia dubbi: essendo stato mutilato, il morto perdeva la sua forza, e quindi non poteva più vendicarsi facendo del male al suo assassino»¹⁴¹.

La sorte che tocca al re di Micene Euristeo è, invece, del tutto eccezionale. Nella versione narrata da Apollodoro (II 8, 1), Euristeo viene ucciso da Illo, che gli taglia la testa e la consegna ad Alcmena. Strabone (VIII 6, 19 C 377), invece, narra che è Iolao l'uccisore del re di Micene e che la sua testa viene sepolta in un altro luogo rispetto al resto del corpo. Scarpi¹⁴² avvicina questa azione al costume romano delle «spoglie opime», secondo questa consuetudine il comandante romano decapitava il comandante nemico vinto e ne mostrava la testa come trofeo della vittoria¹⁴³. Euripide, nell'opera *Eraclidi*, non accenna al taglio della testa inflitto a Euristeo, ma fa pronunciare al re parole che richiamano, invece, la questione della protezione che il cadavere assicurerebbe alla terra nella quale venga sepolto, ricordando così il discorso di Edipo a Teseo. Euristeo propone il suo corpo a vantaggio della città (vv. 1026-44):

«Uccidi pure, io non ti prego. Ma alla città che m'ha lasciato in vita e ha sentito uno scrupolo ad uccidermi, io dono un vecchio oracolo di Apollo, che le sarà col tempo assai più utile di quanto possa credere. Una volta morto, voi mi darete sepoltura dov'è segnata, là dinanzi al tempio della divina Vergine Pallenia: io giacerò sotto terra, sarò meteco, a te benigno, salvatore della città (πόλει σωτήριος), sarò nemico acerrimo dei discendenti di costoro, quando, immemori di questo beneficio, v'assaliranno in forze. Sono questi gli ospiti ai quali avete fatto scudo. Io tutto questo lo sapevo: e allora perché sono venuto e ho avuto riguardo per l'oracolo? Credevo Era più forte dei presagi e aliena dal tradirmi. Ma tu, sulla mia tomba non lasciare che stillino libami o sangue. Un giorno vi ricambierò, dando un triste

¹⁴¹ Canterella 2005, p. 18.

¹⁴² Scarpi 2005a, p. 535.

¹⁴³ Vd. anche Livio IV 19, 4.

ritorno agli invasori. Doppio vantaggio avrete: a voi, da morto, sarò d'utilità, di danno a loro».

L'incinerazione, invece, non intacca la potenza che il cadavere ha in sé. Il corpo brucia, ma si mantiene intatto e le ceneri conservano quella forza protettrice che si diffonde nella terra. Per questo il corpo degli eroi morti in battaglia vengono bruciati, perché non sia preda degli effetti devastanti della morte e non venga deturpato nella sua bellezza. Il corpo del defunto è sacro nella sua integrità, sia esso inumato o bruciato. Plutarco sostiene che la tradizione secondo cui le ceneri di Solone sarebbero state disperse intorno all'isola di Salamina sia assolutamente infondata (*Sol.* 32). Anche Diogene Laerzio (I, 62) riporta questo fatto su Solone, il quale

«Morì a Cipro a ottanta anni, raccomandando ai suoi di riportare le ossa a Salamina e, dopo averle incenerite, di disseminarle per il territorio dell'isola. Onde anche Cratino nei *Chironi* lo fa così parlare:

Abito l'isola, come è fama tra gli uomini, disseminato per la città di Aiace».

Solone, sebbene non si tratti di un re, ma comunque di un uomo di grande fama, secondo questa versione, avrebbe voluto che il proprio corpo fosse disperso a protezione dell'isola.

Anche il re dell'Epiro Pirro merita attenzione in merito alla questione qui trattata del corpo del sovrano. La straordinarietà del suo corpo si manifesta già in vita, quando a lui vengono attribuiti poteri taumaturgici eccezionali: «Godeva fama di saper guarire i mali della milza sacrificando un gallo bianco, e quindi, mentre i pazienti giacevano supini, toccando leggermente col piede destro il viscere malato» (Plutarco, *Pyr.* 3, 4). Il corpo di Pirro è divino, dotato di capacità incredibili che necessitano però di un sacrificio, di una giusta ricompensa per gli dèi che hanno concesso un dono così grande ad un uomo. Del corpo di Pirro una volta morto, benché bruciato, rimane il simbolo della sua potenza: «Si racconta che l'alluce di quel suo piede aveva un potere divino (δύναμιν θείαν), tanto che, quando il suo corpo fu bruciato, dopo morto, il

resto andò distrutto, ma il dito fu trovato indenne, senza che il fuoco l'avesse toccato» (Plutarco, *Pyr.* 3, 5)¹⁴⁴. Ma Pirro non è l'unico re protagonista di queste storie legate al corpo. Di un altro re, anzi imperatore dato che la scena si svolge a Roma, si dice che avesse il potere di guarire. Vespasiano, infatti, secondo Tacito¹⁴⁵, Svetonio¹⁴⁶ e Cassio Dione¹⁴⁷, avrebbe guarito un cieco e uno storpio, il primo bagnandolo con la sua saliva, il secondo toccando con il suo piede la parte malata. Non difficilmente, a questo punto, la riflessione si può volgere verso la figura di Gesù, il quale, secondo il *Vangelo di Giovanni* (9, 1-11), guarisce un cieco con la sua saliva: «Detto questo sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco e gli disse: “Va' a lavarti nella piscina di Siloe”. Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva»¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cfr. anche Plinio, *Nat. Hist.* VII, 20: *Pyrro regi pollex in dextro pede, cuius tactu lienosis medebatur. Hunc cremari cum reliquo corpore non potuisse tradunt conditumque loculo in templo.*

¹⁴⁵ Tacito, *Storie* IV, 81: «Erano quelli i mesi in cui Vespasiano stava ancora aspettando ad Alessandria il ciclo favorevole dei venti estivi e dunque la sicurezza dei viaggi via mare: avvennero molti miracoli che dimostrarono il favore celeste e quasi una predilezione degli dèi nei riguardi di Vespasiano. Un popolano di Alessandria, di cui era risaputa la cecità, gli si avvinghiò alla ginocchia, chiedendogli tra le lacrime la guarigione. Era il dio Serapide (una divinità che questa gente venera sopra ogni altra) che lo spingeva a ciò: pregava il principe che si degnasse di bagnargli con la saliva le gote e le orbite degli occhi. Un altro era storpiato ad una mano: pregava che Cesare gliela tenesse premuta sotto il piede (anche in questo caso il suggerimento era venuto da Serapide). [...] Vespasiano pensava ormai che nessuna strada fosse preclusa alla sua fortuna e che in ogni campo gli si sarebbe prestata fede. La folla era in tensione per l'attesa ed egli eseguì, col volto sereno, quanto gli era stato richiesto: di colpo la mano recuperò la sua funzionalità e il cieco rivide la luce. Testimoni oculari di entrambi i fatti ancor oggi (nessun vantaggio avrebbe ormai da una menzogna) li raccontano in questo modo».

¹⁴⁶ Svetonio, *Vesp.* 7: «[...] Due plebei, uno cieco e l'altro zoppo, gli si presentarono davanti insieme, mentre sedeva in tribunale, e lo pregarono di apportare alla loro salute quel rimedio che Serapide aveva suggerito in sogno: egli – dicevano – avrebbe risanato gli occhi se li avesse bagnati con la sua saliva e avrebbe rinsaldato la gamba malata se si fosse degnato di toccarla col suo calcagno. Era quasi incredibile che il tentativo potesse avere successo e Vespasiano perciò non osava neppure provare; ma alla fine, in seguito alle insistenze degli amici, affrontò pubblicamente, davanti all'assemblea, entrambe le prove: e il successo non mancò».

¹⁴⁷ Cassio Dione LXVI, 8: «Egli guarì anche un cieco e un altro uomo che non aveva l'uso di una mano (si erano recati da lui prestando fede a un sogno), camminando sulla mano di uno e sputando sugli occhi dell'altro. Era la divinità che, attraverso i suoi prodigi, lo segnalò alla venerazione generale».

¹⁴⁸ Sui poteri taumaturgici del re non si può prescindere dall'opera del 1924 di Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*. Lo studio dello storico francese prende in esame la guarigione delle «scrofole», in epoca medievale, da parte dei re di Francia e Inghilterra attraverso il loro tocco miracoloso.

Se, come abbiamo visto, il corpo del defunto, soprattutto nel caso del re, deve essere preservato da qualsiasi tipo di danneggiamento o violazione e tutte le sue parti devono essere sepolte o bruciate insieme, non mancano, tuttavia, racconti di eroi e re fatti a pezzi; racconti che devono, però, opportunamente essere compresi nel contesto mitico-sacrificale di appartenenza. Si tratta di episodi di brutale violenza, in cui la vendetta per un torto subito spinge a dilaniare il corpo del nemico.

A proposito di ciò J. Frazer connette le uccisioni rituali di vittime umane, poi fatte a pezzi, al tema della fertilità; in particolare fa riferimento al mito di Osiride ridotto a brani dal fratello Seth. La storia di Osiride, dio del grano, viene associata da Frazer alla celebrazione dei stagionali rituali di fertilità¹⁴⁹. Nel mese di Khoiak, infatti, si teneva una cerimonia durante la quale si seppelliva un simulacro del dio riempito di sabbia e orzo¹⁵⁰ affidandolo così alla forza generatrice e rigeneratrice della terra; in questo senso Osiride è il dio della fertilità perché è «il dio che muore per rinascere, il seme che “deve morire nella terra perché crescano le messi”»¹⁵¹. È il dio che diviene secondo i ritmi della natura, secondo l’alternarsi di morte e ri-nascita, simbolo dell’esistenza umana e della sua intima connessione con il ciclo della vita vegetale. L’identificazione di Osiride con il dio del grano e quindi l’idea che il suo smembramento sia riconducibile alla fertilità deve essere, però, precisata: lungi da identificare Osiride con la terra e con il grano, la crescita dei cereali e la fertilità della terra si devono considerare piuttosto come «manifestazioni» della sua presenza divina¹⁵². Non bisogna tuttavia negare la possibilità che tali sacrifici cruenti si verificano in momenti particolari della storia umana, in situazioni di crisi che

Rimandiamo pertanto a questo libro l’approfondimento in merito al potere taumaturgico dei re soprattutto durante il XII e il XIII secolo.

¹⁴⁹ Frazer 1973, pp. 593-597.

¹⁵⁰ La descrizione di questo rituale si trova in un’iscrizione incisa sulle pareti di un tempio a Dendera dedicato a Osiride.

¹⁵¹ Buttitta 2006, p. 131.

¹⁵² «Osiride si trova [...] nelle manifestazioni vitali emananti dalla terra; racchiuso per sempre in essa, fa sentire la propria presenza nel grano che germoglia, nell’inondazione del fiume, nel sorgere di Orione. Si tratta, quindi, di un’entità divina che non ricompare in quanto se stessa sulla terra, ma è insita nelle sue espressioni di vita e di rinnovamento, certo non definibile “resurrezioni”», da G. Scandone Matthiae, «Osiride l’Africano, ovvero la morte regale», in Xella 2001, p. 23.

necessitano di interventi per ristabilire l'ordine. Connettere il sacrificio umano al tema del *dying and rising god*¹⁵³ e a un rituale di fertilità, come fa Frazer, vorrebbe dire generalizzare l'evento in uno schema predefinito di morte e resurrezione del dio legato simbolicamente al ciclo di morte e rinascita della natura, senza considerare, invece, che tali uccisioni rappresentano l'eccezione, l'evento che si colloca nell'alterità dello spazio sacro del rito. I sacrifici umani, in particolare di soggetti che dal punto di vista politico e sociale hanno un alto valore anche simbolico, come i re, devono essere interpretati come azioni rituali attraverso i quali l'uomo «mira a bilanciare il peso soverchiante del polo della naturalità, garantendo così il ripristino dell'equilibrio compromesso dalla crisi»¹⁵⁴. Il sacrificio di questo individuo, dunque, diventa indispensabile per ristabilire l'armonia tra natura e cultura, turbata da un evento improvviso e incontrollabile, quale, per esempio, una carestia.

Come sottolinea Brelich¹⁵⁵, per il mondo greco sono numerosissimi i miti che narrano di sacrifici umani, ma poi nella realtà sono rarissimi i casi in cui si mette in pratica questo rituale; «l'esperienza delle uccisioni di vittime umane era viva nell'antica Grecia, ma, salvo alcuni casi (ciascuno dei quali andrebbe interpretato nel proprio contesto, se la scarsità dei dati non lo rendesse per lo più impossibile) – essa veniva “impiegata” solo indirettamente, mediante miti e forme allusive dei riti, al fine di precisare i caratteri di singoli culti e di singole divinità»¹⁵⁶.

Forse questi miti sono ricollegabili a sacrifici che venivano offerti per scongiurare situazioni di crisi e di calamità, come per esempio la siccità e la carestia¹⁵⁷. Tra questi vi è l'episodio mitico di Licurgo, re degli Edoni, il quale si rifiuta di riconoscere la divinità di Dioniso, andando così incontro alla sua vendetta¹⁵⁸.

¹⁵³ Vd. Xella 2001.

¹⁵⁴ M. Massenzio, *Introduzione* a Brelich 1967, p. 16.

¹⁵⁵ Brelich 1967, pp.138-140.

¹⁵⁶ Ivi, pp. 139-140.

¹⁵⁷ Cfr. ivi, p. 75: «Tipici, a questo riguardo, sono i miti greci che narrano delle origini di qualche culto, ricollegandole con una calamità abbattutasi sulla città in un tempo remoto (cioè: nel tempo del mito): nelle varianti dello stesso mito spesso ricorrono, indifferentemente, l'epidemia (*loimos*), la carestia (*limos*), a volte la siccità»

¹⁵⁸ Vd. Omero, *Od.* VI, 130-140.

Dioniso, infatti, instilla nel re una pazzia furiosa che lo porta a uccidere il proprio figlio credendolo un tralcio di vite. L'errore del re, la sua impotenza nei confronti del dio si ripercuote anche sul suolo che egli governa: «La terra degli Edoni continuava a essere sterile e il dio vaticinò che avrebbe ripreso a dar frutti se fosse stato messo a morte Licurgo» (Apollodoro III 5, 1).

Emerge qui la figura di Dioniso, i cui epiteti richiamano il carattere cruento dei sacrifici a lui offerti: a Tenedo Dioniso è *Anthroporraistes*, sbranatore di uomini – ma è egli stesso sbranato e mangiato crudo dai Titani – oppure *Omadios* e *Omestes*, mangiatore di carne cruda. Questi epiteti si rifanno alla variante mitica sulla nascita e sull'infanzia di Dioniso, fatta propria poi dall'Orfismo, secondo cui Dioniso viene fatto a pezzi dai Titani e ricomposto poi dalla madre Demetra¹⁵⁹. Nella narrazione del mito di Dioniso, Diodoro Siculo avvicina la sorte del dio alla pratica della vendemmia, identificando Dioniso con la vite (III 62, 7-8)¹⁶⁰. Kerényi¹⁶¹ afferma che nel rituale praticato in Grecia e Roma¹⁶² che prevedeva l'uccisione di un capretto nel vigneto, si può leggere una sopravvivenza del sacrificio di Dioniso. Zeus, infatti, quando si accorge di quello che i Titani stanno facendo al figlio, li colpisce con un fulmine e sostituisce Dioniso, che sta bollendo, appunto con un capretto.

Ciò che si vuole mettere in evidenza in questo intricato sistema di richiami mitologici, interferenze e riferimenti tra l'Egitto e la Grecia è il fatto che la morte del dio, brutalmente fatto a pezzi e poi ricomposto, si può ricollegare a un momento di crisi in cui la fertilità della terra viene meno e quindi il ricorso al dio dell'acqua del

¹⁵⁹ Cfr. Pausania VIII 37, 5; Callimaco fr. 643; Euforione fr. 36; Clemente Alessandrino, *Protr.* 17, 2-18, 2; Olimpiodoro, commento a Platone, *Phaed.* I 3, 3-14.

¹⁶⁰ Diodoro Siculo III 62, 7-8: «il fatto che quando era giovane fu dilaniato dai figli di Ge indica la raccolta dei frutti da parte degli agricoltori; la bollitura delle membra è la rappresentazione mitica del fatto che la maggior parte degli uomini fanno bollire il vino e mescolando ne rendono più profumata e migliore la qualità. Il fatto che le sue membra rovinata dai figli di Ge, di nuovo ricongiunte, ritornarono allo stato naturale in cui erano in precedenza, mostra che nuovamente la terra ristabilisce al colmo della produttività, già raggiunto in precedenza, la vite che ha subito la vendemmia ed è stata tagliata nella stagione buona ogni anno. [...] Concorda con questi argomenti quanto viene rivelato dai poemi orfici [...]». Vd. anche L. Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, 57-59.

¹⁶¹ Kerényi 1992, p. 234.

¹⁶² Varrone, *De re rustica* I 2, 19.

Nilo nel caso di Osiride¹⁶³, al dio della vite nel caso di Dioniso diventa necessario per ristabilire l'equilibrio tra il mondo degli uomini e quello degli dèi. Fertilità, però, che riguarda anche gli uomini, come dimostrano le falloforie, durante le quali si inneggiava al potere del dio in campo sessuale. Erodoto (II 48-49) dice che gli Egiziani e i Greci celebrano allo stesso modo Dioniso – fatta eccezione per i cori; l'usanza di portare in processione i falli contraddistingue dunque le feste in onore sia di Dioniso che di Osiride. Per il dio egizio, in particolare, ci si deve rifare al racconto riportato da Plutarco (*de Is.* 18, 36), secondo cui Iside, quando mise insieme i pezzi del corpo dello sposo non trovando il fallo, usò al suo posto un modello. Ancora Plutarco racconta della festa delle Pamilie (*de Is.* 12, 36), durante la quale erano portati in processione dei falli e un simulacro del dio; egli mette in relazione questa cerimonia con la fecondità e la nascita del dio. Così per Dioniso il fallo rappresenta la fertilità e il potere fecondante; ancora Plutarco descrive tali processioni (*De cupiditate divitiarum* VIII, 527 D):

«al primo posto si portavano un'anfora di vino e un ramo di vite, poi veniva un uomo che trascinava l'animale da sacrificare, un caprone; un altro ancora seguiva con un cesto di fichi, e per ultimo faceva la sua comparsa il fallo».

Nel rituale in onore del dio Dioniso, i pezzi del corpo del dio vengono sostituiti da vittime sacrificali la cui morte ha la funzione di far rivivere la terra¹⁶⁴. Lo *σπαργμός*, momento fondamentale nelle cerimonie dionisiache durante il quale la

¹⁶³ «Già nei *Testi delle Piramidi* si dice che dalle linfe del corpo del dio deriva l'inondazione del Nilo, la cosiddetta "acqua pura" o "acqua giovane": «Horus viene per riconoscere in te suo padre, nel suo nome di "acqua giovane"» (Par. 589 dei *Testi delle Piramidi*) e «I corsi d'acqua sono colmi, i canali debordano a causa delle purificazioni che vengono da Osiride» (Par. 848 dei *Testi delle Piramidi*)», da G. Scandone Matthiae, «Osiride l'Africano, ovvero la morte regale», in Xella 2001, p. 21.

¹⁶⁴ Valga quanto si diceva sopra, non si tratta di sacrifici umani realmente praticati, ma piuttosto di uccisioni rituali che vengono «elaborate e utilizzate prevalentemente in forme indirette, ma non per questo meno significative», da Brelich 1967, p. 140.

vittima viene smembrata e le sue carni lanciate in giro¹⁶⁵ seguito dall'omofagia, richiama e ripropone ritualmente la vicenda di Dioniso, vittima anch'egli dello *σπαραγμός* per mano dei Titani. Secondo Porfirio la pratica di fare a pezzi un uomo in onore di Dioniso era ancora in uso nell'isola di Chio e a Tenedo (*De abst.* II 55). Nelle *Baccanti* di Euripide si assiste a scene terribili in cui le seguaci di Dioniso, assetate di sangue (vv. 138-139), fanno a pezzi tutto ciò che capita sotto le loro mani (vv. 734-747). La tragedia consiste nella vendetta di Dioniso sul re di Tebe Penteo, colpevole di non averlo accolto e venerato come dio. Secondo la dinamica tipica dello schema tragico, la situazione di partenza subisce un rovesciamento e il re Penteo diventa la vittima sacrificale del rito bacchico. Il re trova la morte per mano della sua stessa madre, presa dalla furia spirata dal dio. Il suo sacrificio diventa indispensabile per ristabilire l'ordine della *polis*; nel suo corpo si proietta il dio stesso, diventa parte di lui: Penteo si traveste da donna, indossa il costume dionisiaco (vv. 820-21) e va così inconsapevolmente incontro alla morte. Si riconosce in questo episodio il modello della morte rituale del re, a volte per mano del suo successore – come nel caso di Laio e Edipo –, necessaria nel momento in cui il re perde la propria capacità di governo e diventa impotente¹⁶⁶. La prosperità e la ricchezza di un paese, infatti, dipendono dal potere del re, un potere che non è legato a lui come singolo individuo, ma piuttosto come persona investita direttamente dalla divinità¹⁶⁷.

Non si tratta, in Grecia, di re divinizzati e quindi rappresentati della divinità, come accade in Egitto o più tardi per Alessandro Magno, ma i re del mito sono personaggi straordinari che hanno dimostrato con l'azione di avere delle capacità che di certo sono indice della benevolenza divina nei loro confronti. Caso emblematico di re divino, inteso appunto come protetto dal dio, è Edipo. Il mito di Edipo è interpretabile secondo il paradigma tragico esposto da Aristotele del riconoscimento e capovolgimento¹⁶⁸. Da una situazione iniziale in cui egli si pone come salvatore della

¹⁶⁵ Cfr. Plutarco, *De def. orac.* 417 c.

¹⁶⁶ Cfr. Graves 1983, p. 208.

¹⁶⁷ Cfr. Brelich 1967, pp. 101-106.

¹⁶⁸ Aristotele, *Poet.* 11, 1-2: «Peripezia (περιπέτεια) è il mutamento (μεταβολή) che si produce nel senso contrarie alle vicende in corso, come ho già detto; e insisto a dire che ciò deve accadere secondo

città, dopo essere venuto a conoscenza della verità dei fatti e delle terribili ed empie azioni da lui commesse, si ritrova ad essere il più sventurato e il più infelice degli uomini, esiliato dalla città di cui era re. Vernant¹⁶⁹ segue la vicenda di Edipo, la μεταβολή di cui egli è protagonista, alla luce del binomio *re divino* – φαρμακός. Edipo salva la città di Tebe dalla peste con la soluzione dell'enigma della Sfinge e diviene «venerato al pari di un dio, signore incontestato di giustizia, che tiene nelle proprie mani la salvezza di tutta la città»¹⁷⁰.

Ma Edipo è segnato, il suo corpo deforme ne è la prova, lo squilibrio fisico riflette lo squilibrio morale. Gli dèi gli hanno riservato un tragico destino che rovescerà la sua sorte e lo trasformerà nel suo contrario: da re divino salvatore della comunità diventa il peggiore dei criminali, latore di una macchia contaminante da cui la città deve essere purificata. La terra di Tebe, colpita dal λοιμός, non dà frutti e le donne sono sterili (vv. 25-27; 171-174; 254). La prosperità della terra dipende dal benessere del re¹⁷¹, se il re è malato o si è macchiato di una colpa, anche la terra lo risente e diviene infeconda. Per questa ragione ogni anno ad Atene, durante la festa delle Targhelie, è previsto un rito che ha lo scopo di espellere il λοιμός dalla città. Si scelgono due vittime, i φαρμακοί, che incarnino il male che affligge la *polis*. I

il verosimile o il necessario: come nell'*Edipo* [...]. D'altra parte il riconoscimento (ἀναγνώρισις), come già il termine chiarisce, è un mutamento da ignoranza a conoscenza [...]. Ed è ottimo il riconoscimento quando insieme avviene la peripezia, come è nell'*Edipo*».

¹⁶⁹ Vernant – Vidal-Naquet 1991, pp. 88-120.

¹⁷⁰ Ivi, p. 102.

¹⁷¹ Cfr. Omero, *Od.* XIX, 109-114: «come d'un re perfetto, che, pio verso i numi, / su numeroso popolo e fiero tenendo lo scettro, / alla giustizia è fedele: porta la terra nera / grano e orzo, piegano gli alberi al peso dei frutti, / figliano senza sosta le greggi, il mare offre pesci, / per il suo buon governo: prospera il popolo sotto di lui». Inoltre Esiodo, *Op.* 230-247: «Agli uomini giusti non s'accompagnano neppure la fame e la sventura, bensì essi godono nelle feste dei frutti amorosamente curati. A loro la terra fornisce mezzi copiosi: le querce sui monti portano ghiande sulla cime, nel mezzo del tronco le api brulicano, le lanose pecore sono oppresse dal vello, le donne generano figli simili ai padri; essi fioriscono di beni senza fine, né debbono salpare sulle navi: bastano i frutti della fertile terra. A quelli, invece, che hanno in cuore malvagia prepotenza e opere ingiuste, a costoro il Cronide Zeus dall'ampia pupilla assegna la pena. Spesso infatti un'intera città è partecipe della punizione di un uomo malvagio, reo che progetta empie disegni, e il Cronide manda dal cielo grandi malanni: le fame insieme alla peste, e la gente muore. Le donne non partoriscono più, le casate vanno in rovina per volere di Zeus che sta sull'Olimpo; altre volte egli annienta un loro possente esercito, oppure, vindice, il Cronide ne distrugge le mura e le navi sul mare».

φαρμακοί vengono fatti passare per la città e, colpiti con piante e frutta, vengono espulsi¹⁷². Vernant sostiene che probabilmente questi individui «almeno alle origini, fossero messi a morte per lapidazione, i cadaveri bruciati, le ceneri disperse»¹⁷³ e con ciò ci ricollegiamo alle cerimonie sacrificali connesse con la fertilità analizzate in precedenza. A questo proposito, un altro elemento rituale previsto durante le Targhelie appare interessante. Il 7 del mese, infatti, si consacravano ad Apollo i primi frutti della terra – una focaccia e un vaso pieno di semi (θάργηλος). Veniva inoltre deposto sulle soglie del tempio di Apollo un ramoscello di ulivo o di alloro adornato di bende, chiamato εἶρεσιώνη, che aveva la funzione di allontanare la carestia e di richiamare la rinascita primaverile¹⁷⁴.

«Ma la rinascita simboleggiata dall'*eiresiōnē* può avvenire solo se tutte le macchie del gruppo sono state eliminate, se la terra e gli uomini sono stati resi puri»¹⁷⁵. Così Edipo è il male da estirpare, la colpa da allontanare, l'ἄγος (v. 1426) da espellere. Edipo da re divino diventa φαρμακός, in un rovesciamento che, come abbiamo visto, non è estraneo al pensiero religioso e sociale dei Greci¹⁷⁶. Il τύραννος e il φαρμακός confluiscono nella tragedia nella medesima figura perché «l'uno e l'altro si presentano come *individui* responsabili della salvezza *collettiva* del

¹⁷² Il rituale del capro espiatorio si ritrova anche nell'Antico Testamento, nella cerimonia dello *Yom Kippur*, il Giorno dell'Espiazione. In *Lv* 16 è descritto il cerimoniale del rito: due capri sono consegnati al sacerdote, il quale ne destinerà uno al Signore e l'altro ad Azazel. Il primo è sacrificato secondo il rito tradizionale, quello per Azazel è posto vivo davanti al tempio e poi «Aronne poserà le mani sul capo del capro vivo, confesserà sopra di esso tutte le iniquità degli Israeliti, tutte le loro trasgressioni, tutti i loro peccati e li riverserà sulla testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto. Quel capro, portandosi addosso tutte le loro iniquità in una regione solitaria, sarà lasciato andare nel deserto». Cfr. Burkert 1987, pp. 102-103.

¹⁷³ Vernant – Vidal-Naquet 1991, p. 106.

¹⁷⁴ Cfr. Plutarco, *Thes.* 22, 6-7.

¹⁷⁵ Vernant – Vidal-Naquet 1991, p. 108.

¹⁷⁶ Plutarco racconta che gli Eniani, un popolo insediato nella Grecia settentrionale, avevano lapidato il re Enoclo in occasione di una siccità terribile (*q. Gr.* 297b-c). Così testimonia anche una lettera attribuita a papa Clemente I, risalente al 95 d.C. (I 55, 1): «Per riportare gli esempi dei pagani, molti re e capi, in tempi di pestilenza, ammoniti dall'oracolo, si offrirono alla morte per salvare con il loro sangue i cittadini. Molti abbandonarono le loro città perché cessasse la sedizione».

gruppo»¹⁷⁷. Il sacrificio del re è un atto imprescindibile se si vuole liberarsi del λοιμός; per riportare la fecondità è necessario sostituire il sovrano che ha perduto la sua potenza. Nell'Atene classica il φαρμακός è un membro della comunità, di solito uno straniero o comunque un individuo vile e di bassa condizione¹⁷⁸, su cui viene scaricato il peso della colpa di un'intera comunità e per questo poi viene espulso o messo a morte. Brelich spiega che l'apparente contraddizione tra il sacrificio del re e il sacrificio di un individuo socialmente deprecabile al suo posto può essere risolta se entrambi questi eventi vengono interpretati come un'esaltazione della monarchia, perché dalla sua eliminazione dipende la sopravvivenza dell'istituto monarchico. In quanto φαρμακός Edipo è di nuovo il salvatore della sua città: questa volta, però, la salvezza di Tebe implica la sua condanna.

Nello stesso individuo, nel suo corpo, venerato o fatto a pezzi perché portatore di un elemento divino, si realizza quell'ambiguità insita nell'uomo stesso e nel suo rapporto con il dio. Ciò che è sacro può divenire abominio intoccabile. Il corpo del re è questo: ha il potere di rappresentare una città, la terra, la prosperità, il rapporto pacifico con gli dèi. Quando il suo corpo si guasta e si rende impuro, deve essere eliminato, fatto a pezzi, bruciato, per far sì che ritorni l'ordine e la salute degli uomini. Il corpo del re rappresenta pertanto il destino di un popolo voluto dalla divinità.

¹⁷⁷ Ivi, p. 110.

¹⁷⁸ Cfr. Aristofane, *Ran.* 730-734.

IV

IL DIO CHE ENTRA, L'ANIMA CHE ESCE

1. Il corpo del μάντις

Presso le antiche culture, e quella greca in ciò non costituisce eccezione, la comunicazione tra gli uomini e la divinità avviene ad opera di particolari figure, personaggi come gli indovini, le profetesse, gli esperti nell'arte mantica, che fanno del proprio corpo lo strumento, il veicolo privilegiato di comunicazione e di interazione con il dio. In particolare, la cultura e la tradizione ellenica ci offrono numerosi esempi del dio che agisce, nel rapporto con gli uomini, determinando in alcuni di essi stati particolari, di possessione e di estasi, durante i quali l'individuo non è più padrone di sé stesso, ma è guidato, diventa tramite della volontà del dio

Platone ad esempio, nel *Fedro*, descrive questi fenomeni come forme di *follia*¹ che ci vengono dalla divinità: «I beni più grandi ci provengono mediante una mania che ci viene data per concessione divina»². Senza soffermarci sui vari tipi di divinazione e di possessione, di cui si sono occupati numerosi studiosi, primo fra tutti Dodds³, consideriamo come Platone spiega la connessione, logica e linguistica, tra il termine μαντεία che designa questo stato di possessione profetica, e μανία, dal verbo μαινομαι, «sono in preda della follia». L'associazione tra follia e poteri profetici mostra chiaramente che entrambi indicano uno stato di alterazione mentale momentaneo, durante il quale il corpo diventa teatro di fenomeni straordinari riconducibili a una forza esterna. In particolare, la mania si manifesta come capacità di

¹ Si tratta della 'divina follia' di cui scrive Platone (244d): «La mania che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini» (κάλλιον [...] μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γυνομένης). Divina follia che è quella del poeta ispirato che scopre in sé improvvise energie creative, quella del profeta che spinge lo sguardo nell'invisibile, quel particolare stato in cui un uomo percepisce di avere «un dio dentro di sé».

² Platone, *Phaedr.* 244 a: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης.

³ Dodds 1978.

predire il futuro, come avviene a Delfi, dove la Pizia enuncia gli oracoli che il dio Apollo le trasmette.

La pratica dell'estasi profetica ha origini antiche, affonda le sue radici in Mesopotamia, dove compaiono numerose forme di arte divinatoria: l'astrologia, l'epatoscopia, l'interpretazione dei sogni. Alla base di queste pratiche vi è la convinzione che il divino si manifesti agli uomini mediante segni che devono essere interpretati, messaggi affidati ad uomini speciali che li trasmettono al resto della comunità; così infatti Crisippo definisce la divinazione, secondo la testimonianza di Cicerone (*De div.* II, 130): *vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur*, «Una facoltà di conoscere, ravvisare e spiegare i segni che ci vengono mostrati dagli dèi agli uomini». Una molteplicità e diversità di modi che annunciano e attraverso cui si manifesta la presenza del dio nell'uomo; forme di un enigmatico messaggio⁴ che abbisognano spesso di essere sciolte per essere comprese. Oggetto della nostra attenzione è rappresentato in particolare dal furore profetico, dalla capacità di predire il futuro, segni distintivi della presenza del dio, in figure come le profetesse di Delfi, di Dodona o in Cassandra la figlia di Ecuba e di Priamo.

Nel momento in cui la Pizia è in preda alla follia innescata dal dio, il suo corpo si dispone ad accogliere la divinità. Il corpo diventa territorio del dio, il luogo in cui egli sceglie di manifestarsi e di consegnare agli uomini il suo λόγος. La profetessa diventa ἔνθεος, «il dio entrava in lei e si avvaleva dei suoi organi vocali come fossero i suoi propri»⁵; Cicerone, nel *De divinazione* (I 67), parlando della follia profetica di Cassandra dice: *Deus inclusus corpore humano iam, non Cassandra, loquitur*, «Non è più Cassandra che parla, ma il dio che è penetrato in un corpo umano»⁶. Questo stato di *ispirazione* in cui il dio entra in possesso del corpo della μόντις è chiamato

⁴ 22 B 93 D-K: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει («Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica»).

⁵ Dodds 1978, p. 88.

⁶ Cfr. inoltre Minucio Felice 7, 6: *pleni et mixti Deo vates*.

ἐνθουσιασμός, cioè l'esser pieni di dio⁷. Nel caso delle profetesse, della Pizia in particolare, gli autori antichi tacciono sulla modalità con cui la donna enunciava le profezie e sui particolari della consultazione. G. Sissa⁸ interpreta questo silenzio come una sorta di pudore che investe la Pizia dal momento che la possessione di cui essa è preda assume i connotati di una vera e propria unione sessuale con il dio Apollo. La verginità della profetessa è una condizione essenziale: essa deve essere pura e lontana da qualsiasi contaminazione esterna per potersi unire al dio. L'enunciazione della parola divina da parte dell'oracolo assume allora i caratteri del parto, «la sacerdotessa, seduta sul tripode, porta in sé la parola del dio come un embrione: essa è incinta (*enkýmon*), fecondata dalla potenza divina»⁹. Il delirio profetico sembra un *pònos*¹⁰, un travaglio, a cui la profetessa non può sottrarsi, così come invece cerca di fare Cassandra, la quale si oppone al dio e patisce «la violenza di un possesso senza consenso»¹¹. Come il parto, anche l'aprir bocca della Pizia per pronunciare la profezia diventa un evento impuro, impudico su cui è meglio tacere; «Momento felice, positivo, creatore, la nascita di un nuovo essere è anche l'occasione di una impurità, di una sofferenza del corpo, senza pudore, che bisogna sottrarre agli sguardi. Così le rare informazioni sulla Pizia che parla giustificano, in certo modo, la loro stessa rarità. Esse ricordano ciò che non deve essere visto: una donna *enkýmon* (incinta) nel suo tempio. Una donna, la cui bocca si apre nello stesso momento in cui si apre il suo sesso»¹².

⁷ Cfr. Plutarco, *Def. orac.* 432 d: «Allora si verifica, attraverso una particolare disposizione del corpo che si adatta a tale trasformazione, quello che noi chiamiamo entusiasmo» (ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος, ἐν μεταβολῇ γιγνόμενον, ὃν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν).

⁸ Sissa 1992, pp. 10-60.

⁹ Ivi, p. 43.

¹⁰ Cfr. Eschilo, *Agam.* 1215-16: «Di nuovo la terribile fatica della veritiera arte profetica mi sconvolge, agitandomi con preludi dolorosi» (ὕπ' αὐ̃̃ με δεινὸς ὀρθομαντείας πονος | στροβεῖ ταρασσῶν φροιμίους <δυσφροιμίους>); Pseudo-Longino, *Del sublime* XIII, 2: «molti scrittori infatti sono ispirati dallo spirito altrui, allo stesso modo in cui la tradizione racconta che la Pizia, avvicinata al tripode, dove c'è un crepaccio del terreno che emana, a quanto si dice, un soffio divino, di lì, ingravidata della potenza divina (ἐγκύμονα τῆς δαμονίου καθισταμένην δυνάμεως), comincia subito a ad oracoli secondo la sua ispirazione».

¹¹ Sissa 1992, p. 30.

¹² Ivi, p. 44.

L'individuo che viene investito dallo spirito del dio, perde coscienza di sé, il suo corpo diventa strumento della divinità che parla per mezzo della sua bocca, provocando dei fenomeni fisici del tutto particolari, tra cui il mutamento della voce. Di ciò ci rende testimonianza Plutarco (*q. conv.* 623 b-c), «L'entusiasmo cambia soprattutto il corpo e la voce e li rende molto diversi dalla costituzione normale» (μόλιστα δ' ὁ ἐνθουσιασμός ἐξίστησι καὶ παρατρέπει τό τε σῶμα καὶ τὴν φωνὴν τοῦ συνήθους καὶ καθεστηκότος)¹³. Non solo la voce, ma tutto il corpo è scosso dalla presenza divina che sconvolge l'aspetto e il comportamento della persona posseduta. Ancora Plutarco ci offre un'immagine suggestiva del corpo della Pizia in preda ai violenti movimenti provocati dalla presenza del dio in lei (*Pyth. orac.* 404 e-f):

«Il dio si serve della Pizia per essere ascoltato, come il sole si serve della luna per essere visto; mostra infatti e svela i propri pensieri, ma li mostra mescolati attraverso un corpo mortale e un'anima umana, ch'è incapace di restare quieta e di offrirsi immobile per opera propria e tranquilla a chi si muove, ma sconvolge se stessa come in preda ai marosi e incatenata ai suoi movimenti e passioni. Come infatti i vortici non mantengono saldamente il controllo dei corpi che insieme scendono ruotando, ma dal loro movimento circolare imposto dalla necessità e dal cadere imposto dalla natura deriva da entrambi i movimenti una rotazione sconvolta e deviante, così ciò che è chiamato entusiasmo sembra essere la combinazione di due movimenti, l'uno dell'anima a seconda di quello che ha subito, e insieme l'altro dell'anima mossa secondo natura».

Un altro esempio di invasamento divino lo propone Seneca, nel *Coro dell'Agamennone*, in cui descrive Cassandra che cade in preda a uno stato di *trance*,

¹³ Vedi inoltre Plutarco, *Pyth. orac.* 397 a: «Finiremo per rimproverare alla Pizia che la sua voce è meno armoniosa di quella della citarista Glauce» (τάχα δὴ μεμψόμεθα τὴν Πυθίαν, ὅτι Γλαύκης οὐ φθέγγεται τῆς κιθαρωδοῦ λιγυρώτερον).

scandita da una serie di effetti terribili e sconvolgenti sul suo corpo. La sacerdotessa cerca invano di allontanare da lei il dio Apollo, ma la visione terrificante le si presenta dinnanzi. Alla fine del delirio profetico, il corpo di Cassandra è sfinito per la violenza degli attacchi del dio (*Agam.* vv. 710-724; 775-778):

CHORUS

*Silet repente Phoebas et pallor genas
creberque totum possidet corpus tremor;
stetere uittae, mollis horrescit coma,
anhela corda murmure incluso fremunt,
incerta nutant lumina et uersi retro
torquentur oculi, rursus immoti rigent.
Nunc leuat in auras altior solito caput
graditurque celsa, nunc reluctantis parat
reserare fauces, uerba nunc clauso male
custodit ore maenas impatiens dei.*

CASSANDRA

*Quid me furoris incitam stimulis noui
quid mentis inopem, sacra Parnasi iuga,
rapitis? recede, Phoebe, iam non sum tua,
extingue flammam pectori infixas meo.
Cui nunc uagor uaesana? cui bacchor furens?
[...]*

CHORUS

*Iam peruagatus ipse se fregit furor.
Ceditque flexo qualis ante aras genu
ceruice taurus uulnus incertum gerens.
Releuemus artus.¹⁴*

¹⁴ CORO Tace all'improvviso la sacerdotessa di Febo, impallidisce, e un forte tremore le scuote tutto il corpo: s'irrigidiscono le sacre bende, si rizzò la molle chioma, il cuore palpitante freme di un chiuso tumulto.

Il corpo di Cassandra si trasforma sotto la forza del dio, la sua fisionomia è sconvolta; l'agitarsi dei capelli spesso compare nelle scene di possessione divina come nelle *Baccanti* di Euripide, dove numerose volte queste, in preda al furore dionisiaco, gettano il capo all'indietro e scuotono i capelli in aria¹⁵. Anche nell'*Ifigenia in Aulide* (vv. 757-761) Cassandra, posseduta dal dio «getta le suo chiome bionde, adornata con una corona di verdi foglie d'alloro, quando la forza profetica del dio spira»¹⁶. I medesimi effetti si leggono nella *Pharsalia* di Lucano, quando Appio, decide di consultare l'oracolo di Delfi per conoscere l'esito della guerra tra Cesare e Pompeo. In un primo momento la Pizia simula lo stato di *trance* e in questa occasione Lucano elenca quali sono i veri segni della possessione. Poi la sacerdotessa cade in un vero stato di furore divino e il dio s'impadronisce del suo corpo e lo sfigura (V, 116-120; 148-157; 165-174; 190-194):

*Nam, siqua deus sub pectora uenit,
numinis aut poena est mors immatura recepti,
aut pretium: quippe stimulo fluctuque furoris*

Lo sguardo incerto oscilla e gli occhi rovesciati all'indietro
si torcono, poi di nuovo si fissano feroci.
Ora solleva il capo più alto del solito, verso il cielo
e incede superba, ora si prepara a spalancare la bocca riluttante,
ora custodisce a fatica le parole nella bocca chiusa,
come Menade che male sopporta il dio da cui è invasa.

CASSANDRA Perché, o sacri gioghi del Parnaso, mi eccitate con gli stimoli
di una sconosciuta follia, perché, fuori di me, mi rapite,
a me stessa? Va' dietro, Febo, non sono più tua,
estingui le fiamme accese nel mio petto.
Per chi ora vado errando impazzita? Per chi come Menade deliro?
[...]

CORO Il suo delirio, dopo aver divagato, si è placato da solo.
Cade con il ginocchio piegato, come davanti agli altari
il toro che porta sul capo un'incerta ferita.
Solleviamole il corpo.

¹⁵ Cfr. Euripide, *Bacch.* 150: «i molli riccioli si agitano nell'aria» (τρυφερὸν <τε> πλόκαμον εἰς αἰθέρα ῥίπτων); inoltre v. 241 e v. 930.

¹⁶ Vd. inoltre Aristofane, *Lys.* 1312: «scuotendo i capelli» (τὰ δὲ κόμαι σείονται).

*conpages humana labat, pulsusque deorum
concutiunt fragiles animas.*

[...]

*atque, deum simulans, sub pectore ficta quieto
uerba refert, nullo confusae murmure uocis
instinctam sacro mentem testata furore,
haud aequae laesura ducem, cui falsa canebat,
quam tripodas Phoebiquefidem. Non rupta trementi
uerba sono, nec uox antri conplere capacis
sufficiens spatium nulloque horrore comarum
excussae laurus immotaque limina templi
securumque nemus ueritam se credere Phoebos
prodiderant.*

[...]

tandemque potitus

*pectore Cirrhaeo non umquam plenior artus
Phoebados irrupit Paeon mentemque priorem
expulit atque nomine toto sibi cedere iussit
pectore. Bacchatur demens aliena per antrum
colla ferens, uittasque dei Phoebeaque sarta
erectis discussa comis per inania templi
incipiti cervice rotat spargitque uaganti
ostanti tripodas, magnoque exaestuat igne,
iratum te, Phoebe, ferens.*

[...]

*Spumea tunc primum rabies uesana per ora
effluit et gemitus et anhelus clara meatu
murmura; tunc moestus uastis ululatus in antris
extremaeque sonant domita iam uirgine, uoces:¹⁷*

¹⁷ Infatti se il dio discende nel petto di alcuna,
prezzo o pena di avere accolto il nume,
è la morte immatura: alle scosse e agli stimoli
del delirio, l'umana struttura vacilla e gli urti divini

Sia la Pizia di Seneca che quella di Lucano hanno come modello di riferimento la scena dell'interrogazione della Sibilla Cumana da parte di Enea rappresentata da Virgilio. Qui infatti si ritrovano tutti quegli elementi che caratterizzano la manifestazione della presenza del dio nelle profetesse, l'agitazione che coglie il loro corpo, la trasfigurazione dei lineamenti del viso, il turbamento che le investe (*Aen.* VI, 46-51; 77-80; 98-101):

*cui talia fanti
ante fores subito non uoltus, non color unus,
non comptae mansere comae; sed pectus anhelum,
et rabie fera corda tument; maiorque uideri,
nec mortale sonans, adflata est numine quando
iam propiore dei.*

squassano le fragili anime.

[...]

E simulando nel calmo petto la presenza del dio,
sussurra fittizie parole, con le quali attesta con voce
troppo distinta che il suo animo è posseduto dal delirio sacro,
offendendo così non tanto Appio, predicendogli il falso,
quanto i tripodi e la fede in Apollo. Le parole non rotte
da un tremulo suono, la voce impotente a echeggiare
nel vasto spazio dell'antro, la corona d'alloro non scossa
dal drizzarsi delle chiome, il limitare immobile del tempio,
e il bosco tranquillo rivelano il timore di abbandonarsi a Febo.

[...]

Padrone del cuore cirreo,
Pean invase con maggiore potenza che mai
le membra della Febade, ne scacciò lo spirito anteriore
e ordinò alla sostanza umana di cedergli l'intero petto.
Ella delira forsennata, scuotendo per l'antro
la testa perduta e agita con le chiome irte
le bende e le corone di Febo per i vuoti spazi del tempio:
ruota il capo oscillante, rovescia i tripodi che si oppongono
al suo vagolare, e ribolle d'un gran fuoco, portando
in sé il tuo furore, o Febo.

[...]

Finalmente la schiuma del delirio cola dalla bocca
dell'invasata ed escono dalla gola ansimante gemiti
e mormorii confusi; allora nei vasti antri risuonano
lugubri ululati e le ultime parole della vergine domata.

[...]

*At, Phoebi non dum patiens, immanis in antro
bacchatur uates, magnum si pectore possit
excussisse deum; tanto magis ille fatigat
os rabidum fera corda domans, fingitque premendo.*

[...]

*Talibus ex adyto dictis Cymaea Sibylla
orrenda canit ambages antroque remugit,
oscuri uera inuoluens: ea frena furenti
concutit, et stimulos sub pectore uertit Apollo.¹⁸*

Oltre a un cambiamento del tono di voce, in questi casi, si assiste a fenomeni di glossolalia e le parole pronunciate dalla Pizia appaiono confuse, simili a suoni disarticolati che necessitano di un'interpretazione razionale da parte di un saggio, come ci informa Platone (*Tim.* 72 b). Plutarco, riportando un detto di Eraclito, sottolinea questo aspetto dell'azione oracolare della Pizia (*Pyth. orac.* 6, 397 a): «Ma “la Sibilla con la bocca della follia” come dice Eraclito “dà suono a parole che non hanno sorriso né abbellimento né profumo e giunge con la sua voce al di là di mille

¹⁸ E mentre parlava su l'entrata subito il volto
trascolorò, i capelli si sciolsero, il petto ansante
e il cuore si gonfia di selvaggio furore; ella diventa
più grande alla vista né voce mortale è la sua,
ché sempre più da vicino il Dio possente la domina.

[...]

Ma non tutta ancora colmata di Febo nell'antro
l'immane indovina si agita se possa mai scuotere
il Dio: ma quello di più l'affatica sul viso
sconvolto domando la furia ribelle e la piega
al suo duro volere e la opprime nei fianchi.

[...]

Così la Cumana Sibilla parlava dal fondo
dell'antro; così annunciava il vero tremendo
d'oscure parole avvolgendolo, e l'antro ne risonava:
tale è il morso che il Dio nella bocca le squassa,
tali gli stimoli che il Dio le infligge nei fianchi.

anni, per il nume che è in lei”¹⁹. Sulla scena tragica, è di nuovo Cassandra che, dopo essere stata in silenzio fino a quel momento, erompe in un grido straziante incomprensibile, pronuncia parole senza senso, esclama il suo oscuro lamento preannunciando la sciagura che sta per abbattersi sulla casa di Agamennone (Eschilo, *Agam.* 1072 e 1076): «ὄτοτοτοῖ πόποι δᾶ. ᾿Απολλον ᾿Απολλον». Il coro non sembra capire i discorsi convulsi di Cassandra, il suo delirio è terribile e sconvolgente, un autentico presagio di morte. L’incomprensibilità delle parole delle profetesse è la garanzia della loro provenienza divina: il dio non comunica con il linguaggio umano, la sua volontà non può essere espressa con i termini della quotidianità.

La glossolalia è un fenomeno che compare anche in altri contesti religiosi come capacità straordinaria e soprannaturale che segnala la presenza del divino in chi parla in lingue strane e incomprensibili.

In ambiente cristiano, è considerato uno dei doni di Dio avuto per mezzo dello Spirito Santo; il «parlare in lingue» rappresenta una manifestazione della presenza dello spirito nell’uomo e la sua incomprensibilità è il segnale della potenza di Dio. Paolo ne parla ampiamente, soprattutto nella *Prima lettera ai Corinzi*, dove invita i fedeli ad aspirare ai doni spirituali. Tra questi Paolo nomina il dono della profezia e quello di «parlare in lingue»; la prima si rifà alla tradizione ebraica dei profeti dell’Antico Testamento, mentre la glossolalia può far riferimento al mondo oracolare greco con la figura della Pizia (*I Corinzi* 14, 1-5):

«Aspirate alla carità. Desiderate intensamente i doni dello Spirito, soprattutto la profezia. Chi infatti parla con il dono delle lingue (ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση) non parla agli uomini ma a Dio poiché, mentre dice per ispirazione cose misteriose, nessuno comprende. Chi profetizza, invece, parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto. Chi parla con il dono delle lingue edifica se stesso, chi profetizza

¹⁹ Eraclito fr. 22 B 92 D-K: «Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι” καθ’ Ἡράκλειτον “ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν”».

edifica l'assemblea. Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia. In realtà colui che profetizza è più grande di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che le interpreti, perché l'assemblea ne riceva edificazione».

Paolo sembra tentare di conciliare le due tradizioni, accreditando maggiormente la profezia, perché meno oscura e destinata ai credenti; la glossolalia, invece, è incomprensibile per chi ascolta e la preghiera fatta in uno stato di possessione non implica l'uso dell'intelletto, che rimane ἄκροπος, «privo di frutto», e quindi essa è inefficace. Paolo non vuole demonizzare il «parlare in lingue», dal momento che afferma che lui stesso pratica la glossolalia²⁰; essa è un messaggio che proviene da Dio, ma non a tutti è dato comprenderla. Paolo, allora, sostiene che «Le lingue, dunque, sono segno non per i fedeli ma per gli infedeli, invece la profezia non è per gli increduli, ma per quelli che credono»²¹; la glossolalia, dunque, nella sua manifestazione, è destinata a impressionare i non credenti, ma chi è già immerso nella fede in Dio ha bisogno di un messaggio profondo.

La presenza del divino nell'uomo o il contatto con esso si esprime nello spazio del corpo dunque come una forza dirompente e straordinaria che scardina la normalità e sconvolge le consuete funzioni. Il corpo emerge come il territorio della manifestazione della divinità e, proprio come un santuario, diviene un punto di riferimento per gli appartenenti al gruppo religioso. La Pizia e l'oracolo di Delfi per il mondo greco, i profeti per la religione d'Israele e poi per il cristianesimo.

La possessione estatica e profetica, infatti, è propria anche delle Scritture Sacre; ma è grazie all'elaborazione filosofica di Filone di Alessandria che acquista un'importanza particolare. Commentando un passo di *Genesi* (*Gn* 15, 12: «Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco terrore e grande oscurità lo assalirono»), Filone, nella sua opera *Quis rerum divinarum heres sit*,

²⁰ *I Cor.* 14, 18: «Grazie a Dio io parlo in lingue più di voi» (εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλῶσσαις λαλῶ).

²¹ *I Cor.* 14, 22: ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.

definisce l'estasi profetica come «lo stato d'animo di un uomo ispirato e posseduto da Dio» (ἐνθουσιῶντος καὶ θεοφορήτου τὸ πάθος)²² e spiega in che modo ha luogo l'ispirazione divina; il sole è simbolo dell'intelletto e solo quando esso “tramonta”, si ritira, allora cade sull'uomo l'estasi divina ed egli diventa «strumento sonoro di Dio, suonato e sollecitato in modo invisibile da Dio»²³. Nell'interpretazione filoniana, dunque, «il “tramonto” del pensiero con la tenebra che ne segue produce il sorgere dell'estasi e della divina mania»²⁴. Il corpo del profeta, la sua voce, diventano gli strumenti di cui Dio si serve per parlare agli uomini, è il territorio della rivelazione di Dio: «In realtà, il profeta, anche quando sembra parlare, in verità tace, perché un Altro si serve, per rivelare le cose che vuole, degli organi della voce, della bocca e della lingua del profeta, e con arte invisibile ed armonica, percuotendo queste, ne fa strumenti musicali, melodiosi, ricchi di ogni armonia»²⁵.

2. Teurgia neoplatonica

Stati di *trance* di origine divina sono contemplati anche nella dottrina neoplatonica di Giamblico. Egli ne descrive le manifestazioni come inimmaginabili alterazioni del corpo e inserisce la *trance* medianica all'interno di un complesso discorso sulla teurgia. Secondo Dodds²⁶, due sono i tipi di procedimenti teurgici, il cui scopo è la risalita al fuoco intelligibile (ἡ πρὸς τὸν οἴητον πῦρ ἄνοδος)²⁷: il primo è la τελεστική, l'arte di consacrare le statue, il secondo è rappresentato dal tentativo di far entrare la divinità nel corpo di un uomo. La differenza rispetto agli altri rituali di possessione consiste nel fatto che «si riteneva che la divinità penetrasse nel corpo del

²² Filone, *Her.* 258.

²³ Filone, *Her.* 259.

²⁴ Filone, *Her.* 265: ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. Vd. inoltre Filone, *Quaestiones et salutiones in Genesim* III, 9: «Quando la mente è posseduta dal divino e si riempie di Dio, non è più dentro se stessa, perché riceve lo Spirito divino ad abitare entro di sé».

²⁵ Filone, *Her.* 266.

²⁶ Dodds 1978, pp. 335-369.

²⁷ Giamblico, *de myst.* 179, 8.

medium, non per uno spontaneo atto di grazia, ma rispondendo alla chiamata dell'operatore (κλήτωρ) o addirittura subendo la sua costrizione»²⁸. Parlando di ἐνθουσιασμός e di θεοφορία²⁹, Giamblico propone diverse modalità con cui i segni della possessione si manifestano nel corpo del medium (*de myst.* III 4; pp. 110, 4-111, 1):

«Eccone qui la dimostrazione più completa: molti, se si avvicina loro del fuoco, non si bruciano, perché il fuoco non li tocca a causa dell'ispirazione divina; molti, anche se si bruciano, non reagiscono, perché in quel momento essi non vivono la vita animale. E certuni, conficcando spiedi, non ne risentono, né altri, lanciando scuri sul dorso: altri, tagliando le braccia con pugnali, non ne hanno coscienza alcuna. Le azioni loro non sono per niente affatto umane, ché per effetto della teoforia l'inaccessibile diventa accessibile, ed essi si gettano nel fuoco, camminano, attraverso il fuoco, traversano fiumi, come la sacerdotessa di Castabala. Da ciò risulta chiaro che essi in stato di entusiasmo non hanno coscienza di se stessi e che non vivono né la vita umana né la vita animale, nel senso o nella volontà, ma prendono in cambio un'altra vita più divina, da cui quale sono ispirati e da cui sono completamente posseduti».

Secondo Giamblico, poi, non esiste un solo tipo di possessione, ma le manifestazioni dell'intervento di dio sull'uomo variano a seconda della divinità, della δύναμις del dio e se è l'anima sola che partecipa all'entusiasmo o anche il corpo (*de myst.* III 5; pp. 111, 16-112, 8):

«Da ciò deriva che molteplici sono anche le caratteristiche degli ispirati: movimenti del corpo e di certe parti, tranquillità assoluta del

²⁸ Dodds 1978, p. 362.

²⁹ ἐνθουσιασμός implica che il dio entri nel corpo del *medium*, mentre la θεοφορία prevede che l'individuo sia portato da qualche parte dalla divinità.

corpo, linee armoniose, danze corali, voci armoniche o il contrario di questo; inoltre, il corpo è visto o sollevarsi o allungarsi o portato in alto nell'aria o si vedono accadere ad esso fenomeni contrari a questi; si nota, infine una grande uniformità di voce per l'altezza del tono o per gli intervalli divisi dal silenzio, a volte i suoni crescendo e abbassandosi musicalmente, a volte in altro modo».

Il teurgo, talvolta, ha la capacità di vedere lo πνεῦμα che discende e penetra nel *medium*, scorto anche dal *medium* sotto forma di fuoco e da queste visioni deriva la conoscenza della suprema potenza del dio (*de myst.* III 6; pp. 113, 1-7):

«Invece, coloro che senza queste beatifiche visioni introducono oscuramente gli spiriti brancolano come nelle tenebre e non sanno niente di ciò che fanno, tranne segni molto trascurabili che appaiono sul corpo dell'entusiasta (τῶν διὰ τοῦ σώματος φαινομένων σημείων τοῦ ἐνθουσιῶντος) e gli altri segni che si vedono chiaramente: la totalità dell'ispirazione divina, la quale è nascosta nell'oscurità, essi non la conoscono».

Queste riflessioni di Giamblico sulle varie specie di possessione rappresentano un'articolazione di un più ampio discorso, nato in ambiente neoplatonico, che ha per oggetto il rapporto tra uomo e dio, la possibilità per l'uomo di raggiungere il divino. In ciò consistete la teurgia, i cui tratti teorici e pratici si fanno più definiti con Profirio e Proclo. Quest'ultimo definisce la teurgia come «un potere più elevato di qualsiasi umana sapienza, che comprende i benefici della divinazione, le forze purificatrici e, in una parola, tutte le operazioni della possessione divina» (*Theol. Plat.*, p. 63). Tradizionalmente si attribuisce a Giuliano il Teurgo la composizione dei cosiddetti *Oracula Chaldaica*, scritti di natura magica in esametri contenenti formule e rituali per evocare le divinità, che rappresentano il testo fondamentale della teurgia. Abbiamo visto che lo scopo della teurgia è la risalita dell'anima verso dio; in questa prospettiva il valore del corpo viene meno e finisce col diventare mero strumento dell'anima.

P. Boyancé³⁰ classifica l'ἀπαθανατισμός come terza forma dell'azione teurgica, oltre la telestica e la *trance* medianica; si ritorna qui a parlare di quei processi che rendono immortali che abbiamo incontrato nei racconti mitici di Eracle, Demofonte e Achille. C. Van Liefferinge³¹ indica nelle parole dell'Imperatore Giuliano la connessione tra mito e tecnica teurgica: «Infatti ho sentito dire da molti che Dioniso fu un uomo, poiché nacque da Semele, poi diventato dio attraverso la teurgia e la telestica, come il grande Eracle per la sua virtù reale, fu trasportato sull'Olimpo da suo padre Zeus»³². Il riferimento a Semele è importante perché rappresenta un altro caso in cui compare il nesso tra fuoco – in questo caso il fulmine – e l'acquisizione dell'immortalità. Secondo la versione di Nonno di Panopoli³³, Semele, colpita dal fulmine di Zeus, sarebbe stata assunta sull'Olimpo dopo essere stata purificata proprio dalle fiamme della divina saetta (*Dionisiache* VIII, 413-14):

«e avendo bagnato il suo nuovo corpo nell'ardente torcia purificatrice
Semele ottiene anche la vita immortale sull'Olimpo».³⁴

Il corpo di Semele non è più mortale, ma ella è dotata di un nuovo corpo, un corpo divino. Il corpo, dunque, non viene negato e quindi cancellato, ma viene trasformato dal fuoco in qualcosa di nuovo e diverso. Passando attraverso la folgore divina di Zeus, Semele perde i suoi tratti mortali e acquista un nuovo *status*.

³⁰ Boyancé 1955, p. 190.

³¹ Van Liefferinge 2000, p. 115.

³² Giuliano, *Contro Eraclio* 14, 219 a-b: Ἴδοῦ γὰρ ἔγωγε πολλῶν ἤκουσα λεγόντων ἄνθρωπον μὲν τὸν Διόνυσον, ἐπεὶ περ ἐκ Σεμέλης ἐγένετο, θεὸν δὲ διὰ θεουργίας καὶ τελεστικῆς, ὥσπερ τὸν δεσπότην Ἡρακλέα διὰ τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς, εἰς τὸν Ὀλύμπου ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀνήχθαι τοῦ Διός.

³³ La versione di Nonno di Panopoli è posteriore alla versione che vede Semele portata sull'Olimpo dal figlio Dioniso, attestata in Diodoro Siculo IV 25, 4; Plutarco, *de sera numinis vindicta* 25, 566a; Apollodoro III 5, 3.

³⁴ καὶ καθαρῶ λούσσασα νέον δερμα ἄθροπι πυρσῶ,
καὶ βίον ἄφθιτον ἔσχεν Ὀλύμπιον.

Il nesso tra questo episodio mitico e la teurgia è dunque rappresentato dal fuoco. La teurgia e la telestica, infatti, sono tecniche che hanno come proprio fine quello di rendere immortale l'anima e tale processo prevede, appunto, l'azione di purificazione per mezzo del fuoco. Questo brucia il corpo e libera l'anima dal vincolo materiale che esso rappresenta (Giamblico, *de myst.* V 11-12, pp. 214, 19-216, 7):

«Immuni da passioni sono gli esseri superiori, cui è caro distruggere la materia per mezzo del fuoco [...] ciò che è in noi è assimilato agli dèi, così come il fuoco assimila tutti gli esseri solidi e resistenti ai corpi splendenti e sottili, e ci eleva per mezzo dei sacrifici e del fuoco sacrificale al fuoco degli dèi, allo stesso modo in cui il fuoco si eleva verso il fuoco che l'attira a sé e solleva al divino e al celeste ciò che degrada verso la materia e fa resistenza. [...] il fuoco che presso di noi imita l'azione del fuoco divino distrugge tutto ciò che di materiale è nei sacrifici, purifica le offerte con il fuoco, le libera dai vincoli della materia, le rende adatte, con la purificazione della loro natura, alla comunione con gli déi: allo stesso modo libera noi dai vincoli del divenire, assimilandoci agli dèi, rendendoci propensi alla loro amicizia, cambiando in immateriale la nostra natura materiale».

Sempre a proposito del fuoco e della sua azione purificatrice che rende immortali, è interessante leggere l'interpretazione che Proclo offre del passo dell'*Iliade* in cui Achille si trova vicino alla pira funebre di Patroclo e compie delle azioni che, secondo Proclo, possono essere interpretate come un rituale teurgico atto a conferire l'immortalità all'amico morto (Proclo, *In rem publicam* I, p. 152, 8-18):

«Bisogna dire che tutte le azione di Achille attorno alla pira, elevando l'anima di Patroclo al principio vitale separato, imita il processo che rende immortale l'anima (τῆς ψυχῆς ἀπαθανατισμὸν) che è usato dai teurgi. È per questo che si dice che (Achille) stando davanti alla

pira invoca i venti³⁵ [...] affinché, da una parte, il veicolo apparente ottenga, grazie ai loro mutamenti visibili, il trattamento adeguato, dall'altra, che il veicolo più divino sia purificato in modo invisibile e ritorni alla sua propria sede, attirato dai raggi dell'aria, della luna, del sole, così verso il luogo dove dicono via siano gli dèi».

Van Liefferinge in particolare sottolinea la relazione tra l'ἀπαθανατισμός come rituale teurgico da una parte e l'ἀπαθανατισμός come situazione particolare che compare nel finale di diversi racconti mitici dall'altra; in entrambi i casi un ruolo centrale viene svolto dal fuoco come strumento di purificazione; «L'immortalisation théurgique re joint ainsi l'immortalisation mythique en ceci que, comme cette dernière implique une admission définitive dans la société des immortels, la première fait sortir l'âme du processus d'incarnation pour l'éternité»³⁶.

Stando a quanto narrato da Proclo sappiamo inoltre dell'esistenza di un particolare tipo di rito iniziatico caldaico secondo il quale il corpo dell'individuo durante la fase centrale del processo di iniziazione viene sepolto, ad eccezione della testa: «i teurgi invitano a seppellire il corpo tranne il capo nella più mistica delle funzioni» (*Theol. Plat.* IV, 9). E ciò a testimonianza che l'immortalità poteva essere conseguita attraverso pratiche diverse che prevedevano l'unione dell'anima con il principio originario attraverso una sorta di “soffocamento” del corpo.

3. Età ellenistica

La riflessione sulla pratica teurgica prende forma all'interno del pensiero neoplatonico di Porfirio, Giamblico e Proclo, pensiero che si radica in quel contesto storico di grande fermento culturale, religioso e politico che caratterizza l'area del Mediterraneo centro-orientale nel III-IV sec. d.C. Un neoplatonismo che, seppur influenzato da dottrine e culture di origine diversa, sa coniugare sapientemente

³⁵ *Il.* XXIII, 193-211.

³⁶ Van Liefferinge 2000, p. 118.

elementi che, da una parte, risalgono al pensiero platonico e, dall'altra, sono espressione di forme di religiosità tipicamente del Vicino Oriente proprie dell'epoca ellenistica.

Ci soffermeremo brevemente su tale periodo cercando di metterne in luce i particolari momenti di mutamento politico-culturale e di comparsa di nuove istanze religiose, segnali di un mondo interessato da dinamiche inedite e che si sta aprendo a flussi originali di idee e a scambi di pensieri e conoscenze. Segni che, se per un verso marciano la fine dell'epoca antica, dall'altro annunciano tempi nuovi fino a consegnare alla posterità un enorme e prezioso bagaglio di saperi e di tradizioni provenienti da quell'antichità che sta lentamente, ma inesorabilmente declinando. Movimenti e tendenze prendono così avvio dalla tradizione classica per rinnovarsi e arricchirsi, in un incontro sincretistico, grazie al contatto con civiltà prima sconosciute o temute; affiorano nuovi culti, nati altrove, ma inglobati in una religione eterogenea e flessibile.

Il declino dell'egemonia politica ateniese e la rivoluzione in senso cosmopolita apportata da Alessandro sconvolgono l'assetto politico e sociale dell'intero mondo greco. La religione perde il suo carattere civico, la città non esercita più il controllo sulla celebrazione dei riti che accentuano il loro tratto privato e universalistico. La precarietà e l'insicurezza generati da una situazione in cui la politica non è più affare dei cittadini e i valori tradizionali sono stati scalzati da ideologie assolutistiche che scardinano il piccolo mondo democratico della *polis*, inducono gli uomini a cercare una possibile via di salvezza, un «altro mondo», un destino felice. Gli dèi sono ormai percepiti come entità lontane e completamente disinteressate alle faccende umane. Correnti di pensiero come l'Epicureismo fondano la propria riflessione religiosa sull'idea che le divinità non si preoccupino minimamente dell'uomo e in tal senso perde di efficacia il timore degli dèi che aveva sostenuto il pensiero religioso tradizionale. Altri, come gli stoici, pongono il principio divino come unico e gli dèi della religione tradizionale diventano i nomi dei fenomeni naturali e manifestazioni dell'unica divinità, che gli stoici chiamano anche Zeus e che poi identificheranno con il *logos*, la ragione divina che, compenetrando di sé il mondo, lo anima e lo dirige

secondo il suo perfetto destino (di qui il concetto di λόγος σπερματικός, «*logos* spermatico» o «seminale», cioè generatore della realtà).

Analogamente il potere politico è avvertito come una questione estranea alla vita del cittadino perché detenuto da un unico individuo, da un sovrano che si propone come l'esecutore della volontà del dio. In questa situazione di estrema crisi in cui crollano i sostegni ideologici tradizionali, si cercano altre risposte che possano riempire i vuoti esistenziale che si sono creati e possano attribuire un nuovo e diverso significato all'esistenza umana.

I Misteri, in particolare quelli di Eleusi, rappresentano un momento di distanziamento dalla religione tradizionale, benché ad essa appartengano e svolgano un ruolo importante nella costruzione dell'identità religiosa greca del periodo classico. Durante i riti misterici l'individuo è posto di fronte a una diversa modalità culturale che anticipa, in qualche modo, le tendenze che si svilupperanno successivamente. In queste cerimonie, infatti, è l'uomo nella sua individualità a intrattenere un rapporto con il dio che si concretizza in un'azione iniziatica, il cui contenuto non deve essere rivelato, e nella promessa del raggiungimento di una condizione migliore. Il territorio in cui trovano il loro spazio proprio i Misteri è dunque lo spazio della morte, che attraverso questi riti viene inserita in una dimensione culturale: «Core e Dioniso danno forma al margine, dove si colloca la morte, e alla dinamica della trasformazione, implicata dalle loro incessanti oscillazioni tra il piano della morte e quello dell'immortalità, margine e trasformazione senza i quali ogni scambio è impossibile. [...] Con μυστήρια [...] veniva designato un complesso culturale in cui si realizzava un'interferenza provvisoria tra mortalità e immortalità e cioè tra umano e divino che conferiva senso alla morte rendendola gestibile dalla cultura ma sul piano della metacultura»³⁷. In epoca ellenistica i Misteri di Eleusi conoscono una forte adesione e si accentua il loro carattere esoterico e soteriologico.

Tutte queste tendenze e pulsioni che attraversano e trasformano la religiosità tradizionale si incardinano su un diffuso sentimento di angoscia che investe gli uomini

³⁷ Scarpi 2003, p. 80.

in quest'epoca. L'individuo, lasciato solo dalla politica e dalla società, sente il bisogno di trovare un modo per indirizzare la propria soggettività verso un obiettivo più alto per costruire la propria coscienza al di fuori di un mondo che non sente più appartenergli. Ecco che allora acquista sempre più rilievo l'interesse verso il destino che si prospetta dopo la morte, l'aspirazione ad una vita felice libera dalle paure e dalle angosce del mondo presente. L'uomo riscopre quella *συγγένεια* con il divino che gli consente, attraverso l'intelletto, di unirsi al dio e diventare immortale. L'intelletto diventa così il mezzo attraverso il quale procurarsi la salvezza riservata, però, solo a pochi eletti. Le religioni di epoca ellenistica, infatti, presentano molto spesso un carattere elitario che sarà superato soltanto con l'avvento del Cristianesimo. Si tratta di intelletti illuminati da una rivelazione, grazie alla quale, seguendo un percorso ascetico, possono arrivare alla vera conoscenza, *γνώσις*, del dio. In tale prospettiva religiosa, il corpo diventa accessorio, mero involucro della vera essenza dell'uomo, l'anima. Il corpo è il vincolo che lega l'uomo alla vita materiale; l'unione mistica con il dio è puramente intellettuale, è il ritorno dell'anima alla sua vera origine, una volta liberatasi dalla materialità del corpo. Non esiste più, dunque, una netta separazione tra mondo degli dèi e mondo degli uomini, ma si apre per l'individuo la possibilità di raggiungere la dimensione divina grazie alla sua essenza spirituale. Abbiamo visto come i teurgi praticavano delle operazioni per innescare in qualche modo il contatto tra uomo e dio, ma prima della teurgia neoplatonica, sono i *λόγοι* ermetici che aprono la strada a una nuova concezione di religiosità che tenta di dare soluzione al laceramento interiore che coinvolge l'uomo in questo momento di messa in crisi dei valori tradizionali di riferimento.

4. Ermetismo

L'ermetismo è una dottrina elitaria già diffusa nel I secolo d.C., il cui riferimento testuale è rappresentato dal *Corpus Hermeticum*, costituito da una serie di trattati tramandati sotto il nome di Ermete Trismegisto e redatti tra la fine del I secolo e l'inizio del IV secolo. Il carattere escatologico e soteriologico della dottrina si

percepisce dal contenuto di questi scritti, nei quali viene delineato il percorso di ricerca al termine del quale la conoscenza di dio (γνώσις θεοῦ) rappresenta la salvezza per l'uomo; «L'intelletto si rivela lo strumento che permette all'uomo di liberarsi dalla sua condizione mortale»³⁸. Nello schema proposto dall'insegnamento ermetico si intravede la vicinanza al modello iniziatico dei Misteri, dove l'adepto intrattiene un rapporto non mediato con la divinità. Il fine ultimo dell'uomo, dunque, è diventare dio (θεωθῆναι) e raggiungere così l'immortalità.

È attraverso l'anima che l'uomo percepisce la sua vicinanza a dio, perché da lui creata come entità perfetta e incorporea, imprigionata nel corpo per aver agito contro la sua volontà e per aver trasgredito agli ordini divini³⁹. Il corpo si configura, dunque, come prigioniero, strumento di punizione contro le anime peccatrici. Esso rappresenta la parte materiale dell'uomo, mentre attraverso l'anima egli partecipa del divino. I corpi sono composti dai quattro elementi, in proporzioni diverse⁴⁰, e per questo subiscono gli effetti della loro materialità: il divenire della crescita e del suo contrario, le passioni e i desideri che corrompono la sua anima spirituale. In tale concezione del corpo come prigioniero dell'anima non si può non riconoscere una chiara influenza platonica, ripresa forse dall'orfismo⁴¹; il corpo è una veste da togliersi di dosso⁴², una tenda⁴³, «ordito dell'ignoranza, sostegno della malvagità, vincolo della corruzione, oscuro involucro, morte vivente, cadavere sensibile, sepolcro che ti porti appresso, ladro che ti tiene in casa, che odia attraverso le cose che ama e invidia attraverso le cose che odia» (CH VII 2). Nella visione ermetica, insomma, viene caricato particolarmente il carattere negativo del corpo, considerato vincolo materiale che impedisce all'uomo di

³⁸ P. Scarpi, *Introduzione a Scarpi 2010*², p. LXXXIV.

³⁹ Cfr. estratto XXIII 17.

⁴⁰ CH IX 7: «I corpi sono fatti di materia (τὰ δε σώματα ἀπὸ ὕλης), ma con delle distinzioni: alcuni sono di terra, altri d'acqua, altri d'aria, altri ancora di fuoco. Tutti i corpi sono composti, ma alcuni sono più complessi, altri più semplici».

⁴¹ Cfr. Platone, *Crat.* 400c e Olimpiodoro, commento a Platone, *Phd.* I, 3, 3-14; vd. p. 38, nota 13.

⁴² CH VII 2; metafora usata anche da Empedocle, vd. fr. 31 B 126: «Rivestendoli con l'inconsueto mantello di carne» (σαρκῶν ἀλλογῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι).

⁴³ CH XIII 12: σκῆνος, cfr. anche estratti II A 1; Platone in *Tim.* 44a per designare il corpo parla di τὸ τῆς ψυχῆς [...] κύτος, «l'involucro dell'anima».

ricongiungersi alla sua vera essenza. Tuttavia l'uomo deve fare i conti con la sua parte materiale, accogliere il proprio ruolo nel cosmo secondo l'ordine gerarchico stabilito. Solo così egli può accettare la sua esistenza nel mondo, arrivando alla conoscenza di esserne un'immagine in piccolo, di essere un μικρὸς κόσμος⁴⁴; solo così può partecipare, grazie alla συμπάθεια che lega gli astri alla varie parti del corpo umano, dell'armonia cosmica.

Questa teoria dell'uomo come microcosmo sfrutta le conoscenze che derivano dagli studi astrologici caldei e babilonesi, rielaborati dalla dottrina ermetica: si crede che vi siano delle corrispondenze tra le parti del corpo e gli astri, «Vi sono tre tipi di armonia [...]. La natura li equilibra in accordo con l'astro dominante nella configurazione astrale, e l'anima, avendo assunto <un corpo> in conformità al destino, dona la vita a quest'opera della natura» (estratto XX 6)⁴⁵. L'astrologia⁴⁶ è il mezzo che l'ermetico ha a disposizione per comprendere quale sia il suo posto nel cosmo. Tra il corpo dell'uomo e gli astri esiste un rapporto simpatetico che genera armonia tra microcosmo e macrocosmo (estratto XX 7):

«La natura assimila l'armonia del corpo con la combinazione degli astri, unifica gli elementi disparati in relazione all'armonia degli astri, in modo che vi sia simpatia tra gli uni e gli altri. Infatti questo è il fine dell'armonia degli astri: generare simpatia in accordo con il destino che è loro proprio»⁴⁷.

⁴⁴ *Definizioni armene* I 4: «L'uomo è un piccolo mondo». In *CH X* 11 viene proposta la metafora anatomica del cosmo, immagine forse avvicinabile a quella in *PGM XXI* 1-10 e quella presente nell'*Inno a Zeus* di tradizione orfica.

⁴⁵ Cfr. anche estratto XIX.

⁴⁶ Claudio Tolomeo, figura centrale della scienza astronomica e matematica del II secolo d.C., nel suo manuale intitolato *Tetrabiblos* afferma che l'astrologia è la scienza che studia l'influenza dei pianeti sulla vita di tutti gli esseri viventi; la realtà è ordinata e regolata da questo rapporto di dipendenza con il sistema astrale; vd. *Tetrabiblos* I 2, 1-8; 3, 19.

⁴⁷ ἡ φύσις τοίνυν ὁμοιοῖ τὴν ἄρμονίαν τοῦ σώματος τῇ τῶν ἀστέρων συγκράσει καὶ ἐνοῖ τὰ πολυμιγῆ πρὸς τὴν τῶν ἀστέρων ἄρμονίαν, ὥστε ἔχειν πρὸς ἄλληλα συμπάθειαν. Τέλος γὰρ τῆς τῶν ἀστέρων ἄρμονίας τὸ γεννᾶν συμπάθειαν καθ' εἰμαρμένην αὐτῶν. Cfr. inoltre estratto XXIII 5.

Si riconosce in questi passi anche la teoria delle influenze astrali sul comportamento umano, molto diffusa nella società ellenistico-romana (da cui discende la «dottrina delle emanazioni»⁴⁸). Non solo sul comportamento e sulle inclinazioni, ma i pianeti incidono anche sulle caratteristiche fisiche dell'uomo, come sostiene Claudio Tolomeo (*Tetrabiblos* III 12, 1; 12, 12):

«[...] passiamo all'esame dei dati particolari, cominciando, nell'ordine opportuno, dalla fisionomia e dai caratteri somatici, perché la natura plasma le caratteristiche fisiche prima di quelle spirituali, dato che il corpo, per il fatto di essere materiale, porta con sé fin dalla nascita le fattezze esterne, mentre lo spirito mostra i contrassegni che ha avuto sin dalla nascita in un secondo tempo e in maniera graduale, e le circostanze esterne che si presentano ancora più avanti nel tempo. [...] In particolare i segni zodiacali a forma umana, come pure le costellazioni esterne allo zodiaco, rendono i corpi armoniosi nei movimenti e ben proporzionati; gli altri segni modificano le proporzioni del corpo secondo le caratteristiche della propria figura, e in un certo senso rendono simili alle loro parti corrispondenti, più grandi o più piccole, più forti o più deboli, più o meno armoniose».

L'uomo, dunque, nella sua duplicità di essere sostanziale e materiale, si pone all'interno di un sistema cosmico che lo governa nella sua interezza; il corpo, benché considerato negativamente, viene incluso in uno schema organizzato secondo l'ordine divino. «Per mezzo dell'astrologia l'uomo dotato di intelletto "conosce" quale è la sua posizione nel cosmo e come sia governato da forze a lui esterne, che conferiscono un senso alla sua esistenza anche quando deve ammettere che l'influsso degli astri

⁴⁸ Estratto XXIII 3: «[...] alla vista della solennità degli altri astri, in movimento nel cielo secondo il proprio turno, che danno ordine e crescita alle cose del mondo inferiore in ragione di movimenti e di orbite temporali fissate in virtù di segrete emanazioni».

(ἀπόρροιατῶν ἀστέρων) produce affezioni (πάθη), e che i segni zodiacali perseguitano il corpo materiale»⁴⁹.

Un altro strumento di cui il seguace può disporre per realizzare il proprio destino è la scienza alchemica. Questa «fu una filosofia, o una scienza occulta, che tentò di portare il macrocosmo (l'universo) in stretta relazione con il microcosmo (l'essere umano). Si fondava sulla legge magica della simpatia»⁵⁰. L'alchimia si presenta da un lato come scienza pratica, fatta di studi chimici e ricette contro la morte, il cui scopo principale è la trasmutazione della materia; dall'altro si propone come filosofia, religione mistica, caratterizzata dalla ricerca della purificazione dell'anima. Secondo l'ermetismo anche la salvezza dell'uomo dipende da una trasformazione, μεταβολή, vero e proprio «strumento di dio» (ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως; CH IX 6), attraverso il quale la materia si dissolve e si rinnova. Grazie alla μεταβολή si compie la morte del corpo materiale e la rinascita dell'uomo nella sua essenza spirituale che ritorna alla fonte originaria⁵¹. In modo analogo, l'alchimia ricerca la salvezza delle anime attraverso la trasformazione dei corpi in spiriti: secondo questa scienza i metalli sono composti di un substrato inerte, il «corpo», e di un principio vitale, l'«anima», che dona la forma all'elemento materiale. Manipolando questo principio vitale, che presenta diversi gradi di purità, essi credono di poter trasmutare i metalli vili in oro. Così anche gli uomini, formati di corpo e anima, attraverso una trasformazione che diventa esperienza spirituale, possono arrivare alla fonte divina.

Ma come attivare questa μεταβολή? Come può l'uomo liberarsi dei vincoli corporei ed entrare in dio? La dottrina ermetica prevede una serie di «azioni divine» che assicurerebbero la salvezza dell'anima; la teurgia, dunque, come ulteriore

⁴⁹ P. Scarpi, *Introduzione a Scarpi 2010*², p. LXXXVI.

⁵⁰ Luck 1999, p. 247.

⁵¹ CH I 24: «[...] Ma dimmi ancora com'è che l'anima sale alla sua fonte originaria.» A questa domanda Poimandres rispose: «In primo luogo, quando il corpo materiale si dissolve, tu abbandoni questo stesso corpo in balia dell'alterazione. La forma che tu avevi scompare, e tu abbandoni al demone la tua abituale natura, priva ormai della sua energia. I sensi del corpo fanno ritorno alle loro sorgenti, ne divengono elementi e poi risorgono nelle forze cosmiche; l'animo irascibile e quello concupiscibile a loro colta ritornano alla natura irrazionale».

strumento di purificazione spirituale. Giamblico, già nominato in precedenza come grande esperto della teurgia neoplatonica, rende testimonianza della connessione tra ermetismo e pratica teurgica, sottolineando il fine soteriologico di quest'ultima (*de myst.* VIII 6, pp. 268, 15-269, 12):

«Tu ora dici che la maggior parte degli Egiziani fa dipendere il nostro io dal movimento degli astri. Come stiano le cose devo spiegartelo con maggiore ampiezza, facendo ricorso alle concezioni ermetiche. Secondo questi scritti l'uomo ha due anime. L'una discende dal Primo Intelligibile e partecipa pure della potenza del demiurgo. L'altra, in noi introdotta a partire dalla rivoluzione dei corpi celesti, è quella in cui si insinua l'anima che ha la facoltà di vedere dio. Stando così le cose, l'anima che dai mondi celesti discende in noi segue le orbite di quei mondi, mentre quella che è discesa dall'intelligibile e che è in noi nelle forme proprie dell'intelligibile, sovrasta il ciclo delle nascite ed è in conformità con lei che avviene la liberazione dal destino e l'ascensione agli dèi intelligibili: la teurgia, quella che porta all'ingenerato, questa si realizza compiutamente secondo una vita di questo genere».

In un altro passo, Giamblico afferma che gli Egiziani «esortano a salire per mezzo della teurgia ieratica sino ai luoghi più elevati e universali, posti al di sopra del destino, fino a raggiungere dio e demiurgo, senza procurarsi mezzi materiali e senza servirsi di nient'altro se non prestando attenzione a cogliere il momento astrale giusto»⁵² e mette in rilievo il fine ultimo della teurgia, realizzabile anche grazie la scienza astrologica. Non si hanno notizie sulla natura di queste operazioni rituali, quali formule venivano pronunciate o quali azioni erano compiute. Oltre alla teurgia telestica, che prevede l'animazione delle statue e il loro culto in quanto immagini del

⁵² *De myst.* VIII 4, p. 267, 6-12.

mondo intelligibile⁵³, il *Corpus Hermeticum* parla anche di «legatura dei sensi», indicando con questa espressione, probabilmente, una pratica che «permette di liberare l'anima dai vincoli fisici del corpo e accedere all'estasi e alla visione di dio»⁵⁴. Il corpo, quindi, non viene negato, ma deve essere in un certo senso addomesticato, posto sotto controllo, affinché sia possibile all'uomo intraprendere l'itinerario che lo condurrà a dio⁵⁵. Forse si tratta della stessa pratica descritta da Proclo (vd. *supra*), in cui il corpo viene seppellito e la testa, l'intelletto, invece rimane scoperta. Solo così si può realizzare la rinascita, la *παλιγγενεσία* in dio, provvisti di un nuovo *σῶμα*, indissolubile perché immateriale e immortale⁵⁶. L'abito che ora l'intelletto indossa è una veste di fuoco⁵⁷.

Il corpo materiale, dunque, viene prima taciuto nei suoi impulsi sensoriali e poi abbandonato per assumerne uno nuovo, di natura diversa. L'uomo ermetico, durante la sua vita terrena, riesce a vivere con il suo corpo in accordo con il cosmo perché sa

⁵³ CH XVII; vd. anche *Asclepius* 24: «[...] Statue dotate di un'anima, ricolme d'intelletto e di spirito vitale (*Statuas animatas sensu et spiritu plenas*), che compiono atti così grandi e prodigiosi; statue che prevedono gli avvenimenti futuri e li predicano attraverso sorti, profeti, sogni e molti altri mezzi, che procurano le malattie agli uomini e le curano e danno a ciascuno, secondo il merito, l'afflizione o la gioia» e 37: «[...] Poiché dunque i nostri antenati erano in grave errore riguardo la vera dottrina sugli dèi, non credendo in essi e non dedicandosi al culto e alla religione divina, scoprirono l'arte di fare gli dèi. Scoperta che l'ebbero, vi unirono una virtù conforme tratta dalla natura materiale, e mescolandola, poiché non avevano il potere di creare le anime, invocarono quelle dei demoni o degli angeli e le immisero nei simulacri mediante cerimonie sante e divine, cosicché per mezzo di esse gli idoli avessero il potere di operare sia il bene che il male».

⁵⁴ P. Scarpi, *Introduzione Scarpi 2010*², p. LXXXIX.

⁵⁵ Cfr. CH I 1: «Un giorno il mio pensiero si era tutto concentrato sugli esseri e tutto il mio intelletto era levato in alto, mentre i miei sensi erano intorpiditi, come accade a chi piomba in un pesante sonno dopo un eccesso di cibo o di fatica»; X 5: «Coloro che sono in grado di attingere in maggior quantità da questa visione, spesso si addormentano, uscendo dal corpo per raggiungere la bellissima visione»; XIII 7: «[...] Attiralo a te e verrà; desideralo e accadrà; rendi inerti i sensi del tuo corpo e allora ci sarà la rinascita della natura divina; purificati dei castighi irrazionali della materia».

⁵⁶ CH XIII 14: «“Dimmi, padre, questo corpo composto di potenze un giorno si dissolverà?” “Taci, non dire cose impossibili. Commetteresti un peccato e l'occhi del tuo intelletto ne verrebbe empivamente oltraggiato. Il corpo sensibile della natura è lontano dalla generazione sostanziale, perché l'uno è dissolubile e l'altro indissolubile, l'uno è mortale, l'altro immortale».

⁵⁷ CH X 18: «Quando dunque l'intelletto si è allontanato dal corpo terreno, si è subito rivestito della tunica che gli è propria, quella di fuoco, che non poteva tenere indosso nel prendere dimora nel corpo terreno».

esserne parte in un tutto armonico, in attesa della rinascita in dio e della vita immortale.

5. L'uomo come «microcosmo»

L'idea che l'uomo risenta delle influenze astrali e che sia partecipe di una struttura cosmica, ordinata e caratterizzata da una rete di correlazioni tra mondo celeste e mondo sublunare, risale alla scienza astrologica egiziana e caldea. Per indicare questa relazione tra le forze universali e gli accadimenti della Terra si usa il termine *συμπόθεια*⁵⁸: le energie che provengono dal dio, attraverso il mondo intelligibile e poi attraverso quello sensibile, agiscono su tutti i corpi, stabilendo delle corrispondenze simpatetiche che mantengono la coesione del cosmo⁵⁹. Un altro termine inerente all'ambito dell'astrologia greca è *ἀπόρροια*, letteralmente «emanazione», ma anche «influsso» che gli astri producono sugli esseri e sugli eventi, un influsso che può essere positivo, e quindi favorisce l'individuo o l'evento, o negativo, in tal caso si oppone a ciò che gli è sottoposto: «il s'agit d'une sorte de correspondance universelle qui relie des planètes et des astres déterminés aux régions de la terre, aux animaux, aux plantes et aux pierres et aussi, en ce qui concerne les individus, à des parties spécifiques de leur corps»⁶⁰. Questo potere-corrispondenza degli astri (stelle, costellazioni o pianeti) sulle diverse parti del corpo umano, viene indicato anche dalla parola «melotesia»⁶¹, «c'est-à-dire, en quelque sorte, de “placer” (*tithèmi*) un astre sur un “membre” (*mélos*) du corps et d'établir entre cet astre et ce membre une série de rapports, essentiellement “apotélesmatique”⁶²»⁶³. Parola che assume inoltre due diverse accezioni: vi è una melotesia zodiacale e una melotesia

⁵⁸ Cfr. *CH XVI*; *Asclepius* 3 e 19.

⁵⁹ Fowden 1986, pp. 75-78.

⁶⁰ Lancellotti 2001, p. 440.

⁶¹ Sul concetto di «melotesia», Bouché-Leclercq 1899, pp. 319-325 e Festugière 1950², pp. 123-131.

⁶² «Ἀποτελεσματική [τέχνη], science de l'accomplissement (*ἀποτελεῖν*) ou réalisation des pronostics astrologiques», da Bouché-Leclercq 1899, p. 328.

⁶³ Ricoux 2002, p. 202.

planetaria. La prima mette in relazione le costellazioni dello zodiaco alle membra del corpo umano; la seconda, invece, collega i diversi pianeti con le varie parti del corpo, secondo il modello tracciato da Claudio Tolomeo (*Tetrabiblos* III 12, 3-14). La diffusione di queste idee nel II-III secolo d.C. è testimoniata dall'*Apocrifo di Giovanni*, scritto gnostico nel quale viene descritta la creazione dell'uomo⁶⁴ da parte dei sette pianeti e ciascuna parte del corpo è subordinata a un demone⁶⁵.

Un'ulteriore articolazione dello schema astrologico è rappresentata dall'introduzione dei trentasei decani⁶⁶, la cui dottrina è attribuita da Firmico Materno agli Egiziani⁶⁷ e che prevede che a ciascuno dei decani sia subordinato un certo numero di esseri divini ai quali «sono dovute tutte le calamità improvvise, dolori, malattie, brividi, febbri, insomma tutti gli eventi che si producono senza che si aspettino e che si prevedano: è a loro che si attribuisce la nascita dei mostri»⁶⁸. Per

⁶⁴ Cfr. Van den Broeck 1981.

⁶⁵ *Apocrifo di Giovanni* (NH II, 1; IV, 1) «E (Yaltabaôth) disse ai demoni a lui subordinati: “Su, creiamo un uomo a immagine di Dio e a nostra somiglianza affinché la sua immagine diventi per noi luce”.

E essi li crearono a partire della loro rispettiva potenza in funzione delle caratteristiche che al loro erano state date. E ciascuno dei demoni pose (in lui) una caratteristica (concepita) secondo la figura dell'immagine che a loro era apparsa, secondo la loro (figura) psichica. Il (Yaltabaôth) creò una ipostasi a somiglianza del primo Uomo perfetto. E (lui e i suoi demoni) dissero: “Chiamiamolo Adamo, affinché il suo nome divenga per noi una potenza luminosa”.

E le potenze cominciarono a crearlo. La prima, Bontà, creò un'anima d'osso. La seconda, Pronoia, creò un'anima del nervo. La terza, Divinità, creò un'anima della carne. La quarta, Dominio, creò un'anima del midollo. La quinta, Regno, creò un'anima del sangue. La sesta, Gelosia, creò un'anima della pelle. La settima, Intelligenza, creò un'anima dei capelli.

Allora la folla degli angeli gli si fece presso. E Essi ricevettero dai demoni i sette sopporti dell'anima per assemblare le membra e il tronco così per coordinare anche ogni parte del corpo».

⁶⁶ Firmico Materno, *Matheseos libri* II 1: «Ogni segno è diviso in tre parti, ciascuna di queste contiene un decano, affinché ci siano per ogni segno tre decani, dei quali ciascuno occupa dieci dei trenta gradi e eserciti il suo dominio e la sua potenza su dieci gradi. Essi dispongono di una potenza infinita e di un arbitrio illimitato e hanno il potere di definire il destino per l'autorità della loro potenza».

«Dal momento che il sole impiega circa trenta giorni per attraversare un segno dello Zodiaco e in questo lasso di tempo nascono un'infinità di persone con caratteri e destini differenti, ogni segno è suddiviso in tre decani o segmenti di 10° ciascuno, corrispondenti approssimativamente ai dieci giorni che il sole sembra trascorrere in quello spazio. Questi decani modificano il carattere generale del segno», da Luck 1999, pag. 154.

⁶⁷ Firmico Materno, *Matheseos libri* VIII 4, 14.

⁶⁸ Ivi, II 4, 4-6.

quel che riguarda l'origine di questa dottrina, gli scrittori latini che se ne occupano, non concordano sulla sua origine; Manilio non ne parla, mentre Sesto Empirico afferma che la scoperta della melotesia è da attribuire ad «alcuni Caldei»⁶⁹; altri, infine sostengono che sia di origine egiziana (Schol. Arat., v. 544). Tra le due tipologie, è la melotesia zodiacale quella prevalente, dal momento che viene fissata ancora prima che sia elaborata quella planetaria e presenta inoltre un maggior numero di divisioni, soprattutto se si considerano anche le suddivisioni dei decani. Manilio fornisce la semplice regola su cui si base l'intero impianto della melotesia zodiacale (*Astronomica* II, 453-465):

«Prendi atto della distribuzione tra i segni delle parti dell'uomo
e della dipendenza delle singole membra da queste specifiche figure
[astrali,
che su di esse, nell'ambito del corpo intero, speciali influssi
attivano. L'Ariete, capofila di tutta la schiera, ha avuto in sorte
la testa, e come sua pertinenza la bellezza del collo
il Toro, e ai Gemelli si ascrivono con dotazione pari le braccia
attaccate alle spalle, e il petto è stato collocato
sotto il Cancro, il dominio del torace e delle scapole è del Leone,
in sorte personale della Vergine vengono i fianchi,
la Bilancia governa le natiche, e lo Scorpione si compiace
[dell'inguine,
al Centauro spettano i femori, il Capricorno signoreggia
su entrambe le ginocchia, dell'Acquario che mesce è il potere
delle gambe e i Pesci pretendono per sé l'autorità sui piedi»⁷⁰.

Una testimonianza sulla melotesia che prevede l'intervento dei decani ci proviene da Celso (Origene, *C. Celsum* VIII 58), il quale ne attribuisce l'origine agli Egiziani, secondo i quali:

⁶⁹ Sesto Empirico, *Contro gli astrologi* V 21: τινὲς Χαλδαίων.

⁷⁰ Cfr. anche IV 701-9.

«trentasei demoni, o non meglio identificati Dei dell'aria (altri sostengono che sono ancor più numerosi), si sono ripartiti il corpo umano suddiviso in altrettante sezioni e ciascuno di essi ha l'incarico di governarne una. Gli Egiziani conoscono i nomi di questi demoni, che nella lingua locale son chiamati Chnumèn, Chnachumèn, Cnat, Sicàt, Biù, Erù, Erebiù, Ramanòr, Reianoòr e quanti altri sono i nomi nella loro lingua, e li invocano per sanare le affezioni delle varie parti del corpo».

In questa prospettiva, la melotesia appare come la più significativa rappresentazione dell'uomo-microcosmo in ragione della «simpatia» universale tra gli astri e le parti del corpo umano (τὸ μέλη). Una «simpatia» che può tradursi, come abbiamo detto, non solo in influsso positivo, ma anche in influsso negativo, provocando così degli effetti nocivi sul corpo stesso⁷¹. In questo senso compare, stando anche dalle parole di Celso, la conseguente nozione di *iatromathematika*, o medicina astrologica, vale a dire l'applicazione pratica dell'idea della «simpatia» universale: attraverso lo studio delle affinità tra gli organi del corpo e le costellazioni o i pianeti, si elaborano le cure appropriate per guarire la malattia⁷² ovvero quegli effetti nocivi sul corpo prodotti da relazioni simpatetiche negative.

Secondo diversi autori l'iniziatore di questa scienza sarebbe proprio Ermete Trismegisto, il quale «per primo misurò l'ordinamento del cielo, le posizioni delle

⁷¹ Claudio Tolomeo, *Tetr.* III 13, 4-5: «I segni zodiacali che indicano la parte afflitta dell'orizzonte indicano la parte del corpo che verrà colpita, e la parte indicata è in grado di mostrare se si tratta di malattia o di affezione cronica o anche di entrambe. La natura dei pianeti regola i tipi e le cause degli effetti. Tra le parti del corpo più importanti, Saturno presiede l'orecchio destro, la milza, la vescica, la flemma, le ossa; Giove gli organi del tatto, i polmoni, le arterie e lo sperma; Marte l'orecchio sinistro, i reni, le vene, i genitali; il Sole gli organi della vista, il cervello, il cuore, i nervi, e tutta la parte destra; Venere gli organi dell'olfatto, il fegato e la carne; Mercurio il linguaggio, i riflessi, la lingua, la bile, il sedere; la Luna gli organi del gusto, la gola, lo stomaco, il ventre, l'utero e tutta la parte sinistra».

⁷² Cfr. Claudio Tolomeo, *Tetr.* I 3, 18: «Consapevoli di ciò, a quanto pare, furono gli Egiziani: più di ogni altro essi svilupparono le possibilità dell'astrologia e collegarono strettamente alla medicina il pronostico astrologico. Non avrebbero di certo cercato di influire sulle condizioni generali e particolari dell'ambiente, future o presenti, con amuleti, talismani e rimedi di vario genere se fossero stati convinti dell'immutabilità e dell'inalterabilità del futuro».

stelle e le stagioni»⁷³. Lo testimoniano anche alcuni scritti ermetici, in particolare un trattato intitolato appunto «*Iatromathematika*» di *Ermete Trismegisto ad Ammone l'Egiziano*⁷⁴, opera che si ricollega alla melotesia planetaria e in cui l'uomo è definito mondo (κόσμος) in virtù del duplice significato del termine; egli è «ordine» perché segue il modello superiore del mondo e perciò egli è immagine in piccolo di quel «cosmo» (I 1):

«L'uomo, o Ammone, i sapienti lo chiamano mondo, perché egli è simile e concorde alla natura del mondo».⁷⁵

Lo scritto continua sostenendo che al momento della nascita l'uomo subisce l'influsso degli astri che in quel momento occupano una precisa posizione (I 6):

«Se, dunque, al momento del concepimento o della nascita, uno di questi astri si trova in una cattiva condizione, si produce un danno alla parte del corpo corrispondente a quell'astro».

Un altro trattato ermetico importante per la *iatromathematika* è il *Libro sacro dei decani*⁷⁶, in cui si descrive come guarire i disordini cosmici per mezzo di filatteri che creano una sorta di comunicazione tra il corpo e il cosmo. A ciascuno dei segni zodiacali è assegnata una parte del corpo, tre decani, una pietra e una pianta (1); segue poi l'indicazione della preparazione degli amuleti che avranno lo scopo di far entrare l'individuo in «simpatia» con il decano corrispondente alla parte malata (4). Il tutto

⁷³ Eratostene 43; cfr. inoltre Manilio I, 30: «Di questo prodigioso sapere tu sei, o Cillenio, l'ispirato principio»; Firmico Materno III 1, 1; «Ecco dunque la creazione del mondo, così come essi l'hanno voluta, seguendo Esculapio e Annubi, ai quali la potenza divina di Mercurio ha confidato i segreti di questa scienza».

⁷⁴ Ideler 1841, pp. 387- 396.

⁷⁵ Τὸν ἄνθρωπον, ὃ ἸΑΜΜΩΝ, κόσμον φασὶν οἱ σοφοὶ, ἐπειδὴ ὁμοιοῦται τῇ τοῦ κόσμου φύσει.

⁷⁶ Ruelle 1908, 247-277.

dovrà essere compiuto nella completa astensione del cibo ritenuto «antipatico» per il decano:

«[...] et, par suite, si tu veux éviter de souffrir ce qu'il faut souffrir de ces (affectations), grave les forme set les représentations des décans eux-mêmes sur les pierres et après avoir placé au-dessus la plante (convenable) et encore une fois la forme et avoir fait un phylactère, porte (sur toi), grand et bienheureux secours pour ton corps».

La nozione del corpo umano come microcosmo, dunque, si fonda sull'idea che tutte le parti del corpo siano soggette all'influenza di un pianeta, di una stella o di una costellazione in un rapporto simpatetico che concorre all'armonia del cosmo. Per proteggersi dall'eventuale azione negativa di un pianeta o di un segno zodiacale e per assicurarsi la guarigione, l'uomo deve rivolgersi all'astro o al decano corrispondente, anche per mezzo di amuleti e pietre magiche confezionate a tale scopo terapeutico⁷⁷. Il corpo dell'uomo vive in simbiosi con l'universo, fa parte di un tutto armonico con cui l'uomo deve concordare se vuole vivere il meglio possibile la sua vita terrena. Il corpo, dunque, rappresenta lo strumento con il quale l'uomo vive in armonia con il cosmo e si prepara così a quel grande itinerario verso dio che si compirà dopo la morte.

⁷⁷ Si parla a questo proposito di "gemme gnostiche", definizione in cui gli gnostici sono, secondo l'interpretazione degli eresiologi, tutti quegli eretici che praticavano attività segrete nell'ambito della sfera delle arti magiche. La produzione di queste gemme si attesta soprattutto tra il II e il IV secolo e presenta delle riproduzioni assai varie: ricorrono nomi divini (quali Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax), palindromi, *nomina barbara*, formule magiche, raffigurazioni di divinità, decani, segni zodiacali. Tra le immagini più frequenti vi è quella dell'*ouroboros*, il serpente che si morde la coda, simbolo che nell'Antico Egitto rappresentava il confine tra il mondo ordinato e il *chaos*; «Nelle gemme sembra prevalere un'interpretazione dell'*ouroboros* in senso cosmologico, inteso sia come rappresentazione della *vis coeli* o *anima mundi*, sia come estremo limite tra cosmo ed extracosmo», da M. G. Lancellotti, «Il serpente *ouroboros* nelle gemme magiche», in Mastrocinque 2002, p. 78.

6. Neoplatonismo

Un altro prodotto tipico del sincretismo culturale dell'epoca tardo antica è rappresentato dalla riflessione filosofica di Plotino. Il Neoplatonismo si presenta come una vasta sintesi – alla cui base vi è il pensiero platonico – delle tendenze tipiche della filosofia greca e alessandrina e di elementi pitagorici, aristotelici, ermetici, stoici. In particolare, il problema del rapporto anima-corpo si sviluppa in connessione alla realizzazione dell'unità con dio a cui l'anima aspira. Il filosofo si pone come continuatore della dottrina platonica, per cui il corpo rappresenta un ostacolo alla salvezza dell'anima, al suo ricongiungimento con l'Uno (*Enn.* VI 9, 8). Bisogna allora sollevarsi dal corpo, svegliarsi da quel sonno che è la vita sensibile, risorgere dal corpo, non con il corpo, contrariamente a quanto proclama il Cristianesimo (*Enn.* III 6, 6, 65-77):

«In questo ragionamento consiste la nostra replica a coloro che ripongono l'essere nei corpi, usando come criterio di verità la prova degli urti e dei fenomeni attestati dai sensi. Costoro agiscono come quei sognatori i quali sono convinti che siano gli oggetti delle loro visioni ad agire, mentre queste non sono che sogni. Del resto, anche la facoltà della sensazione è propria di un'anima che dorme, perché la parte dell'anima che si trova nel corpo è comunque addormentata. Un autentico risveglio non potrebbe essere che una vera risurrezione dal corpo, e non con il corpo (ἢ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις), perché in tal caso sarebbe come passare da un sogno a un altro, quasi da un giaciglio all'altro. In generale, non c'è vera risurrezione se non nel lasciare i corpi, che appartengono a una natura opposta a quella dell'anima e quindi sono sostanzialmente contrari a essa».

Contro la risurrezione del corpo si scaglia anche Celso, per il quale credere che il corpo putrefatto e corrotto possa rigenerarsi e ritornare alla sua natura dopo la morte

è un'empietà che non può trovare alcuna spiegazione plausibile (*Contro i cristiani* V, 14):

«Altra loro stolta credenza è che, quando Dio, quasi fosse un cuoco, avrà acceso il fuoco, tutto il resto dell'umana stirpe sarà abbrustolita, e loro soli resteranno, e non solo i vivi, ma anche, risorti con quelle loro stesse carni dalla terra, quelli che nei tempi andati, quando che fu, morirono. Solo i vermi potrebbero nutrire tale speranza! Infatti quale anima umana potrebbe desiderare ancora un corpo putrefatto? Del resto questa dottrina non è accolta nemmeno da alcuni di voi né da certi Cristiani: la grande empietà ad essa connessa non solo infatti è ripugnante, ma è anche impossibile a dimostrarsi. Non è in effetti possibile che un corpo completamente corrotto ritorni alla natura originaria e proprio a quella primitiva costituzione dalla quale si è disciolto. Non potendo dare alcuna risposta, essi ricorrono all'assurdo sotterfugio che, cioè, a Dio tutto è possibile. [...] Egli potrebbe sì fornire all'anima una vita eterna, ma "i cadaveri" dice Eraclito "son da gettar via più che lo sterco"».⁷⁸

Che per gli intellettuali greci fosse impensabile che il corpo tornasse alla sua forma originaria dopo la morte è evidente anche dalla reazione che gli stessi hanno di fronte alla predicazione di Paolo, il quale diffonde il messaggio di Cristo di una possibile salvezza anche corporea dopo la morte (*Atti* 17, 32): «Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta"».

Ritornando a Plotino, questi, come si è visto, si oppone al modello cristiano di risurrezione del corpo, perché per il filosofo tutto ciò che riguarda il corpo è materiale e quindi superfluo e fonte di male, mentre è l'anima la vera essenza dell'uomo e ciò

⁷⁸ Vd. anche VII 32-36 e VIII 49: «E ancora: con un comportamento quanto mai contraddittorio, avete un grande desiderio del corpo e sperate che esso risorgerà così com'è, ritenendo con ciò che il corpo costituisca per noi la cosa migliore e più preziosa, e in contrasto con tale sentimento lo gettate ai supplizi come cosa sgradevole».

che gli permette di salvarsi raggiungendo l'Uno. Tuttavia, dato che l'uomo è costretto a vivere in quella condizione in cui corpo e anima si trovano uniti, Plotino propone una visione del corpo non totalmente negativa che appare una soluzione temporanea alla situazione in cui l'uomo si trova nel mondo sensibile: il corpo non è cattivo di per sé, ma lo diventa se l'uomo vi pone troppa attenzione e si distoglie dalla vera essenza dell'essere (*Enn.* V 1, 12, 12-21):

«Dunque, se ci dovrà essere percezione degli oggetti che si presentano nella maniera suddetta, anche la nostra facoltà percettiva dovrà volgersi all'interno di noi e fare attenzione a quello che vi succede. Invero, se uno si aspettasse di udire la voce prediletta, dovrebbe prescindere da tutte le altre e acuire il suo senso per cogliere, non appena si presenti, quel suono che all'orecchio risulta il migliore di tutti. Allo stesso modo quaggiù bisogna mettere da parte ogni suono sensibile – tranne naturalmente quelli necessari – e mantenere la facoltà della conoscenza dell'anima integra e pronta a udire le voci di lassù».

«Non è quindi per odio o disgusto del corpo che dovremmo distaccarci dalla realtà sensibili. Esse non sono cattive di per sé. La preoccupazione che suscitano in noi, però, ci impedisce di prestare attenzione alla vita spirituale, di cui inconsciamente viviamo»⁷⁹. Plotino utilizza un'immagine molto efficace per rappresentare la condizione dell'uomo, il quale vive in attesa della ricongiunzione con dio, ma al contempo cerca di vivere al meglio la condizione mortale (*Enn.* II 9, 18, 1-9):

«Forse, a tal punto, [gli gnostici] faranno notare che, mentre i loro argomenti spingono lontano dal corpo in ragione dell'odio che vi portano, i nostri vi tengono legata l'anima. Sarebbe come se due individui abitassero nella stessa graziosa dimora e l'uno passasse il tempo a criticarne tanto la struttura quanto chi l'ha costruita e, ciò

⁷⁹ Hadot 1999, p. 18.

nondimeno, continuasse ad abitarvi. L'altro, invece, non si lamenta, e anzi riconosce la straordinaria abilità dell'architetto nel costruirla, e tuttavia attende pazientemente l'ora in cui potrà traslocare, quando non avrà più bisogno di casa».

L'uomo saggio è colui che vive in armonia con il mondo sensibile, che lo riconosce come manifestazione di un ordine superiore a cui deve tendere. È colui che riesce a mantenere il proprio corpo in perfetto equilibrio, cosicché non sia assalito da pulsioni e turbamenti e poter così concentrarsi sulla sua natura spirituale (*Enn.* I 2, 5, 5-14):

«È probabile che, una volta liberatasi dal corpo, l'anima converga in se stessa, per così dire, in tutte le sue parti, e in questo stato si estranei da ogni passione, accettando solo quelle sensazioni piacevoli che sono strettamente necessarie e hanno un valore terapeutico nel rintuzzare gli affanni, e nell'evitarne le angustie. E anzi, addirittura elimina le sofferenze, e se proprio non le riesce, per lo meno le sopporta di buon grado e le riduce al minimo per non farsi coinvolgere».

Una volta che l'uomo ha vissuto la propria vita in accordo con il mondo sensibile, è pronto a staccarsene per compiere il viaggio che si concluderà con l'unione con dio (*Enn.* VI 9, 8, 16-22; VI 9, 10, 2-3):

«Dato che una parte di noi è vincolata al corpo, è come se uno avesse i piedi immersi nell'acqua e il resto del corpo fuori; ora, se con questa parte non sommersa riuscisse a sollevarsi e a far coincidere il centro di se stesso con il centro di tutte le cose, come avviene per i cerchi massimi che sono concentrici rispetto alla sfera che li include, qui troverebbe la sua pace. [...] Verrà, però, il momento in cui la contemplazione non subirà interruzioni, né patirà i disturbi di un corpo molesto».

Le filosofie del mondo tardo antico, come il Neoplatonismo, si aggrappano al pensiero religioso per cercare di offrire una risposta valida alla crisi di valori che sta attraversando l'umanità nei primi secoli della nostra era. Si presentano come dottrine elitarie indirizzate a quegli uomini saggi che riescono a staccarsi dalla vita materiale falsa e effimera per aspirare a una vita altra realizzabile solo attraverso la parte spirituale dell'individuo. Il corpo, dunque, diventa massima espressione di quel mondo che è causa di male e di turbamento. L'uomo, attraverso gli insegnamenti della filosofia, deve liberarsi da quel peso e indirizzarsi verso l'unica verità, che è dio. Come abbiamo visto, però, nonostante vi sia in queste filosofie una condanna formale alla dimensione fisica dell'uomo, questa viene in qualche modo attenuata nella pratica quotidiana dal tentativo di rendere l'esperienza nel mondo sensibile più sopportabile. L'uomo è spinto a vivere in piena armonia con il proprio corpo, riconoscendolo come parte di un tutto governato da dio e quindi partecipe di un ordine cosmico a lui superiore, di cui è immagine. Soltanto riconoscendo qual è il proprio posto nel reale e qual è la vera meta a cui rivolgersi, l'uomo può sopportare la momentanea condizione in cui si trova nel mondo materiale e mantenere l'equilibrio tra anima e corpo.

Conclusione

Se, nel mondo antico, la mortalità del corpo è il segno della differenza e della distanza dell'uomo dal divino, come dicevamo nell'introduzione, essa rappresenta anche quel limite che l'uomo tenta di oltrepassare, di superare per cercare un orizzonte di senso alla sua esistenza.

Nella continua ricerca che contraddistingue la vicenda umana, i rapporti che intercorrono tra la parte materiale, il corpo, e la parte immortale, l'anima, non sono riducibili *tout-court* all'espressione platonica del «corpo come prigioniero dell'anima», ma risultano molto più complessi. Dallo sviluppo del nostro lavoro dovrebbe risultare evidente come il corpo non può essere considerato mero elemento transitorio e accessorio, ma piuttosto come esso risulti inscindibile dall'anima e come questi nella loro complementarietà costituiscano l'uomo in quanto tale. In particolare, proprio il corpo nella sua materialità può rappresentare un elemento essenziale nella comunicazione tra uomo e divinità. Abbiamo visto in questo lavoro, infatti, come il corpo diventi lo spazio in cui la divinità si manifesta, mostra i segni della sua presenza e infine, agisca. In tal senso esso diventa «territorio» del sacro, un luogo ben definito, un *τέμενος*, in cui il divino incontra l'umano. I confini di questo territorio sacro poi diventano le regole che danno ordine all'agire dell'uomo in conformità alle categorie del puro e dell'impuro. Sul corpo si stende dunque una fitta rete di pratiche rituali, *legate* assieme ad attuazione di uno schema d'ordine definito «sacro» e nucleo essenziale di un sistema religioso. Tale ordinamento e disciplinamento del corpo si traduce anche in un modello etico a cui l'uomo si deve conformare per mantenere l'equilibrio nel rapporto con gli dèi e quindi per essere compreso nell'ordine della comunità.

Le figure dell'eroe e del re, dell'indovino e del profeta rappresentano dei casi-limite, ma esemplari rispetto al ruolo attivo svolto dal corpo nel rapporto con il divino. Il corpo diventa una sorta di libro su cui gli dèi scrivono e annunciano con segni la sorte dell'uomo e, anche quando si stacca dall'elemento spirituale nel momento della

morte, rimane un punto di riferimento per la comunità perché, mantenendo in sé la forza di quel rapporto speciale intrattenuto con il divino, acquisisce un carattere di centralità nella fondazione dell'identità civica e religiosa di quella comunità.

Il mondo ellenistico, con la crisi dei valori tradizionali e la comparsa di nuove forme di religiosità, complica maggiormente l'interpretazione del ruolo del corpo come spazio del sacro. Da una parte, esso è considerato un ostacolo al compimento della visione estatica del dio, dall'altra viene inserito in un articolato sistema cosmico, in un ordinato intreccio di corrispondenze e relazioni. L'uomo deve fare i conti con una realtà che ha in sé la contraddizione di essere malvagia in quanto pura materialità, ma anche di essere creazione di quel dio a cui l'uomo aspira. E lo stesso corpo dell'uomo partecipa di tale contraddittorietà, risultando un ostacolo al raggiungimento dell'immortalità e nel contempo, immagine del dio.

Il rapporto tra corporeità e sacralità, insomma, assume i tratti di una complessa relazione dialettica che si svolge in direzioni diverse e talvolta contraddittorie che concorrono, per un verso a definire l'uomo come essere limitato e il corpo, sua componente materiale, come espressione massima del limite; e dall'altro a indicare nell'uomo la presenza di una tensione verso il superamento del limite, di una tensione verso la trascendenza vista anche come partecipazione all'ordine e alla bellezza del cosmo.

Riferimenti bibliografici

Agamben 1995

G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995

Apollodoro

Apollodoro, *I miti greci*, (a cura di) P. Scarpi, (traduzione di) M. G. Ciani, Milano, Fondazione Valla, 2005⁸ (1^a ed. 1996)

Arcari 2011

L. Arcari, «Corpo rituale/Corpo visionario. Soggiorni nell'aldilà e autorità competitive nel mondo antico», in V. Bochicchio (a cura di), *Dal corpo al simbolo. Ermeneutiche della corporeità*, Milano, Franco Angelo Edizioni, 2011, pp. 17-42

Aristotele

Aristotele, *Metafisica*, (a cura di) G. Reale, Milano, Rusconi, 1993

Assmann 2002

J. Assmann, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München – Wien, Carl Hanser Verlag, 2000 (trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002)

Benveniste 1976

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II. *Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi, 1976)

Bertelli – Grottanelli 1990

S. Bertelli e C. Grottanelli (a cura di), *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990

Bettini – Guidorizzi 2004

M. Bettini e G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2004

Bloch 1977

R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963 (trad. it. *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Roma, Newton Compton editori, 1977)

Boyancé 1955

P. Boyancé, *Théurgie et téléstique néoplatonicienes*, «Revue de l'Histoire des Religions», 147, n. 2 (1955), pp. 189-209

Bouché-Leclercq 1899

A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1899

Brelich 1958

A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Milano, Adelphi, 2010 (ed. orig. Roma, 1958)

Brelich 1966

A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Ateneo, 1966

Brelich 1967

A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma, Editori Riuniti, 2006 (ed. orig. Roma, 1967)

Bresciani 2001

E. Bresciani (a cura di), *Testi religiosi dell'Antico Egitto*, Milano, Mondadori, 2001

Brown 1974

P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London, Thames and Hudson Ltd, 1971 (trad. it. *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi, 1974)

Brown 1983

P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago, The University of Chicago, 1981 (trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983)

Burkert 1987

W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley and Los Angeles, The Regents of the University of California, 1979 (trad. it. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari, Laterza, 1987)

Buttitta 2006

I. E. Buttitta, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Roma, Meltemi, 2006

Cagni 1994

L. Cagni, «La religione della Mesopotamia», in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 115-176

Celso

Celso, *Contro i cristiani*, (a cura di) A. Rizzo, Milano, BUR, 1989

Canterella 2005

E. Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano, BUR, 2005

Centanni 1988

M. Centanni (a cura di), *Il romanzo di Alessandro*, Venezia, Arsenale Editrice, 1988

Centanni 1990

M. Centanni, «Il corpo del re. Immagini dei corpi regali di Serse e Alessandro», in Bertelli – Grottanelli 1990, pp. 29-46

Chirassi Colombo 2008

I. Chirassi Colombo, «Mythos /Nomos (il Racconto e la Legge)», in P. Pisi e B. Scarcia (a cura di), *Religione e Politica: mito autorità diritto*, Roma, Nuova Cultura, 2008, pp. 278-304

Ciampini 2011

E. M. Ciampini, «La formazione dello stato egiziano e l'Antico Regno», in U. Eco, *Le civiltà del Vicino Oriente*, in *La Grande Storia. L'antichità*, vol. I, Milano, RCS Quotidiani, 2011, pp. 161-181

Coppola 2008

A. Coppola, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia, Marsilio, 2008

Cremonesi 2005

C. Cremonesi, *Il corpo mitico dell'eroe. Eroi e santi nella rappresentazione di un cristiano d'Oriente*, «Kernos», 18 (2005), pp.407-420

Delcourt 1963

M. Delcourt, *Le partage du corps royal*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXXIV (1963), pp. 3-26

Delcourt 1965

M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes hellénistiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1965

De Martino 1953-54

E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV (1953-54), pp. 1-20

De Martino 1995

E. De Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, (a cura di) M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995

Detienne 1967

M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie François Maspero, 1967 (trad. it. I maestri di verità nella Grecia arcaica, Roma-Bari, Laterza, 1967)

De Zorzi 2011

N. De Zorzi, «La Babilonia all'epoca di Hammurabi», in U. Eco, *Le civiltà del Vicino Oriente*, in *La Grande Storia. L'antichità*, vol. I, Milano, RCS Quotidiani, 2011, pp. 232-256

Di Nola 1981

A. Di Nola, s.v. «Sacro/profano», in *Enciclopedia*, vol. 12, Torino, Einaudi, 1981, pp. 313-366

Diodoro Siculo

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, (a cura di) G. Cordiano e M. Zorat, Milano, Rusconi, 1998

Diogene Laerzio

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, voll. I-II, (a cura di) M. Giganti, Roma-Bari, Laterza, 1983

D-K

Die Fragmente Der Vorsokratiker, von H. Diels., hrgs. von W. Kranz, Dublin-Zürich, Weidmann, 1951⁶ (trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, (a cura di) G. Giannantoni, voll. I-II, Roma-Bari, Laterza, 1986

Dodds 1978

E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951 (trad. it. *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1978)

Donadoni 1970

S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino, Utet, 1970

Donadoni 1994

S. Donadoni, «La religione egiziana», in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 61-114

Douglas 1975

M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970 (trad. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino, 1975)

Durkheim 1963

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963)

Edsman 1949

C. M. Edsman, *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rejeunissement et d'immortalité : contes légendes mythes et rites*, Lund, Skrifter Utgivna av Vetenskaps-Societaten I, 34, 1949

Eschilo, Agamennone

Eschilo, *Agamennone*, (a cura di) E. Medda, Milano, BUR, 1995

Esiodo, Teogonia

Esiodo, *Teogonia*, (a cura di) A. Dughera, (traduzione di) C. Pavese, Torino, Einaudi, 1981

Esiodo, *Le opere e i giorni*

Esiodo, *Le opere e i giorni*, (a cura di) A. Colonna, Torino, Utet, 1977

Euripide

Euripide, *Tutte le tragedie*, (a cura di) F. M. Pontani, Roma, Newton Compton editori, 2000

Euripide, *Ippolito*

Euripide, *Ippolito*, (a cura di) D. Susanetti, Milano, Feltrinelli, 2005

Euripide, *Baccanti*

Euripide, *Baccanti*, (a cura di) D. Susanetti, Roma, Carocci, 2010

Faranda 2007

L. Faranda, *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma, Maltemi Editore, 2007

Feraboli 1985

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, (a cura di) S. Feraboli, Milano, Fondazione Valla, 1985

Feraboli 1994

Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis, (cura et studio) S. Feraboli, *accedit translatio gallica capitum XXIV-XXV* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 144), Turnholt, Brepols, 1994

Feraboli 1996

in Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*, I. *Libri I-II*, (a cura di) S. Feraboli, E. Flores, R. Scarcia, Milano, Fondazione Valla, 1996

Feraboli 2001

in Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*, II. *Libri III-V*, (a cura di) S. Feraboli, E. Flores, R. Scarcia, Milano, Fondazione Valla, 2001

Festugière 1950²

A.-M.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Libraire Lecoffre, 1950²

Festugière 1949

A.-M.-J. Festugière, *La sainteté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949

Filone

Filone, *L'erede delle cose divine*, (a cura di) G. Reale e R. Radice, Milano, Rusconi Libri, 1994

Filoramo 1993

G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Torino, Einaudi, 1993

Filoramo 1998

G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998

Filoramo 1999

G. Filoramo (a cura di), *Ebraismo*, Roma-Bari, Laterza, 1999

Filoramo 2004

G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Torino, Einaudi, 2004

Filoramo 2009

G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009

Frazer 1973

J. G. Frazer, *The golden Bough. A Study in Magic and Religion* (abridged version), New York, The Macmillan Company, 1922 (trad. it. *Il ramo d'oro* (versione ridotta), voll. I-II, Torino, Boringhieri, 1973)

Frankfort 1948

H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948

Frankfort 1963

H. E. H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen, W. A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago Press, 1946 (trad. it. *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Torino, Einaudi, 1963)

Foucault 1984

M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimars, 1984 (trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1984)

Fourgous 1993

D. Fourgous, *L'hybride et le mixte*, «Mètis. Anthropologie des mondes anciens», 8, 1-2 (1993), pp. 231-246

Fowden 1986

G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

Fumagalli Beonio Brocchieri – Guidorizzi 2012

Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri e G. Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Roma-Bari, Laterza, 2012

Galimberti 2009¹¹

U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 2009¹¹

Galimberti 2009⁸

U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 2009⁸

Gatti 1996

M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1996

Giamblico

Giamblico, *I Misteri egiziani*, (a cura di) A. M. Sodano, Milano, Rusconi, 1984

Graves 1983

R. Graves, *Greek Myths*, London, Penguin, 1955 (trad. it. *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1983)

Hadot 1999

P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Édition Gallimard, 1997 (trad. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino, Einaudi, 1999)

Halm-Tisserant 1993

M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et Immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1993

Ideler 1841

I. L. Ideler, *Physici et medici graeci minores*, Amsterdam, Hakkert, 1963 (ed. orig. Berlin 1841)

Ildefonse 2008

F. Ildefonse, «Questions pour introduire à une histoire de l'intériorité. Une histoire des problématisations de l'intérieur», in *Le moi et l'interiorité*, (par) G. Aubry et F. Ildefonse, Paris, Vrin, 2008, pp. 223-239

Kerényi 1963

K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zurich, Rhein-Verlag, 1951 (trad. it. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore, 1963)

Kerényi 1992

K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien, Albert Langen-Georg Müller Verlag, 1976 (trad. it. *Dioniso*, Milano, Adelphi, 1992)

Kantorowicz 1989

E. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University, 1957 (trad. it., *I due corpi del Re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989)

Lancellotti 2001

M. G. Lancellotti, *Médecine et religion dans les gemmes magiques*, «Revue de l'histoire des religions», 218, n. 4 (2001), pp. 427-456

Liarte 2007

A. Liarte, *Le corps, territoire politique du sacré*, «Noesis», 12 (2007), pp. 157-189

Luck 1997

G. Luck (a cura di), *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, I. *Magia, miracoli, demonologia*, Milano, Fondazione Valla, 2010⁵

Luck 1999

G. Luck (a cura di), *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, II. *Divinazione, astrologia, alchimia*, Milano, Fondazione Valla, 2006³

Machinist 2006

P. Machinist, «Kingship and Divinity in Imperial Assyria», in G. Beckman and T. J. Lewis (edited by), *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, (Providence: Brown Judaic Studies vol. 346, 2006), pp. 152-188

Malamoud – Vernant 1986

C. Malamoud et J.-P. Vernant (sous la direction de), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986

Manilio

Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*, I-II, (a cura di) S. Feraboli, E. Flores, R. Scarcia, Milano, Fondazione Valla, 1996-2001

Massenzio 1986

M. Massenzio, «La mostruosità dell'eroe greco: Caratteri e linee di sviluppo», in B. Gentili e R. Pretagostini, *Edipo: il teatro greco e la cultura europea*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1986, pp. 541-42

Massenzio 1994

M. Massenzio, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano, FrancoAngeli, 1994

Mastrocinque 2002

A. Mastrocinque (a cura di), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'incontro di studio: Verona, 22-23 ottobre 1999*, Bologna, Pàtron Editore, 2002

Mastrocinque 2004

A. Mastrocinque (a cura di), *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte prima*, Bollettino di Numismatica, monografia 8.2.1 (2003), Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2004

Morani 1981

M. Morani, *Lat. «sacer» e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, «Aevum», LV (1981), pp. 30-46

Ohanian 2005

L. Ohanian, *Alessandro e l'Egitto: aspetti religiosi nell'ideologia politica*, «Aegyptus», LXXXV (2005), 1/2, Milano, Vita e Pensiero, pp. 237-248

Ohanian 2008

L. Ohanian, *Alessandro e l'Egitto: analisi delle fonti storiche, archeologiche ed epigrafiche*, Roma, Aracne, 2008

Omero, *Iliade*

Omero, *Iliade*, (a cura di) Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1982⁸

Omero, *Odissea*

Omero, *Odissea*, (a cura di) Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1984¹⁰

Ovidio

Ovidio, *Metamorfosi*, (a cura di) P. Bernardini Marzolla, Torino, Einaudi, 1994

Platone

Platone, *Tutti gli scritti*, (a cura di) G. Reale, Milano, Rusconi, 1991

Plotino

Plotino, *Enneadi*, (a cura di) G. Reale, Milano, Mondadori, 2002

Plutarco

Plutarco, *Vite parallele*, (a cura di) C. Carena, voll. 3, Milano, Mondadori, 1981

Ricoux 2002

O. Ricoux, «*Homo astrologicus*: la mélothésie chez les astronomes latins», in P. Moreau (éd. par), *Corps romains*, Grenoble, Jérôme Million, 2002, pp. 201-223

Ries 2007

J. Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Milano, Jaka Book, 2007

Robelin 2007a

J. Robelin, *Introduction. Corps et sacré : la présence et la mesure*, «Noesis», 12 (2007), pp. 1-26

Robelin 2007b

J. Robelin, *Le marquage religieux des corps*, «Noesis», 12 (2007), pp. 207-224

Rohde 2006

E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau-Leipzig, J.C.B. Mohr., 1890-1894 (trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari, Laterza, 2006)

Ross Taylor 1927

L. Ross Taylor, *The 'Proskynesis' and the Hellenistic Ruler Cult*, «The Journal of Hellenic Studies», 47, part 1 (1927), London, Cambridge University Press, pp. 53-62

Rudhardt 1958

J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, Librairie E. Droz, 1958

Ruelle 1908

C.-E. Ruelle, *Hermès Trismégiste. Le Livre sacré sur les Décans*. Texte, variantes et traduction française, «Revue de Philologie», 32 (1908), 247-277

Sabbatucci 1951-52

D. Sabbatucci, *Sacer*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XIII (1951-52), pp. 91-101

Santi 2004

C. Santi, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma, Bulzoni Editore, 2004

Sarri 1997

F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, Vita e pensiero, 1997

Scarpi 1992

P. Scarpi, *La fuga e il ritorno*, Venezia, Marsilio, 1992

Scarpi 1994

P. Scarpi, «La religione greca», in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, I. *Le religioni antiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 283-330

Scarpi 2002a

P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei Misteri*, I. *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano, Fondazione Valla, 2002

Scarpi 2002b

P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei Misteri*, II. *Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Milano, Fondazione Valla, 2002

Scarpi 2003

P. Scarpi, *Dal 'Prologo in cielo' all'Eschaton. I misteri greci tra modello comparativo, tipologia e specifico storico-culturale*, «Incidenza dell'Antico», 1 (2003), Napoli, Luciano Editore, pp. 67-96

Scarpi 2005a

in Apollodoro, *I miti greci*, (a cura di) P. Scarpi, (traduzione di) M. G. Ciani, Milano, Fondazione Valla, 2005⁸ (1^a ed. 1996)

Scarpi 2005b

P. Scarpi, *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Palermo, Sellerio, 2005

Scarpi 2009

P. Scarpi, «Les visages du héros, discours mythique et schéma rituel, pour une projection panhellénique», in L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, F. Prost et J. Wilgaux (sous la direction de), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 181-191

Scarpi 2010²

P. Scarpi (a cura di), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. I, Milano, Fondazione Valla, 2010²

Scarpi 2010

P. Scarpi, *Si fa presto a dire Dio*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010

Scarpi 2011

P. Scarpi (a cura di), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. II, Milano, Fondazione Valla, 2011

Schneider 2011

T. J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2011

Schwarz 1992

F. Schwarz, «L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei Faraoni», in J. Ries (a cura di), *Trattato di Antropologia del Sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il Sacro*, Milano, Jaka Book, 1992

Sfameni Gasparro 1994

G. Sfameni Gasparro, «Le religioni del mondo ellenistico», in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, I. *Le religioni antiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 409-452

Sissa 1992

G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987 (trad. it. *La virginità in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1992)

Snell 1963

B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Claassen Verlag, 1946 (trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 1963)

Sofocle, *Edipo re*

Sofocle, *Edipo re*, (a cura di) F. Ferrari, Milano, BUR, 2000

Sofocle, *Edipo a Colono*

Sofocle, *Edipo a Colono*, (a cura di) F. Ferrari, Milano, BUR, 2000

Stroumsa 2006

G. G. Stroumsa, *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions Odile Jacob (Collège de France), 2005 (trad. it. *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino, Einaudi, 2006)

Tolomeo

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, (a cura di) S. Feraboli, Milano, Fondazione Valla, 1985

Tullio-Altan – Massenzio 1998

C. Tullio-Altan e M. Massenzio, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano, Feltrinelli, 1998

Van den Broeck 1981

R. Van den Broeck, «The Creation of Adam's Psychic Body in the *Apocryphon of John*», in R. Van den Broeck and M. J. Vermaseren (edited by), *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, Leiden, Brill, 1981, pp. 38-57

Van Liefferinge 1994

C. Van Liefferinge, *La théurgie : outil de restructuration dans le De Mysteriis de Jamblique*, «Kernos», 7 (1994), pp. 207-217

Van Liefferinge 2000

C. Van Liefferinge, *L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque: du récit mythique à la pratique rituelle*, «Dialogues d'Histoire Ancienne», 26, n. 2 (2000), pp. 99-119

Vanzago 2009

L. Vanzago, *Breve storia dell'anima*, Bologna, il Mulino, 2009

Vegetti 1985

M. Vegetti, «Anima e corpo», in M. Vegetti (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino, Boringhieri, 1985, pp. 201-228

Vegetti 1996

M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1996

Vegetti 1997

M. Vegetti, «L'uomo e gli dei», in J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 257-287

Vernant 1974

J.-P. Vernant, *Introduzione a M. Detienne, Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972 (trad. it. *I Giardini di Adone*, Torino, Einaudi, 1974)

Vernant 1976

J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Roma, Editori Riuniti, 1976)

Vernant 1981

J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque religions antiques*, Paris, Librairie François Maspero, 1974 (trad. it. *Mito e società nell'Antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, Torino, Einaudi, 1981)

Vernant 1998

J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (trad. it. *Tra mito e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998)

Vernant 2000a

J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989 (trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000)

Vernant 2000b

J.-P. Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (trad. it. *L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito*, Torino, Einaudi, 2000)

Vernant – Vidal-Naquet 1991

J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Paris, La Découverte, 1986 (trad. it. *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Torino Einaudi, 1991)

Virgilio

Virgilio, *Tutte le opere*, (a cura di) E. Cetrangolo, Firenze, Sansoni editore, 1966

Winter 2008

I. J. Winter, «Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East», in N. Brisch (edited by), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, University of Chicago, 2008, pp. 75-101

Xella 2001

P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, Essedue, 2001