La collana **LARES. I linguaggi delle religioni** pone al centro del proprio interesse epistemico la religione intesa – nella sua declinazione singolare (discorso improntato sull'esperienza del sacro) e plurale (manifestazioni storiche e relative specificità culturali) – come sistema di azione basato sulla comunicazione, secondo la celebre definizione di Kenneth Burke (The Rhetoric of Religion. Studies in Logology, Berkeley 1961). La religione è linguaggio in quanto sistema di simboli in grado di creare reti di significazione complesse. Il linguaggio della religione è fenomeno articolato perché coinvolge la sfera polisemica del sacro, del numinoso, del "separato", fino ad arrivare alla molteplicità di linguaggi in cui può essere declinato il discorso religioso – linguaggio del mito, del rito, delle immagini, linguaggio degli archaià, delle epigrafi, delle monete, dei manufatti, ma anche linguaggio del cinema, del teatro, della narrativa, dell'arte, in tutte cioè le produzioni umane atte a veicolare contenuti di senso.

La collana intende dunque seguire un doppio filo di analisi, all'intersezione tra religione come discorso e linguaggio, in tutte le declinazioni che l'ambito inferenziale del termine riesce a evocare: linguaggio del sacro, della violenza, del disincanto, della salvezza, della persecuzione, della tolleranza, del dialogo, della disputa, della krisis, dello scisma, ecc., ma anche linguaggio nella sua accezione formale, come langue et parole, fisso nella struttura, liquido nell'uso, come i sistemi religiosi (e il sistema "religione") a cui è rapportato.

La collana accoglie lavori che si pongano come obiettivo primario l'indagine sulla "logologia" del "fatto" o "fenomeno" religioso nelle sue manifestazioni storiche e nei processi di acculturazione, inculturazione, restaurazione, mutamento in società culturalmente predisposte, in quanto storicamente esposte, al contatto e al cambiamento, analizzandone i contesti retorici, gli sviluppi semantici e i vettori semiotici a partire dal mondo antico e tardo-antico, e le eventuali ricadute sul linguaggio e nei linguaggi moderni e contemporanei.

LARES

ISBN 978-88-555-3560-1

9 788855 535601

€ 32,00

1

G.P. Viscardi

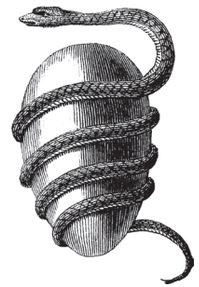
PERCORSI INTERDISCIPLINARI DELLA RICERCA STORICO-RELIGIOSA SUL MONDO ANTICO

PATRON EDITORE BOLOGNA

PERCORSI INTERDISCIPLINARI DELLA RICERCA STORICO-RELIGIOSA SUL MONDO ANTICO

a cura di
Giuseppina Paola Viscardi

LARES 1



Pàtron Editore

35601_Cover VISCARDI Percorsi.indd Tutte le pagine
29/08/23 11:13

LARES. I LINGUAGGI DELLE RELIGIONI

Collana di Studi sulle Religioni dell'Antichità e della Tarda Antichità
Strumenti, Storia, Tradizioni

1

DIREZIONE

Giuseppina Paola Viscardi (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

COMITATO SCIENTIFICO

Sergio Botta (La Sapienza, Università degli Studi di Roma)
Jan N. Bremmer (University of Groningen)
Claude Calame (École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Giorgio Camassa (Università degli Studi di Udine)
Laura Carnevale (Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")
Sabina Crippa (Università Ca' Foscari Venezia)
Cristiana Facchini (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)
Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova)
Armin W. Geertz (Aarhus Universitet)
Stella Georgoudi (École Pratique des Hautes Études)
Tommaso Gnoli (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)
Miguel Herrero de Jáuregui (Universidad Complutense de Madrid)
Ana Isabel Jiménez San Cristobal (Universidad Complutense de Madrid)
Mika Ilmari Kajava (Helsingin Yliopisto)
Camillo Neri (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)
Claudia Santi (Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli")
William Michael Short (University of Exeter)
Alessandro Saggioro (La Sapienza, Università degli Studi di Roma)
Natale Spineto (Università degli Studi di Torino)
Chiara O. Tommasi (Università degli Studi di Pisa)
Lech Trzcionkowski (Uniwersytet Jagiellonski w Krakowie)

REDAZIONE

Alessio Ciarini (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)
Gaetano Spampinato (Université de Fribourg)

Tutti i testi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* nella forma del doppio anonimato che ne attesta la validità scientifica.

PERCORSI INTERDISCIPLINARI DELLA RICERCA STORICO-RELIGIOSA SUL MONDO ANTICO

Atti del convegno internazionale (Bologna, 18-19 maggio 2021)

A cura di
Giuseppina Paola Viscardi

PÀTRON EDITORE
BOLOGNA 2023

Copyright © 2023 by Pàtron editore

ISBN 9788855535601

I diritti di traduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo sono riservati per tutti i Paesi. È inoltre vietata la riproduzione parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere realizzate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Prima edizione, agosto 2023

Ristampa

5 4 3 2 1 0 2028 2027 2026 2025 2024 2023

Casa Editrice Prof. Riccardo Pàtron & C. srl – Via Badini, 12
Quarto Inferiore, 40057 Granarolo dell'Emilia (BO)
Tel. 051.767 003
e-mail: info@patroneditore.com
sito: www.patroneditore.com

Impaginazione e prestampa: Ibidemstudio.it

Stampa: GlobalPrint, Gorgonzola (MI) per conto della Pàtron editore.

LISTA DEGLI AUTORI E AFFILIAZIONE

Claude Calame

Direttore di studi presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, Claude Calame ha insegnato presso le Università di Urbino, Losanna e Yale, concentrandosi sull'antropologia storica e sulla semiotica delle forme poetiche greche. Tra i suoi lavori recenti ricordiamo: *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris (Belin) 2009 (3e éd.); *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Paris (Les Belles Lettres) 2011 (2e éd.); *Qu'est-ce que la mythologie grecque?*, Paris (Gallimard) 2015; *La tragédie chorale. Poésie grecque et rituel musical*, Paris (Les Belles Lettres) 2017; *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris (La Découverte) 2018 (3e éd.); L'uomo e il suo ambiente. Al di là dell'opposizione natura/cultura, Palermo (Sellerio) 2021.

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Lech Trzcionkowski

Lech Trzcionkowski is Professor of the History of Religions at the Jagiellonian University. He has published, among others, *Bios – Thanatos – Bios. Orphic semiosophores from Olbia and the culture of the polis* (in Polish).

Jagiellonian University, Kraków

Krzysztof Bielawski

Krzysztof Bielawski (1969), professor in the Institute of Classical Philology, Jagiellonian University, Kraków; lecturer at the Academy for the Dramatic Arts and in the Institute of Theatre Arts, Department of Polish Studies. Published: *Ritual-cultic terminology of the Greek Tragedy in the Classical Period* (2004), *Poetic Texts of the Greek Musical Fragments* (2012), *Animal Sacrifice in Ancient World. Attic Tragedy* (2017); *Delphic Tripod. Delphic Sentences* (2017).

Jagiellonian University, Kraków

Alberto Bernabé

Alberto Bernabé is Emeritus Professor of Greek Philology at the Complutense University. His research interests include Greek linguistic, literature, religion and philosophy. He is editor of *Poetae Epici Graeci* (²1996) and *Orphicorum Fragmenta* (2004-2007) and author of *Platón y el orfismo* (Madrid 2011) and, with Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld, The Orphic Gold Tablets* (Leiden 2008).

Universidad Complutense de Madrid, IUCCRR

Claudia Santi

Claudia Santi è Professore Ordinario di Storia delle religioni presso l'Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli". Nei suoi studi ha trattato temi di religioni del mondo classico, tradizioni popolari e folklore, antropologia religiosa, religiosità *new age*, storia e metodologia della ricerca storico-religiosa. Tra le principali pubblicazioni: *Alle radici del sacro* (2004); *Totemismo e mondo classico* (2011); *Castor a Roma. Un dio* peregrinus *nel Foro* (2017).

Università della Campania "Luigi Vanvitelli"

Giorgio Camassa

Giorgio Camassa (1951) è stato ordinario di Storia greca presso l'Università di Udine. Ha pubblicato alcune monografie, fra cui *La lontananza dei Greci* (2004); *La Sibilla giudaica di Alessandria. Ricerche di storia delle religioni* (2005); *Atene. La costruzione della democrazia* (2007); *Forme della vita politica dei Greci in età arcaica e classica* (2008); *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente alla Grecia di età arcaica e classica* (2011); *Statuto del corpo e annuncio di salvezza*, I. *Dalla Grecia di età classica alla Palestina nel momento di Gesù* (2022).

Università degli Studi di Udine

Mika Kajava

Mika Kajava is Professor of Greek Language and Literature at the University of Helsinki since 2005. Previously, he was Professor of Ancient Languages and Culture at the University of Turku, and Director of the Finnish Institute in Rome. He has published extensively in the fields of ancient epigraphy, religion, and onomastics. During the last two decades, the research of prof. Kajava has focused especially on various aspects of Greek and Latin sacred dedications.

University of Helsinki

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal

A.I. Jiménez San Cristóbal è professoressa di Filologia greca presso l'Università Complutense di Madrid. I suoi interessi di ricerca comprendono la letteratura, la religione, l'epigrafia e la papirologia. Le sue pubblicazioni più rilevante includono *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston-Köln 2008 (con A. Bernabé), *Tracing Orpheus*, Berlin-Boston, De Gruyter 2011 (con M. Herrero et al.), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston, De Gruyter 2013 (con A. Bernabé, M. Herrero y R. Martín), *Dioniso. Los orígenes (Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisíaco en la Grecia Antigua)*, Madrid 2013 (con A. Bernabé, M.A. Santamaría).

Universidad Complutense de Madrid

Francesca Cenerini

Francesca Cenerini è professoressa ordinaria di Storia romana presso l'Alma Mater Studiorum, Università di Bologna e indirizza propri studi nell'ambito

della storia antica. Gli interessi di ricerca sono rivolti principalmente alla rappresentazione della condizione femminile e delle *Augustae* di età romana attraverso l'analisi della documentazione letteraria ed epigrafica.

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Alessandro Cristofori

Alessandro Cristofori è professore associato per il settore scientifico disciplinare L-ANT/03 – Storia Romana presso l'Università di Bologna (ove tiene gli insegnamenti di Storia Romana, Storia sociale del mondo antico, Storia dell'Impero romano e Rome and the Universal). I suoi interessi di ricerca si sono concentrati dapprima sulla storia politica e sociale dell'Africa romana. Dal 1995 si è occupato in più occasioni dell'uso del computer nelle discipline antichistiche, a partire dall'esperienza della *Rassegna degli Strumenti Informatici per lo Studio dell'Antichità Classica*, impegno culminato nella cura, con C. Salvaterra e U. Schmitzer, del volume *La Rete di Arachne – Arachnes Netz*, Stuttgart 2000. In seguito ha affiancato a questi temi ricerche di storia sociale dell'Italia romana, soprattutto attraverso la documentazione epigrafica e sotto il profilo delle attività lavorative: ha pubblicato su questa tematiche in particolare la monografia *Non arma virumque. Le occupazioni nell'epigrafia del Piceno*, Bologna 2004[2] dedicato allo studio dei mestieri e delle associazioni professionali ricordate nelle iscrizioni della *regio V* dell'Italia augustea. Più recentemente si è dedicato anche ai contatti e alla comparazione tra Impero romano e Impero cinese antico.

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Attilio Mastrocinque

Laureato all'Università di Venezia, professore di Storia greca nelle Università di Trento e di Verona, professore ordinario di Storia romana all'Università di Verona. Borsista della von Humboldt Stiftung, ha insegnato all'Ecole Pratique e all'Ecole Normale. Ha diretto scavi archeologici a Grumentum e a Tarquinia. È studioso di Storia ellenistica, Religione romana, Mitraismo e magia nell'impero romano.

Università di Verona

Chiara Ombretta Tommasi

Chiara Ombretta Tommasi, ex allieva della Scuola Normale Superiore di Pisa, dopo una formazione in filologia classica, insegna Storia delle Religioni e Storia del Cristianesimo Antico all'Università di Pisa. I suoi interessi vertono soprattutto sull'incontro di culture e religioni nel periodo Tardoantico, con particolare riguardo per gli aspetti filosofici.

Università di Pisa

Sommario

Giuseppina Paola Viscardi, *Introduzione* ..... p. 11

Questioni di definizione e strategie di rappresentazione: nuove prospettive

Claude Calame. *Il concetto di religione: prospettive sociologiche, cognitiviste, antropologiche e critiche* 27

Lech Trzcionkowski, Orphikoi *Revisited. Self-definition, (Auto-) representation, Denomination, and the Dynamics of "Religion". Orphikoi revisited* 45

Krzysztof Bielawski, *Sacrificial Landscapes in Culture(s)* 73

Strumenti ermeneutici e concetti operativi

Alberto Bernabé Pajares, *Il giudizio nell'Ade: da Omero a Platone*.....85

Claudia Santi, *Il μῦθος da Omero a Aristotele. Viaggio alla ricerca di una categoria emica del pensiero greco* 105

Giorgio Camassa, *Tocco e imposizioni delle mani a fini di guarigione: un percorso* 129

Linguaggio, istituzioni e società tra *official religion* e *personal religion*

Mika Kajava, *Some Reflections on* amphìpolos*,* amphipoleion*, and Associated Terms*.....159

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Con un nome di donna: associazioni dionisiache femminili* ..... p. 175

Francesca Cenerini, *Il ruolo e la rappresentazione delle Vestali nella storia politica romana* 193

Alessandro Cristofori, *La dimensione religiosa della gente di mestiere nel mondo antico* 205

Intersezioni: *religious mobility* ed *eurasian connectivity*

Attilio Mastrocinque, *Mithra, la mediazione, il gallo* 235

Chiara Ombretta Tommasi, *Il cristianesimo cinese di epoca Tang: esempi lessicali tra diplomazia e traducibilità* 247

Indici

Indice degli argomenti 263

Indice degli autori 264

Indice dei passi citati 270

Corpora epigrafici, raccolte di frammenti *et alia* *273*

INTRODUZIONE

Religion manifests itself through interaction and communication.
It is thus a relevant factor in the system of civilization.
(Walter Burkert, *Creation of the Sacred*, 1996, 6)

La proposta editoriale che qui rappresenta la prima pubblicazione all'interno della Collana segue, come la Collana stessa, il topic del Progetto LARES – *Language and Religion. Lexical Change and Variation in Ancient Religious Enculturation / Acculturation Phenomena* (https://site.unibo.it/lares) finanziato dal programma di ricerca internazionale UNA Europa con l'azione Seed Funding (2019/SF2019011). Primo momento di riflessione all'interno del progetto è stato infatti l'*Exploratory Workshop* organizzato nelle giornate del 18 e 19 maggio del 2021 dalla Ama Mater Studiorum Università di Bologna i cui Atti sono raccolti nel presente volume. Il workshop, nelle forme del Convegno internazionale *Percorsi interdisciplinari della ricerca storico-religiosa sul mondo antico: temi, concetti, prospettive / Interdisciplinary paths of the historico-religious research on the Ancient World: themes, concepts, perspectives*, ha così rappresentato la prima tappa di confronto accademico intesa alla creazione di un network di competenze finalizzate all'analisi dei fenomeni di contaminazione, assimilazione e mutamento religioso riflessi sul piano linguistico con le relative ricadute di ordine socio-culturale.

I. L'idea del convegno – ferma restando la consapevolezza di aver operato una selezione niente affatto esaustiva – è nata dalla volontà di fare il punto su alcune delle ricerche più recenti e rappresentative svolte nell'ambito degli studi storico-religiosi, sulle metodologie applicate e sulle prospettive aperte, da una rosa di studiosi di riconosciuta importanza in campo nazionale e internazionale, con un focus rivolto al mondo antico che dia conto della eterogeneità e multidisciplinarità della materia trattata. Fine ultimo del convegno è stato quello di evidenziare le strategie esegetiche messe in campo dal metodo storico e storico-comparativo e i possibili percorsi ermeneutici aperti dalla ricerca in grado di gettare nuova luce sull'esperienza e la mentalità reli-

giosa antica, oltre che su strutture e processi storico-religiosi di lunga durata.

Il momento finale delle due giornate di studio ha visto l'incontro tra i componenti del progetto UNA Europa (che coinvolge, accanto all'Università di Bologna, l'Università Complutense di Madrid, la Jagiellonica di Cracovia e l'Università di Helsinki) finalizzato a raccogliere suggestioni intorno a un primo elenco di termini chiave che possa fungere da base per la futura ricerca indirizzata alla creazione del *Lares Lexicon of Religious Language in Antiquity*, pensato come progetto a lungo termine. L'obiettivo di *research foresight* su "Religione e linguaggio" ambisce infatti all'ideazione di nuovi percorsi d'indagine congiunta a livello internazionale. I partner del progetto collaborano nel campo della Storia religiosa antica e dell'Antropologia, condividendo l'interesse comune nell'aprire nuove aree di ricerca multidisciplinare con l'obiettivo di rafforzare l'impatto delle proprie competenze su sfide globali come la comprensione dei processi di acculturazione e inculturazione in chiave storica e storicizzante, partendo dunque dal mondo antico, e i conseguenti fenomeni di ricezione, assorbimento, stigmatizzazione, negoziazione di capitale semantico e simbolico, riflessi e veicolati dal *medium* linguistico, allineandosi agli obiettivi di Horizon Europe nel *cluster* "Cultura, creatività e società inclusive" orientato al rafforzamento degli studi su *cultural heritage(s)*. Lo sforzo primario del progetto è ripensare il linguaggio religioso nel suo radicamento culturale, esplorando la relatività dei dispositivi semantici e dei sistemi segnici in relazione ai fenomeni di contatto e contaminazione religiosa. Attingendo alla storia, alla linguistica, all'antropologia, alla filosofia, alla psicologia, alla sociologia, alla geografia (delle religioni), e congiungendo prospettive mutuate dai *discourse studies* e dalle scienze cognitive, il progetto si propone di analizzare i cambiamenti e le variazioni linguistiche legate ai fenomeni di inculturazione e di acculturazione che si verificano negli ambienti religiosi della classicità e della tarda antichità e che riflettono la struttura delle relazioni che la svolta linguistica rivela, come un modo di rispondere al mondo e di produrre visioni del mondo. Finalmente, la discussione sulla variazione linguistica e sull'acculturazione religiosa tocca una questione che riguarda, in ultima analisi, la costruzione di identità individuali e collettive: la coesistenza e lo scontro, all'interno delle culture e tra le culture che si occupano dei processi di scambio, oltre che le strategie e le politiche che stanno alla base dei mutamenti della mentalità e dell'esperienza religiosa nell'area del Mediterraneo antico.

II. Il discorso religioso e teologico sono sussumibili nella categoria della retorica «nel senso che la retorica è l'arte della persuasione e le cosmogonie religiose sono concepite, in ultima analisi, come moda-

lità di persuasione eccezionalmente approfondite»: in *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (1961, V), la preoccupazione di Kenneth Burke non investe tanto il valore di verità della religione, ma piuttosto la terminologia, il suo *status* come linguaggio e la relativa forza perlocutoria dell'atto religioso. La «dottrina teologica», osserva, «è un corpo di parole parlate o scritte. Qualunque altra cosa possa essere, e n maniera del tutto indipende dal fatto che sia vera o falsa, la teologia è preminentemente un fatto verbale» (*RR*, VI). Mentre la teologia è parole su Dio, la logologia è parole su parole, e l'idea abilitante di Burke è che «ciò che noi diciamo delle parole, in ambito empirico, avrà una notevole somiglianza con ciò che diciamo di Dio, in teologia» (*RR*, 13-14). Il discorso sul discorso (sul *logos*) e il discorso su Dio sono considerati omologhi.

Anticipando la svolta linguistica nella teoria critica contemporanea, gli scritti di Burke, la cui prima raccolta apparve nel 1931, investono il problema della "retoricità" come qualità fondamentale di ogni discorso. Il "dramma", termine con cui Burke caratterizzava la sua impresa filosofica generale, è un metodo di analisi linguistica e concettuale che «invita a considerare la questione dei motivi in una prospettiva che, sviluppandosi dall'analisi del dramma, tratta il linguaggio e il pensiero come modi di azione» (*GM*, XXIII) piuttosto che come mezzi per trasmettere informazioni. In tale prospettiva, le parole stesse diventano agenti di potere, strumenti di persuasione e rappresentazione carichi di valori, ideologicamente motivati ed emotivamente ponderati. Occupando una via di mezzo tra gli estremi dell'oggettivismo e del nichilismo, Burke sviluppa una critica del linguaggio che mira a demistificare, ma non a sfatare, perché anche se la rappresentazione non può essere ontologicamente ancorata a un significato trascendente o a un quadro di riferimento esterno, essa tuttavia possiede una propria efficacia causale nel suo potere di indurre e condizionare atteggiamenti e azioni. Mettere da parte le affermazioni convenzionali dell'ingenuo realismo verbale non significa negare il fatto che tutte le teorie plasmano le loro rappresentazioni con uno scopo. A differenza di alcuni dei suoi contemporanei decostruzionisti, Burke tempera il suo anti-fondazionalismo riconoscendo che il linguaggio è già nel mondo e compie il proprio "lavoro di potere" indipendentemente dalle nostre filosofie. In *Criticism and Social Change* (1983) Frank Lentricchia centra incisivamente il punto della questione in questi termini:

> Deconstruction's useful work is to undercut the epistemological claims of representation, but that work in no way touches the real work of representation – its work of power. To put it another way: deconstruction can show that representations are not and cannot be adequate to the task of representation, but it has nothing to say about the social work that representation can and does do. Deconstruction confuses the act of

> unmasking with the act of defusing, the act of exposing epistemological fraud with the neutralization of political force (Lentricchia 1983, 50-51).

Lo sforzo maggiore alla base dell'idea che ha animato il convegno è stato di mettere a fuoco, contestualizzandole e analizzandole, le reti concettuali e cognitive che animano e agitano le rappresentazioni e le narrative religiose, e la loro incidenza epistemica nello studio delle religioni antiche. In un volume apparso nel 2015 per i tipi della Oxford University Press col titolo paradigmatico di *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, è stata efficacemente posta in risalto l'importanza delle "reti" per comprendere i processi di cambiamento tanto sul piano storico che su quello concettuale: partendo dal presupposto metodologico che il modello della cosiddetta religione della *polis*, o più in generale delle cosiddette *civic religions*, non tiene adeguatamente conto dell'innovazione religiosa senza il ricorso a polarità schematiche, gli autori, Claire Taylor e Kostas Vlassopoulos, propongono, come alternativa e, a nostro avviso, in manera convincente, un nuovo modello "relazionale" del radicamento/incorporamento (*embeddedness/embodiness*) della religione (greca, nel caso specifico). Piuttosto che concentrarsi sulla *polis* come principio organizzativo dominante del sistema religioso classico, l'attenzione finisce per focalizzarsi allora sulle parole, sui concetti, veicolati dai discorsi (nella fattispecie, l'uso del termine e del concetto relativo di *asebeia* nell'oratoria, come genere discorsivo, e nei tribunali ateniesi, come "spazio" del discorso incorporato), al fine di sottolineare il ruolo delle narrazioni come modi per concettualizzare reti che collegano gli individui tra loro e veicolare il contenuto cognitivo di tali legami, andando ad evidenziare i modi in cui si articolano i processi di costruzione e formulazione dei concetti religiosi, come nascono le narrazioni che collegano un determinato concetto ad altri e le strategie messe in atto nei processi di ricezione, stigmatizzazione, acculturazione, inculturazione di tali concetti.

III. Osservando, dunque, le modalità di "rappresentazione concettuale" (Sperber 1974; 1996; 2000) inerenti a una data cultura, la sfida epistemica che si vuole proporre prende le mosse dalla rivendicazione, su base ontologica ed epistemologica, dell'obiettivo finale delle tradizioni religiose intese come discorsi "incorporati" datori di senso in grado di forgiare identità collettive all'interno dell'ambiente socialmente costruito e culturalmente orientato. Tali discorsi spesso richiedono di intraprendere delle azioni per rafforzare l'identità e le convinzioni elaborate intorno a tale identità, mediante quella "retorica costitutiva" intesa come teoria del discorso denotante, nelle parole del suo principale teorico James Boyd White, «the art of constituting character, community and culture in language» (Boyd White 1985, 37),

fondata cioè sulla capacità «of language or symbols to create a collective identity for an audience, especially by means of condensation symbols, literature, and narratives» (Sloane 2001, 616).

In quanto sistemi di comunicazione ad alto potenziale simbolico, le tradizioni religiose hanno sviluppato nel tempo un 'linguaggio' sofisticato per comunicare idee, norme, valori condivisi. Come ha sottolineato il sociologo tedesco Niklas Luhmann (*The Religion of Society [Die Religion der Gesellschaft]*, 2000), «We can [...], in the context of a sociological theory, think of religion exclusively as a communicative happening [*kommunikatives Geschehen*]». Al contempo, la religione va intesa anche come strumento efficace di autoposizionamento comunitario: «it is the ability of religious traditions to position individuals and groups in time and space that is of paramount importance for religious studies» (Stuckrad, 2003).

Considerando dunque il linguaggio come "azione simbolica" (Burke 1966) e la religione come "sistema di azione" (Burke 1961), possiamo assumere la logica discorsiva (come base del terreno mitico o narrativo), e gli enunciati performativi (ancorati al "contesto della situazione", vd. Halliday, McIntosh, Strevens 1964, e Halliday 1977), come fattori polari e interagenti al centro dei corpi dottrinali e delle relative strategie di persuasione, identificazione e immaginazione (Burke 1950), all'interno di un lavoro di cultura (Obeyesekere 1990) dove, da un punto di vista evoluzionistico, «it will often make more sense not to separate belief and action, but to see believing (or theologizing, or imagining, for example) as itself performatory, an act of speech, of interpreting, by a player in a context» (Paden 2016). Di qui, l'importanza dell'approccio interazionale al linguaggio, per cui la parola (nel caso specifico, la parola religiosa, il linguaggio del sacro) è considerata come evento sociale che "agisce" grazie a un contesto pubblico che la trasforma per l'appunto in atto, ed è in quest'ultima dimensione che il linguaggio diviene azione con la sua forza perlocutoria: in tal senso, l'atto linguistico andrà valutato non solo come sequenza di azioni verbali ma anche come sequenza di azioni simboliche, fortemente ancorate al contesto comunicativo, più che all'intenzione.

IV. Il lavoro della comunicazione è fortemente legato al lavoro della cultura, non solo perché presuppone l'attitudine a elaborare rappresentazioni, da un lato, e la capacità di intendere tali rappresentazioni, spesso segnate da logiche inferenziali controintuitive, in modi significativi, dall'altro, ma anche perché, in senso lato, come lo psicologo e teorico della comunicazione austro-americano Paul Watzlawick ha affermato, comunicazione e comportamento umani sono quasi la stessa cosa (Watzlawick, Beavin, Jackson, 1972). Si potrebbe dire che non potremmo essere esseri immaginanti (cioè dotati dell'attitudine

all'immaginazione) senza la capacità di comunicare le nostre immagini. Ancora, comunicare non è semplicemente trasmissione di senso, ma genera anche nuove forme di significato. In tal senso, la comunicazione è un processo creativo altamente efficace.

Il *focus* sugli aspetti socioculturali della comunicazione e della comunicazione "all'interno" e "attraverso" l'immaginario collettivo si apre a ulteriori riflessioni sul modo in cui interpretiamo i concetti e le idee religiose e come questo si collega all'elaborazione di significati figurativi veicolati dal discorso mitico e strettamente associati alla teleologia della mente. Eppure, l'enfasi sulla dimensione sociale e collettiva (dei contenuti religiosi) non preclude, ma anzi apre a ulteriori riflessioni sul suo ruolo psicologico individuale. Questo porta a indagare/argomentare allo stesso tempo come e in che misura l'immaginario collettivo – condizionato, manipolato e, in una parola, plasmato dalla tradizione religiosa – interferisce e interagisce con modelli e percorsi di conoscenza nei processi antropopoietici di autocostruzione dell'uomo sociale.

Secondo l'antropologo americano Conrad Phillip Kottak (1997), la cultura consiste in due dimensioni distinte e correlate: 1) la dimensione materiale, che coinvolge i processi materiali relativi ad attività sociali, che si trovano in uno specifico tempo e spazio; 2) la dimensione simbolica, mentale e cognitiva, che comporta processi di comprensione sociale e interpretazione individuale. La dimensione simbolica della cultura è legata a valori, norme, credenze, religioni, filosofie e ideologie. Dal punto di vista della teoria dei sistemi sociali, la religione è un'etichetta con cui è possibile studiare il rapporto tra le singole espressioni del sacro, da un lato, e il sistema di significati, fortemente strutturato, da riferire al sacro, dall'altro, sviluppando una catena di significati relativamente libera (Pace 2011). Pertanto, coerentemente a questo approccio, si tende ad assumere la nozione di religione come comunicazione nella misura in cui un sistema di credenze sfida la complessità del mondo, cercando di ridurlo, trasformando la differenziazione esterna in una interna.

Alcuni biologi e psicologi evoluzionisti hanno rifiutato l'idea che solo *Homo sapiens* possedesse una competenza simbolica. In *The Symbolic Species* (1997), il biologo americano Terrence Deacon sostiene che ciò che ci distingue dalle altre creature è la nostra competenza simbolica. Competenza simbolica significa che possiamo pensare e comunicare facendo riferimento a mondi virtuali e significati lontani dalle reali impostazioni ambientali. Tutti gli animali possono comunicare, ma la loro comunicazione è limitata ai suoni legati a cose o eventi particolari di natura ambientale – per usare dei termini semiotici, comunicano in modo indicizzato e iconico. Gli esseri umani

possono comunicare cose che non hanno nulla a che fare con l'ambiente, in altre parole, possono comunicare simbolicamente. La lingua è il penultimo stadio di un sistema simbolico – dove i significati hanno senso solo all'interno del sistema linguistico stesso. Di conseguenza, come ha argomentato Merlin Donald in *Origins of the Modern Mind* (1991), l'articolazione del pensiero simbolico avrebbe preceduto l'espressione linguistica rendendo verosimile l'ipotesi che la comunicazione simbolica possa essere stata possibile lungo l'arco temporale di due milioni di anni nella linea degli ominidi (Geertz 2015). Similmente al pensiero metaforico, il pensiero religioso è stato considerato una tendenza naturale per la mente umana. Molteplici interpretazioni della vita umana e dei fatti naturali hanno portato a un insieme infinito di credenze ed esperienze. La religione è un esempio importante in tal senso.

Seguendo un approccio multidisciplinare (storico, antropologico, sociologico, semiotico e cognitivo), il fine ultimo è dunque di evidenziare il ruolo epistemico ed euristico/ pragmatico della tradizione nella mentalità e nell'esperienza religiosa antica.

Prendendo le mosse dalle riflessioni fin qui esposte, il convegno è nato dal desiderio di esplorare approcci che si discostassero dalle analisi funzionaliste prevalenti negli studi sulle religioni del Mediterraneo antico fino alla fine del secolo scorso. Indipendentemente dal fatto che la religione sia concepita come un mezzo per fornire rassicurazione emotiva, per ripristinare e sostenere una struttura sociale, o ancora uno strumento per fondare autorità, costruire consenso, esercitare controllo sociale, o, ancora, per mantenere un ordine cognitivo, il rischio delle indagini funzionaliste è di tralasciare o adombrare gli "agenti" o "attori" del dramma religioso, ovvero le stesse persone, ideologie ed esperienze che si cerca di comprendere. Gli interventi che hanno animato il convegno hanno cercato di riesaminare ciò che gli antichi – principalmente le antiche comunità greche e romane – intendevano fare con/attraverso la religione, nella sfera della pratica come in quella della credenza, sul doppio livello astratto-speculativo ed euristico-pragmatico. Le quatttro sessioni in cui si è articolato il convegno compongono le quattro sezioni del volume: ripartendo innanzitutto dalle "Questioni di definizione e strategie di rappresentazione" (e autoappresentazione), il contributo di Claude Calame su *Il concetto di religione: prospettive sociologiche, cognitiviste, antropologiche e critiche* riporta l'attenzione sulla questione definitoria dell'oggetto stesso della ricerca storico-religiosa, fin dagli esordi della storia degli studi, riprendendo antiche riflessioni ed esaminando nuovi apporti scientifici – soprattutto di ordine neoevoluzionista e cognitivo – in forme critiche. Dalla definizione dell'oggetto d'indagine alle strategie di auto-definizione (e auto-rappresentazione) di gruppi religiosi par-

ticolarmente esposti al rischio di essere "etichettati", il contributo di Lech Trzcionkowski, Orphikoi *Revisited. Self-definition, (Auto-)representation, Denomination, and the Dynamics of "Religion"*, invita a un riesame critico della tradizione relativa a uno dei fenomeni religiosi più intriganti dell'antichità greco-romana, l'orfismo, rimettendo in discussione l'identità stessa dei suoi "affiliati" attraverso il riesame della documentazione che ne attesta l'esperienza. Partendo, dunque, dall'assunto di base che la lingua come strumento di comunicazione è un fatto sociale e può essere analizzata come fonte primaria nell'approccio emico ai dati culturali, l'indagine investe il rapporto di reciproca formazione della retorica e dell'identità, chiamando in causa le modalità in cui l'identità religiosa veniva attribuita, costruita e anche contestata. Il terzo saggio della prima sezione chiude il cerchio proponendo una revisione critica della categoria euristica più utilizzata e discussa nell'ambito degli studi storico-religiosi, quella di sacrificio, tanto utile quanto dibattuta, nelle sue articolazioni sociologiche e culturali. In *Sacrificial Landscapes in Culture(s)*, Krzysztof Bielawski propone di fatto un'ampia panoramica del "paesaggio sacrificale" negli studi culturali e attraverso le culture che ne hanno sfruttato la valenza e le ricadute epistemiche, evidenziando come, in qualsiasi modo si cerchi di affrontare la questione – teologico, antropologico o psicologico – il sacrificio appare come un aspetto complesso, importante e immanente della storia e dell'attività umana.

La seconda sezione si concentra, in modo più tradizionale, ma non per questo meno innovativo rispetto ai risultati attesi, sugli "Strumenti ermeneutici e i concetti operativi" del discorso e delle narrazioni religiose. Il tema del "giudizio" divino, la categoria di *mythos*, l'idea di guarigione chiropratica rappresentano tre "aspetti" o "momenti" topici dell'esperienza e della mentalità religiosa antica. Lo studio articolato di Alberto Bernabé Pajares su *Il giudizio nell'Ade: da Omero a Platone*, propone una disamina per testi e immagini dell'evoluzione del rapporto con il mondo dell'oltretomba e le *agencies* da cui è animato (i giudici infernali), al fine di delineare un percorso cognitivo della visione escatologica del destino delle anime nella riflessione platonica e nelle sue rielaborazioni della tradizione omerica, da un lato, e della dottrina orfica, dall'altro, attraverso l'uso sapiente del linguaggio mitico adattato alle intenzioni speculative dei dialoghi del filosofo ateniese. Il discorso sul mito è ripreso nel saggio di Claudia Santi, *Il* μῦθος *da Omero a Aristotele. Viaggio alla ricerca di una categoria emica del pensiero greco*, che ripercorre le strade di una forma linguistica e narrrativa dall'etimologia ancora per certi versi oscura, radicata nello strato più antico della lingua greca, che non ha riscontri verificabili in sistemi linguistici alieni: partendo dal linguaggio, attraverso l'indagine sistematica degli usi delle narrazioni mitiche da Omero ad Aristo-

tele, si delinea la storia culturale di un termine a carattere fortemente polisemico, presente, fin dalle prime occorrenze, in ambiti e contesti culturalmente connotati come una categoria emica del pensiero greco antico, di cui, pur non costituendone il *Geist*, pure contribuisce a delineare l'identità. Il contributo di Giorgio Camassa, *Tocco e imposizioni della mano o delle mani a fini di guarigione: un percorso teorico*, affronta con la consueta, raffinata perspicacia, il tema della valenza, soterica prima ancora che terapeutica, del tocco (o contatto) e della imposizione delle mani, partendo dalla constatazione "palmare" che i due gesti, o azioni, taumaturgici, abbondantemente documentati nei vangeli sinottici, affondano le radici in sostrati culturali più antichi del cristianesimo nascente: da un lato il mondo greco ed ellenistico-romano, dall'altro il mondo ebraico e giudaico, che offrono, parimenti, due orizzonti di senso senz'altro non esclusivi, ma fortemente condizionanti la duplice esperienza che la disamina linguistica, ancora una volta, impone di differenziare, ripensandone le strategie ermeneutiche a seconda dei contesti di attuazione.

Nella terza sezione, articolata intorno a "Linguaggio, istituzioni e società tra *official religion* e *personal religion*", l'attenzione si concentra su due dimensioni parimenti significative nell'esperienza religiosa antica: quella ufficiale (istituzionale o "pubblica", come pure è stata definita, vd. Rüpke 2011) e quella "personale", intesa non tanto come dimensione "privata" (religione dell'*oikos* o delle fasce marginali e/o subalterne della popolazione) quanto, piuttosto, come un ambito dell'esperienza in grado di combinare aspetti pubblici e privati, rivelando l'ampia gamma di modalità in cui gli individui della città antica ricevevano e (se necessario) modificavano le credenze e le pratiche religiose culturalmente date (Kindt 2015). Ponendo, dunque, l'individuo come "unità di base", è chiamata in causa la questione relativa a cosa dovesse essere considerato "significante" religioso e chi dovesse determinarne il "significato". A partire dal contributo di Mika I. Kajava, *Some Reflections on* amphìpolos, amphipoleion, *and Associated Terms*, in cui l'attenzione è posta su una famiglia di termini specificamente connessi a un edificio sacro e all'amministrazione di un culto strettamente statalizzato, a lungo oggetto di interesse nella storia degli studi, l'analisi, specificamente epigrafica, diventa strumento particolarmente efficace nella ricostruzione di quel linguaggio del "sacro" in cui, come pure è stato di recente osservato, «la parola mantiene un valore semantico per così dire "netto", perfettamente aderente alla sua struttura e, soprattutto, profondamente concreto» (Lombardi 2003, 34). A una particolare forma di associazionismo religioso è legata invece l'indagine linguistica di Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, che nel suo contributo *Con un nome di donna: associazioni dionisiache femminili* ricostruisce la fisionomia strutturale di due corporazioni religiose al femminile, restituendoci un quadro artico-

lato del significato e delle corrispondenze tra denominazione gruppale e attività cultuale in riferimento a due realtà diverse e omplementari, l'una a caratterre misterico, l'altra a carattere civico, e delle forme regolamentate del delirio declinato al femminile. Ancora di donne e di corporazioni, o *collegia*, si occupa Francesca Cenerini con *Il ruolo e la rappresentazione delle Vestali nella storia politica romana*, spostando l'asse della riflessione sulla cultura romana e sulle modalità emiche di rappresentazione genderizzata dell'esercizio religioso connesso a una funzione pubblica con uno *status* quantomai complesso, quello della Vestale, la cui figura si fa, a un tempo, incarnazione della inviolabilità (= sacralità e santità) di Roma e strumento attraverso cui (ri)leggere «la modalità con cui la religione fu in grado di alterare le relazioni di genere» (Rüpke 2018, 116). Prendendo invece le mosse da una constatazione di Moses Finley, ripresa dalla celebre opera *The Ancient Economy* (1973), a proposito della subalternità delle classi lavoratrici nelle società del Mediterraneo antico, l'analisi di Alessandro Cristofori su *La dimensione religiosa della gente di mestiere nel mondo antico*, con cui si chiude la sezione, getta nuova luce sulla dimensione religiosa delle corporazioni professionali e sulle strategie identitare che ne garantivano unità e coesione. Di qui, la focalizzazione sulla sociabilità della *personal religion* e sulle opportunità aperte da una rinnovata indagine sugli spazi del sacro nelle sedi delle attività lavorative e delle associazioni di mestiere, in linea con le suggestioni offerte da quella svolta epistemologica rappresentata dallo *spatial turn* che in anni recenti ha investito anche la storia culturale del mondo antico. Il contributo si chiude con l'auspicio di un approfondimento, altrettanto significativo, della dimensione motivazionale ed emozionale delle classi lavoratrici, eventualmente partendo dall'analisi mirata della epigrafia votiva dei singoli professionisti.

L'ultima sezione, intitolata "Intersezioni: *religious mobility* ed *eurasian connectivity*", comprende due saggi che si inseriscono all'interno della più ampia indagine sui processi di mobilità e interconnettività religiosa. L'analisi della mobilità religiosa nel mondo antico ha una lunga storia. Dal diffusionismo interculturale proposto dai primi teorici del *Kulturkreis* Fritz Graebner e Wilhelm Schmidt nei decenni precedenti lo scoppio della Prima guerra mondiale, fino ai postulati più recenti sviluppati dalla Teoria delle reti (*Networks theory*), gli storici delle religioni hanno beneficiato di un'ampia gamma di strumenti concettuali utili per la comprensione delle diverse modalità e forme di trasferimento di persone, idee o oggetti materiali che si verificano nel campo delle religioni nel mondo antico. Nell'era della quarta rivoluzione industriale, caratterizzata dalla interconnettività di milioni di persone, le idee di mobilità, di appartenenza a un sistema globale o la sensazione che ogni aspetto della vita quotidiana sia in costante mutamento sembrano evidenti. Il termine mobilità (religiosa) agisce in questo contesto come una meta-

fora che riunisce tanto realtà diversificate quanto spostamenti quotidiani e di routine all'interno di una località, grandi connessioni trans-marittime e trans-territoriali, o traslazioni simboliche verso regioni remote o immaginate che dislocano l'individuo rispetto allo spazio attuale. Negli anni Novanta del secolo scorso, all'ottimismo egemonico della globalizzazione è subentrato il nuovo senso critico con cui si guarda ai presunti benefici della connettività transculturale, della "deterritorializzazione delle identità" o della "creolizzazione" delle culture, soprattutto in considerazione del fatto che la fluidità di idee, beni e persone innesca anche l'emergenza di forme di controllo e disuguaglianza flessibili e talvolta difficilmente identificabili. Nel contesto dell'incontro bolognese si è trattato principalmente di analizzare e discutere le strategie linguistiche e cognitive introdotte nel confronto tra culture, seguendo schemi di diffusione, applicabilità e riappropriazione di idee e modelli religiosi transitanti da un quadro mentale a un altro.

Nel contributo di Attilio Mastrocinque, *Mithra, la mediazione, il gallo*, il dato storico da cui muove l'indagine è offerto dalla archeozoologia delle aree di culto dei misteri di Mitra, l'antico dio iranico promotore di ogni forma di mediazione, armonia, accordo, sia esso umano, natuale o cosmico, con cui gli dèi greco-romani condivisero alcune prerogative importanti fino a giocare un ruolo determinante nei misteri ad esso associati. A partire dalla variegata simbologia connessa al culto del dio, attraverso un'articolata rete di interferenze e scambi, si delinea un quadro culturale in cui il gioco della *interpretatio* finisce per interessare, in una sorta di *re-interpretatio*, gli stessi dèi del pantheon greco-romano associati alla simbologia mitraica o interferenti, in varia misura, con le iniziazioni o l'iconografia del dio, innescando una necessaria operazione di ripensamento e risemantizzazione delle stesse divinità tradizionali all'interno del nuovo panorama religioso dischiuso dal Mithraismo ellenistico-romano. Sullo sfondo rimane il concetto di mediazione, variamente connesso alle possibilità relazionali e alle mescolanze culturali di cui, ancora una volta, il discorso e le narrazioni religiose si fanno a un tempo interprete e latrici. Il discorso sulla traducibilità è messo a tema anche nell'ultimo contributo del volume, offerto da Chiara Ombretta Tommasi, su *Il cristianesimo cinese di epoca Tang: esempi lessicali tra diplomazia e traducibilità*. Concentrandosi, in particolare, sull'importante testimonianza offerta dalla stele di Chang'an, detta "nestoriana", datata all'ultimo ventennio dell'VIII secolo, e sulle suggestioni aperte riguardo all'assimilazione e decifrabilità di un concetto "mediato" dalle comunità cristiane presenti in Asia centrale e in Cina nel periodo tardoantico e protomedievale, l'autrice ha inteso verificare, innanzitutto, le possibilità di applicazione, ai testi della prima tradizione cristiana cinese, del concetto di χρῆσις ὀρθή (*usus iustus*), "corretto utilizzo", originariamente sviluppato dai Padri della Chiesa per "regolamentare" l'atteggiamento

degli scrittori cristiani riguardo alla cultura classica, di cui avrebbero dovuto adottare i canoni in maniera consapevole e accorta, utilizzandone il patrimonio umanistico con senso critico.

Riportare l'attenzione sui concetti di "mediazione" e "traduzione", o traducibilità, interculturale ci è sembrato un modo ottimale di chiudere questo primo momento di riflessione e di indagine sulle potenzialità ermeneutiche del linguaggio religioso (inteso in tutte le sue declinazioni, letterale, simbolica, cognitiva, concettuale), auspicando e confidando in futuri momenti e occasioni di scambio, scientifico e umano.

Bibliografia

AUSTIN 1962 = J.L. AUSTIN, *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, London, Oxford University Press, 1962.

BOYD WHITE 1985 = J. BOYD WHITE, *Heracles' Bow. Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

BOYER, BERGSTROM 2008 = P. BOYER, B. BERGSTROM, *Evolutionary Perspectives of Religion*, «The Annual Review of Anthropology» 37, 2008, 111-130.

BURKE 1950 = BURKE, *A Rhetoric of Motives*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1950.

BURKE 1961 = K. BURKE, *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*, Boston: MA, Beacon Press, 1961.

BURKE 1966 = K. BURKE, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1966.

DEACON 1997 = T.W. DEACON, *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*, New York and London, W.W. Norton & Co., 1997.

DONALD 1991 = M. DONALD, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

GEERTZ 2015 = A.W. GEERTZ, *When Did Religion, Cognition and Culture Emerge?*, in K. ALMQVIST, A. LINKLATER (eds.), *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*, Stockholm, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2015, 245-259.

HALLIDAY 1977 = M.A.K. *HALLIDAY*, *Linguistics: Learning How To Mean: Explorations in the Development of Language*, «American Anthropologist» 79, 1977, 805-1004.

HALLIDAY, MCINTOSH, STREVENS 1964 = M.A.K. *HALLIDAY*, A. MCINTOSH, P. STREVENS, *The Linguistic Sciences and Language Teaching*, Bloomington, Indiana University Press, 1964.

KINDT 2015 = J. KINDT, *Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?*, «The Journal of Hellenic Studies» 135, 2015, 35-50.

KOTTAK 1997 = P. KOTTAK, *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*, New York, McGraw-Hill, 1997.

LENTRICCHIA 1983 = F. LENTRICCHIA, *Criticism and Social Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Lombardi 2003 = P. Lombardi, *La specificità del lessico epigrafico e il peso del rituale nella religione greca*, in P. Xella, J.-Á. Zamora (cur.), *Epigrafia e Storia delle religioni. Dal documento epigrafico al problema storico-religioso*, Atti dell'Incontro di studio sul tema, organizzato in collaborazione da: EEHAR (CSIC) - ICFP (CNR). Roma, EEHAR, 28 maggio 2002 (SEL – Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico, n.s. 20), Verona, Essedue Edizioni, 2003, 33-38.

Luhmann 1998 = N. Luhmann, *Religion als Kommunikation*, in H. Tyrell, V. Krech, and H. Knoblauch (eds.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg, Ergon, 1998, 135-145.

Luhmann 2000 = N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Ed. by André Kieserling, Frankfurt am Maine, Suhrkamp, 2000.

Obeyesekere 1990 = G. Obeyesekere, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Pace 2011 = E. Pace, *Religion as Communication*, «International Review of Sociology/ Revue Internationale de Sociologie» 21, 1, 2011, 205-229.

Paden 2016 = W.E. Paden, *New Patterns for Comparative Religion. Passages to an Evolutionary Perspective*, New York, Bloomsbury, 2016.

Rüpke 2011 = J. Rüpke, *Lived Ancient Religion: Questioning "Cults" and "Polis Religion"*, «Mythos» 5, 2011, 191-204.

Rüpke 2018 = J. Rüpke, Pantheon. *Una nuova storia della religione romana*, Torino, Einaudi, 2018.

Sloane 2001 = T.O. Sloane, *s.v.* "Constitutive Rhetoric", in Id. (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, New York, Oxford University Press, 2001, 616-621.

Sperber 1974 = D. Sperber, *Le symbolisme en general*, Paris, Hermann, 1974.

Sperber 1996 = D. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.

Sperber 2000 = D. Sperber, *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Stuckrad, von 2003 = K. Von Stuckrad, *Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action*, «Method and Theory in the Study of Religion» 15, 2003, 255-271.

Stuckrad, von 2010 = K. von Stuckrad, *Reflections on the limits of reflection: an invitation to the discursive study of religion*, «Method and Theory in the Study of Religion» 22, 2/3, 2010, 156-169.

Taylor, Vlassopoulos 2015 = C. Taylor, K. Vlassopoulos (eds.), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Watzlawick, Beavin, Jackson 1972 = P. Watzlawick, J.H. Beavin, and D.D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern-Stuttgart-Wien, Hans Huber, 1972.

Giuseppina Paola Viscardi
Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

Questioni di definizione e strategie di rappresentazione: nuove prospettive

Claude Calame

*Il concetto di religione: prospettive sociologiche, cognitiviste, antropologiche e critiche**

"Storia delle religioni", un sapere costituito come disciplina accademica dalla seconda metà del XIX secolo; "storia e scienze delle religioni", un sapere con molteplici approcci a un oggetto ormai declinato al plurale[1]. Ma, a parte una indubbiamente indispensabile messa in discussione dei concetti di "storia" e di "scienze" (umane e sociali)[2], cos'è esattamente una religione? La questione è senza dubbio tanto più urgente in quanto, nel solo mondo francofono, non meno di tre monografie hanno appena proposto nuovi approcci al concetto di religione[3].

In una recente raccolta di saggi, lo specialista di religioni comparate Bruce Lincoln esamina criticamente il nome della disciplina che è diventata la storia delle religioni[4]: da un lato, una storia che si presenta come una forma di discorso animata da una voce umana, una voce di conseguenza fallibile, con un'autorità sostenuta da una pratica critica; dall'altro, un discorso su entità eterne e trascendenti da un'autorità che è "altrettanto eterna e trascendente". Così le religioni avrebbero questo denominatore comune di delimitare il dominio dell'eterno e del trascendente. Nel frequente passaggio dal plurale al singolare, la religione includerebbe le relazioni che noi umani abbiamo con una realtà di ordine soprannaturale e divino.

Ciò significa forse che la relazione con un dio appartiene alla specie umana? Che le relazioni rituali e intellettuali con un essere la cui esistenza non può essere provata empiricamente appartengono alla natura umana? Che la "religione" è un tratto umano condiviso? Se-

* *Traduzione dal francese a cura di Gaetano Spampinato.*

[1] Si deve in particolare a Chantepie de la Saussaye (1887, I, 2-7) la definizione della *Religionswissenschaft* in quanto disciplina.

[2] A tale proposito, è significativo che il titolo dell'opera fondatrice di Friedrich Max Müller (1873) faccia riferimento a «the science of religion» in inglese e a «la science de la religion» in francese, che in tedesco diventa «Vergleichende Religionswissenschaft».

[3] In seguito, Dubuisson 2020, Singleton 2020, Borgeaud 2021. Ci si potrebbe riferire ugualmente all'opera di Meylan 2017, che, da Friedrich Max Müller a Bruce Lincoln, passando certamente per Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski o Clifford Geertz, propone undici definizioni chiave di religione.

[4] Lincoln 2012, 1.

condo il paradigma delle moderne scienze della vita, la religione sarebbe in qualche modo iscritta nel "patrimonio genetico" dell'uomo? La religione sarebbe dunque parte integrante della "natura" umana, considerata ora nella sua dimensione biologica e nella sua componente neuronale? Ciò significa che tutti gli esseri umani, per natura, sono religiosi? Queste sono le domande che si pongono all'antropologo che, sia per le culture antiche che per le società moderne, si confronta con rappresentazioni e pratiche che definiamo religiose.

1. Premessa: una religione naturale?

Secondo una prospettiva cognitivista ormai ampiamente diffusa, diversi storici della religione non hanno esitato ad affermare il carattere cognitivo della religione, con grande conforto dei teologi cristiani, sia cattolici che protestanti. Così Pascal Boyer ha dato recentemente ad una sintesi del suo lavoro dall'inizio del secolo il seguente titolo: *Religious Thought and Behavior as By-Products of Brain-Function*. Lo studioso inizia il suo esame dell'origine cognitiva e neurale della religione con l'affermazione secondo cui «religious beliefs and practices are found in all human groups»; questo per chiedersi: «what makes religion so "natural"?»[5]. Da questa osservazione categorica, sarebbe inutile, secondo Boyer, cercare l'origine della religione in un bisogno umano generale (e universale); la religione non deriverebbe da un desiderio universale di sfuggire alla sventura o alla mortalità, né dal bisogno di capire l'universo. Le nozioni religiose del soprannaturale coinvolgerebbero agenti soprannaturali come spiriti, fantasmi o divinità. Senza una presenza fisica e fattuale, che dipende da fisica, biologia e psicologia controintuitive, questi agenti sarebbero costruiti per inferenza come «"perfect-access" intentional agents». Le nozioni religiose sarebbero dunque una questione di capacità cognitiva, di ciò che Boyer chiama «our mental machinery», una macchina mentale condivisa da tutti gli esseri umani, quindi appartenente alla natura umana.

In questo modo, l'azione attribuita a dèi e spiriti in risposta al nostro comportamento sarebbe resa intuitivamente plausibile dalla combinazione di diverse funzioni cognitive identificate dalle neuroscienze come "correlati neurali", che coinvolgono in particolare la corteccia temporale superiore (STS). Nella sua descrizione in termini cognitivisti degli atteggiamenti pratici e delle posture intellettuali in relazione agli esseri soprannaturali, Boyer non solo abbraccia la diversità delle

[5] Boyer 2003, 119, in riferimento a Boyer 1994, 3-28; vd. anche 2001, 120-136.

pratiche e delle credenze che ci appaiono come religiose nel concetto unico di "religione", al singolare; ma soprattutto affronta la questione degli atti che passano per religiosi in termini che rimangono fondamentalmente comportamentisti. Da qui il credo che inaugura la monografia dedicata alla spiegazione della religione: «The explanation for religious beliefs and behaviors is to be found in the way all human minds work. I really mean all human minds, not just the minds of religious people or of some of them». Boyer riconosce indubbiamente che non tutti gli uomini hanno il termine religione come la comoda etichetta che "noi" usiamo per racchiudere «all the ideas, actions, rules and objects that have to do with the existence and properties of superhuman agents as God»[6]. Ma si affretta ad aggiungere che l'assenza di una parola non significa necessariamente l'assenza della cosa corrispondente! Così il concetto di religione implicitamente accettato da Boyer rimane attaccato alla nozione di un dio unico e maiuscolo; enunciativamente, è assunto da un "noi" universalizzante la cui identità e prospettiva non sono specificate.

Prima di chiedersi se ed eventualmente perché le persone sono religiose, si pone ancora una volta la domanda su cosa sia la religione!

2. Uno sguardo critico sul concetto di religione

In un libro di grande successo di divulgazione intelligente, il celebre etologo ed epistemologo Richard Dawkins ha dato una definizione completa della religione. Si dice che la religione sia un insieme di idee (e credenze), tra cui:

– la sopravvivenza dopo la morte fisica,
– l'esistenza di un paradiso riservato ai meritevoli,
– la morte o la punizione degli eretici, dei blasfemi e degli apostati,
– la fede in Dio come virtù suprema,
– la fede come virtù/valore,
– credere in cose che sono misteriose e al di là della comprensione (per esempio la Trinità, la transustanziazione, l'incarnazione).

Queste diverse "idee religiose" avrebbero trovato eco nella musica, nell'arte e nella letteratura[7]. D'altra parte, questo catalogo non solo è dato come universale, ma, con un procedimento enunciativo, è attribuito al lettore (supposto universale) che Dawkins si dà: «You will survive your own death».

Segnata dall'eurocentrismo neocoloniale e dalla modernità anglosassone della globalizzazione economica e finanziaria, una tale defini-

[6] Boyer 2001, 1 e 9.
[7] Dawkins 2006, 231-232.

zione della religione ci invita a rivolgerci all'antropologia culturale, e più specificamente all'antropologia storica. Nella sua tradizione comparativa, l'antropologia culturale e sociale ha il merito non solo di metterci di fronte a un'altra cultura dipendente da un diverso sistema sociale e basata su un diverso insieme di rappresentazioni e valori, obbligandoci così ad adottare una prospettiva obliqua[8]. Ma, in cambio, l'approccio antropologico ci permette anche di dare uno sguardo critico al nostro paradigma culturale; attraverso il decentramento implicito nell'approccio a un'altra cultura (in questo caso, la cultura greco-romana), fornisce uno sguardo obliquo, se non militante, sul sistema di relazioni sociali, pratiche culturali e rappresentazioni simboliche che assicura il suo funzionamento così come le sue disfunzioni, soprattutto attraverso le parole che usiamo.

3. La religione degli antichi romani

Dal punto di vista storico e linguistico, quindi, non ci sono dubbi: il concetto moderno di religione si basa su un'origine e uno sviluppo puramente occidentali. È noto che religione deriva dalla parola latina *religio*. Ma l'identità nel significante non implica una corrispondenza esatta nel significato. La prospettiva dell'antropologia storica qui affermata ci invita a passare dal concetto "etico" alla nozione "emica"; per una nozione indigena che, come concetto semi-figurativo all'interno della cultura romana, rientra nel dominio dell'"etico"! Si tratta di uno sforzo di traduzione transculturale. Come sappiamo, l'etimologia del termine latino *religio* è controversa: si dice che derivi da *relegere* ("rileggere attentamente", "ritornare col pensiero a", "ricordare mentalmente"), o da *religare* ("legare")[9].

La prima etimologia è difesa in particolare da Cicerone, che distingue la *superstitiosi* dai *religiosi* e di conseguenza la *superstitio* dalla *religio*[10]. Alcuni, i *superstitiosi*, corrispondono a coloro che pregano e sacrificano tutto il giorno perché i loro figli gli sopravvivano, perché siano "sopravvissuti" (*superstitii*); gli altri, i religiosi, sono quelli il cui scopo è di praticare con coscienza (*diligenter*) e di "ripensare" (*relegerunt*) tutto ciò che riguarda il culto (*cultus*) dato agli dei. Quanto alla seconda spiegazione etimologica, essa è offerta, per esempio, da Servio nel suo commento a due versi dell'*Eneide* che sono messi in bocca al

[8] Su questo primo decentramento della visione antropologica, si veda per esempio lo sviluppo fondamentale proposto da KILANI 2009, 36-55 e 300-306.

[9] Analisi morfologica e semantica in BENVENISTE 1969, II, 267-272. Sulla questione della traduzione transculturale, vd. CALAME 2002, 67-77.

[10] Cicerone, *De natura deorum* 2, 72-74, 3.

pio Enea: in una preghiera rivolta in particolare al Sole e alla Terra, l'eroe invoca le sorgenti, i fiumi e le potenze del mare; egli afferma anche la sua venerazione (*religio*) per l'etere:

> Tum pius Aeneas stricto sic ense precatur:
> "Esto nunc Sol testis et haec mihi Terra vocanti,
> quam propter tantos potui perferre labores (...),
> fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris alti
> religio et quae caeruleo sunt numina ponto.
>
> Allora il pio Enea, con la spada sguainata, fa questa preghiera:
> Ora, Sole, ti imploro, ti prendo come testimone,
> e anche tu, Terra, per la quale ho sopportato tante prove (...),
> Invoco anche le fontane e i fiumi, e ogni oggetto di venerazione
> nell'alto etere e tutte le divinità venerate sul mare azzurro.

E Servio commenta: «La "religione" è giustamente chiamata così perché lega le persone al culto degli dei» (*sane religio dicta quod ea homines religantur ad cultum divinum*)[11].

Nel contesto cristiano, questa spiegazione etimologizzante è ripresa da Lattanzio in relazione all'attaccamento provato per la divinità e in esplicito contrasto con l'etimologia e il significato proposti da Cicerone[12]. Quindi *religio* come cura scrupolosa del rito e rispetto della divinità.

Qualunque sia il suo significato etimologico, contestato fin dall'antichità, il termine *religio*, spesso usato al plurale, si riferisce nel suo uso latino alla cura scrupolosa che gli uomini mortali impiegano nelle loro relazioni con gli dei. Si riferisce quindi all'esecuzione coscienziosa di pratiche che chiameremmo "religiose", in un sistema politeista, ovviamente[13]. Così, nella *Guerra gallica* di Cesare, il termine *religiones* al plurale si riferisce alle osservanze e alle pratiche dei Galli nei confronti dei loro dei (che lo storico e generale indica con nomi latini come Mercurio, Marte, Giove o Minerva, se non Apollo)[14].

Ma, significativamente, è solo nel confronto del politeismo romano con il monoteismo cristiano che la *religio* comincia a implicare un con-

[11] Virglio, *Eneide* 12, 175-182; Servio, *ad Aeneidem* 12, 181 (II, p. 598 Thilo-Hagen).

[12] Lattanzio, *Divinarum institutionum libri septem* 4, 28, 3: *hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo* (!). Su *religio* e *superstitio*, vd. BORGEAUD 2013, 19-26, oltre che SACHOT 1991.

[13] I numerosi documenti del dossier sugli usi e i significati del termine *religio* sono stati recentemente riesaminati scrupolosamente da CASADIO 2010, purtroppo con l'intenzione di riaffermare che la parola latina *religio* corrisponde al nostro concetto (cristiano) di "religione"; quanto a questo costante abuso da parte degli storici della religione, si veda ad esempio lo studio critico di BREMMER 1998, 10-14.

[14] Cesare, *De bello gallico* 6, 16, 1-3: *Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus*; vd. inoltre, 17, 1-2.

tenuto preciso; la parola si riferirà allora a un insieme di credenze e non solo alle pratiche. Dal tempo dell'apologeta Tertulliano, la "religione" è cristiana: è opposta come una *vera religio* alla *falsa religio* del paganesimo. È in questa misura che la vera *religio* si colloca, dal punto di vista enunciativo, nella prospettiva dell'oratore apologetico per rappresentare la nostra *religio*. Come tale "la nostra religione" si oppone alla religione dei romani; più spesso si contrappone *religiositas* a *irreligiositas*[15]. Di conseguenza, la religione romana (politeista) diventa, nella stessa prospettiva propagandistica, *vestra religio*, come avviene per esempio in Lattanzio. La religione si trasforma così in un operatore di demarcazione e di affermazione della propria identità, in contrasto con le pratiche e le credenze degli altri; è una categoria identitaria.

Mentre i politeismi greci e romani sono sempre stati disposti ad accogliere e integrare nuove divinità (con i loro culti corrispondenti)[16], la religione cristiana è immediatamente associata a una verità; attraverso la Rivelazione, questa verità è data come la verità. Sul versante politeista, il possibile confronto implicito del pantheon della propria pólis, nella sua singolare configurazione, con quello delle città vicine se non dei popoli vicini porta senza dubbio ad atteggiamenti di relativismo critico. È il caso di alcuni famosi versi del saggio classico Senofane. Alla constatazione che gli uomini rappresentano gli dei a loro immagine, il *sophós* di Colofone aggiunge che "gli Etiopi affermano che i loro dei sono camusi e neri, e i Traci che hanno gli occhi azzurri e i capelli rossi"[17]. Per il filosofo umanista Marsilio Ficino, ad esempio, la *religio* non corrisponde più soltanto a un insieme di pratiche cultuali, ma al fenomeno interiore dell'adorazione del vero. Confusa con il cristianesimo e spogliata di tutte le sue implicazioni rituali, la religione diventa allora una sostanza assimilata a una teologia. Da Locke a Spinoza e Hobbes, il pensiero empirico e naturalista anglosassone opporrà presto la religione ai lumi della ragione[18].

[15] Tertulliano, *Apologeticum* 23, 18-24, 2, che conclude: *At e contrario in vos exprobratio resultavit, qui mendacium colentes veram religionem veri dei non modo neglegendo, quin insuper expugnando, in verum committitis crimen verae inreligiositatis*; vd. anche 16, 14 e 25, 12-14.

[16] A tal proposito, si vedano per esempio, per Roma, le ottime osservazioni di Bettini 2014, 131-143, § 13.

[17] Senofane fr. 17 e fr. 18 Gentili-Prato.

[18] Marsilio Ficino 1559 (1475), fol. 5-6; si veda a questo proposito Filoramo 2004, 37-42.

4. La religione degli storici e degli antropologi

Fu senza dubbio attraverso il confronto del cristianesimo con altre culture durante il grande movimento di colonizzazione dei "nuovi mondi" che il concetto di religione entrò nel campo dell'antropologia culturale; i primi approcci comparativi furono qui decisivi. Dal punto di vista di una religione che ancora una volta copre sia le pratiche che le credenze, il padre gesuita Joseph-François Lafitau presenta gli indiani d'America come i discendenti dei nostri stessi antenati. Idolatri e pagani, questi primi colonizzatori dell'America si distinguono in particolare per la venerazione delle diverse creature: queste pratiche idolatriche si sostituiscono alla conoscenza dell'unico Creatore. Tuttavia, a causa di una comune origine adamitica, questi indiani sono associati ai barbari egiziani, sciti o pelasgi (che sono essi stessi i predecessori dei greci e dei romani) in una "Tradizione antica" che è composta da pratiche religiose, favole e misteri. Per quanto diverse e oscure, queste pratiche e credenze sono comparabili nella misura in cui sono animate dallo stesso sentimento religioso; questo sentimento si basa sulla Rivelazione giudeo-cristiana originale, la fonte unica di una religione unica[19].

Tuttavia, per tornare alla seconda metà del XIX secolo, il concetto di religione è stato adottato come concetto operativo dall'antropologia culturale e sociale. Da un lato, la nozione copre, ancora una volta, un insieme di pratiche rituali volte a comunicare con la divinità e a influenzarla. D'altra parte, il suo uso porta al riconoscimento dell'esistenza di una pluralità di religioni. Anche se continua a pesare sui parametri dell'approccio alle altre religioni, il monoteismo cristiano viene così decentrato e relativizzato. Tuttavia, i primi antropologi non mancarono di collocare la questione delle religioni nella prospettiva storica ed evolutiva che fu fondamentalmente loro fino alla rottura rappresentata dall'approccio sincronico proprio dell'antropologia strutturale. In questa prospettiva di storia evolutiva, certe credenze descritte come religiose sono attribuite ai popoli "primitivi". Questo vale per la credenza negli spiriti, l'intervento degli antenati, gli oggetti considerati tabù, le forze della natura incarnate nei totem, ecc., ma anche per le storie intese come 'mitiche' e legate a un modo primitivo del pensiero umano. D'altra parte, si suppone che le "grandi" religioni basate su una teologia complessa e su testi siano state precedute da forme più primitive che si basavano essenzialmente sulle pratiche sim-

[19] LAFITAU 1724, I, 108-455, nel capitolo introduttivo della sua ricerca comparata intitolata «De la religion»; si vedano a questo proposito le ottime pagine di BORGEAUD 2004, 188-200.

patiche della magia; le pratiche magiche sarebbero guidate in particolare dall'idea del mana come potere contagioso.

È senza dubbio in questa prospettiva evolutiva sullo sviluppo delle culture e delle religioni che si situa l'ipotesi di una "mentalità primitiva"[20]. In una prospettiva storicista, la mentalità primitiva, specifica delle "società inferiori", sarebbe legata a uno stadio "prelogico" del pensiero umano. In effetti, i primitivi proverebbero "un'avversione al ragionamento, a ciò che i logici chiamano le operazioni discorsive del pensiero"; un'avversione che non deriverebbe da "un'impotenza naturale della comprensione", ma che sarebbe spiegata al contrario da un insieme di "abitudini della mente"[21]. Questa concezione evolutiva delle mentalità e di conseguenza delle culture umane con la loro religione inscrive il loro sviluppo nel passaggio dal *mûthos* al *lógos*: il passaggio evolutivo dal pensiero mitico al pensiero razionale. Sono i due modi del pensiero umano che Lévi-Strauss stesso sembrava consacrare riorganizzandoli, tuttavia, in modo ormai sincrono, in due coppie di opposti; di ispirazione strutturale, l'opposizione passava allora tra "scienza del concreto" e "scienza dell'astratto" o tra "pensiero mitico/magico" e "sapere scientifico"[22].

5. Un concetto di religione centrato sul cristianesimo

Ma in queste condizioni di relativismo culturale, ormai spogliato dei suoi orpelli evolutivi, qual è lo status della visione decentrata e critica della religione che l'antropologia comparata ci permette di gettare sulle nostre concezioni europee e cristiano-centriche?

Prima di tutto, l'antropologia culturale fornisce una serie di definizioni di religione che possono contribuire a ripensare il posto delle credenze e delle pratiche considerate religiose nella società contemporanea, che è anche soggetta al paradigma economista e produttivista del capitalismo neoliberale globalizzato.

In ogni caso, nell'approccio evolutivo che postula l'esistenza di una *primitive culture*, Edward B. Tylor non ha esitato – come si sa bene – a identificare la religione con la credenza negli spiriti («*spiritual beings*», «*Souls*»); corrispondenti alle idee nate nei sogni, queste entità divine sarebbero state pensate dagli uomini primitivi come potenze che ani-

[20] Lévy-Bruhl 1922, 9-17.

[21] «Comment se fait-il que la mentalité primitive témoigne d'une telle indifférence, on pourrait dire, d'une telle aversion pour les opérations discursives de la pensée, pour le raisonnement et la réflexion, alors qu'à nos yeux, c'est là une occupation naturelle et presque constante de l'esprit humain?» s'interroga Lévy-Bruhl 1922, 15.

[22] Lévi-Strauss 1962, 21-47.

mano le cose e gli esseri viventi[23]. A questa religione "elementare", intesa come animismo, Émile Durkheim opporrà la definizione più sociologica che conosciamo. La religione corrisponderebbe così a una serie di rappresentazioni e pratiche collettive che conferiscono una dimensione sacra agli oggetti: «Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales: les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations, les seconds sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement». Nella misura in cui queste credenze uniscono i loro aderenti in una stessa comunità che costituisce la "Chiesa", la religione si rivela in definitiva eminentemente collettiva: essa costituisce una delle forme essenziali che sostengono la vita in società. Così una religione può essere definita come «un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée l'Église (*sic*!), tous ceux (au masculin...) qui y adhèrent»[24].

Lasciando a Rudolf Otto, Mircea Eliade o Roger Caillois la riflessione sul sacro[25], di questi due tentativi di definizione da parte di un'antropologia cosciente della pluralità delle forme religiose, si possono mantenere due parametri. Da un lato, si dice che l'uomo è dotato di una capacità universale di proiettare in entità invisibili, immaginarie e antropomorfe poteri suscettibili di agire sul mondo e di avere un impatto sull'esistenza umana; in cambio, si dice che gli uomini sono capaci, attraverso un certo numero di pratiche designate come 'rituali', di influenzare a loro volta queste entità proiettate. D'altra parte, per esistere ed essere efficaci, le credenze (religiose) devono essere socialmente condivise; così, collettivamente, le rappresentazioni religiose sarebbero una componente fondamentale del legame sociale. Per Durkheim, la "chiesa" sarebbe vista come una comunità morale e sociale allo stesso tempo: ancora una volta una prospettiva basata, paradossalmente, sul cattolicesimo romano e, di conseguenza, sul monoteismo cristiano.

Bisogna anche notare che l'atteggiamento di Marcel Mauss nei confronti della religione è particolarmente ambiguo, poiché l'antropologia,

[23] Tylor 1871, I, 377-453, dichiara: «The first requisite in a systematic study of the religion of the lower races, is to lay down a rudimentary definition of religion. By requiring in this definition the belief in a supreme deity or judgment after death, the adoration of idols or the practive of sacrifice, or other partially diffused doctrines or rites, no doubt many tribes may be excluded from the category of religious. It seems best (...) simply to claim a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings» (1871, I, 383).

[24] Durkheim 1925, 42 e 51.

[25] Si vedranno a tal proposito gli sviluppi proposti da Filoramo 2004, 89-110.

da un lato, denuncia il "primitivismo"[26]: l'antropologo afferma che, a meno che non ne facciamo delle sopravvivenze di uno stato passato e le collochiamo in una prospettiva evolutiva, non c'è nulla di primitivo nelle religioni delle società tradizionali, osservate nel presente. D'altra parte, Mauss fa della religione il tratto caratteristico delle società "arcaiche": «l'osservatore – dice l'antropologo – si troverà in presenza dell'*Homo religiosus*, l'uomo religioso; così si caratterizzano i membri delle società extraeuropee»[27]. Si puo finalmente ricordare la conclusione generale tratta dall'antropologo del postcolonialismo Talal Asad, per esempio: «What appears to anthropologists today to be self-evident, namely that religion is essentially a matter of symbolic meanings linked to ideas of general order (expressed through either or both rite and doctrine), that it has generic functions/features (...) is in fact a view that has a specific Christian history. (...) religion has come to be abstracted and universalized»[28].

6. Dal *gene* e dal *meme* religioso alla fabbricazione culturale

Ritorno, quindi, al presente, attraverso il contatto con gli altri (in questo caso i latini), un ritorno critico al proprio paradigma culturale, politico e sociale, con la certezza che non esiste un'essenza religiosa dell'uomo, che non esiste un'ontologia della 'religione'. Grazie al contatto con i diversi, per confronto, una visione decentrata per tornare, in conclusione, alla questione fondamentale: «Are humans religious?».

Ancora una volta, il richiamo è al doppio decentramento a cui ci invita lo sguardo antropologico, in questo caso quello delle "religioni" degli altri. L'approccio antropologico, da un lato, ci mette in contatto con comunità culturali che non conoscono il 'religioso' che cerchiamo di proiettare sulle loro credenze e pratiche rituali secondo i parametri di una nozione fortemente influenzata dal paradigma cristiano. A sua volta, questo contatto ci rende consapevoli del carattere storico e culturale, e quindi relativo, del nostro stesso concetto di 'religione', nel suo significato comunemente accettato e nelle definizioni accademiche, e della nostra nozione di 'religioso'.

Questo doppio decentramento ci mette in guardia soprattutto contro ogni reificazione del concetto di religione. Infatti, dalla naturalizzazione della religione, è proprio l'universalismo attribuito al religioso che è all'origine di un processo di ontologizzazione; esso porta alla postulazione che gli esseri umani sono, per natura, religiosi. Questa è

[26] Mauss 1947, 203-205.
[27] *Ibid.*, 204. Ci riferiamo qui alle osservazioni di Dianteill, Löwy 2005.
[28] Asad 1993, 42; vd. anche Borgeaud 2021, 11-15.

in ogni caso la base dell'ipotesi cognitivista sulla religione sviluppata da Dawkins; il popolare scienziato paragona le idee religiose ai geni per farne dei "memi" appartenenti a un *meme pool* o *memeplex*[29]. È attraverso questa naturalizzazione dell'ordine cognitivo che il *memeplex* "religione", definito secondo i parametri essenzialmente cristiani menzionati all'inizio, sarebbe in grado di sopravvivere; la religione, intesa secondo il paradigma monoteista cristiano, diventerebbe così parte della storia evolutiva del cervello umano attraverso la selezione naturale e la progressiva complessificazione.

A meno che l'ipotesi genetica non riesca a identificare un gene religioso specifico della specie umana[30], a meno che l'ipotesi cognitivista che, attraverso l'analogia genetica, riesce a iscrivere la religione nel patrimonio cerebrale e tra le capacità neuronali dell'essere umano[31], l'uomo è religioso solo attraverso la proiezione del concetto di religione sulle sue credenze e pratiche di natura simbolica, un concetto fortemente segnato nel tempo e nello spazio. Se non riduciamo la religione a una "spiritualità" (senza Dio?) a dir poco equivoca, gli esseri umani non sono certo religiosi per natura. La frequente affermazione del contrario è semplicemente l'effetto della reificazione universalizzante del concetto moderno di religione, centrato su quello cristiano.

Come conclusione provvisoria, dovremmo sostituire questa affermazione negativa con l'ipotesi dell'inevitabile costruzione sociale e culturale dell'uomo in costante interazione con i membri del suo entourage e con il suo ambiente, il suo *milieu*. A causa di un'incompletezza di cui la neotenia è il segno organico, a causa di un'incompletezza che può essere interpretata in termini contemporanei di estrema plasticità neuronale, l'uomo può vivere e sopravvivere solo attraverso i legami sociali e la costruzione culturale in contatto con chi lo circonda e in interazione con un determinato ambiente. Da questo punto di vista "antropopoietico" ed "ecopoietico", la cultura precede in un certo senso la natura, o, più precisamente, ciò che intendiamo come natura umana può svilupparsi solo attraverso rappresentazioni e pratiche che hanno senso, e questo in relazione e in interazione con uno specifico ambiente materiale e sociale[32]. Al di là della moderna, falsa

[29] DAWKINS 2006, 227-234.

[30] Nel mio saggio: CALAME 2010, 151-183, mi sono sforzato di indicare che, pur essendo effettivamente l'uso di un alfabeto, l'ingegneria genetica implica un funzionamento del genoma umano in cui le sue proprie determinazioni si combinano con quelle epigenetiche, l'influenza dell'ambiente sociale e culturale e il gioco della casualità per fondare l'identità organica e intellettuale di ogni essere umano come animale culturale.

[31] A proposito delle aporie a cui portano le ipotesi cognitiviste in antropologia culturale e sociale, possiamo riferirci, per esempio, allo studio critico di AFFERGAN 2007.

[32] Sul concetto di *anthropopoiésis*, vd. gli studi pubblicati in AFFERGAN, BORUTTI, CALAME, FABIETTI, KILANI, REMOTTI 2003; vd. anche CALAME 2010, 67-104, e, sul piano della ecopoietica, lo studio del 2016.

e distruttiva opposizione tra natura e cultura, il lavoro pratico e simbolico concepito come "antropopoiesi" ecopoetica è indispensabile per la costruzione di qualsiasi identità individuale in un determinato *milieu* sociale e ambientale. Questa identità può essere vista solo come un punto di intersezione e di concentrazione di diverse reti e cerchi di appartenenza – al di là di qualsiasi "patrimonio genetico" e capacità neurale universalmente condivisa.

In tale prospettiva antropologica sulle rappresentazioni e azioni simboliche umane, non c'è necessariamente una preminenza del civile o del politico sul religioso, se non nel paradigma del modernismo occidentale. Ma nel relativismo delle culture e nei diversi modi di fabbricazione collettiva dell'uomo e della donna, nel rifiuto di qualsiasi assoluto con statuto trascendente, l'antropologo si trova di fronte a configurazioni differenziate di rappresentazioni, credenze e pratiche, per ragioni che la psicologia sociale dovrebbe chiarire (la domanda del "perché?"!). Queste manifestazioni simboliche, con i loro tentativi di dare un senso pratico alla vita comunitaria, non sono necessariamente da interpretare in termini europei e in definitiva cristiani di religione[33]. No, non tutte le persone sono religiose, né nel senso cristiano né nel senso moderno ed enciclopedico del termine (per esempio, secondo la definizione del *Petit Robert*: «Reconnaissance par l'homme d'un pouvoir ou d'un principe supérieur de qui dépend sa destinée et à qui obéissance et respect sont dus»).

7. Comparatismi e definizioni operative

La questione dell'esistenza di Dio, a lungo esclusa dal campo della storia delle religioni, si è infatti trasformata in un interrogatorio ontologizzante sulla natura e l'esistenza universale della religione o, peggio ancora, del religioso. A meno che una prospettiva teologica non sia animata dalla preoccupazione di recuperare la storia e l'umanità delle religioni, questa interrogazione reificante non ha alcuna rilevanza per un'antropologia critica consapevole del carattere storico e relativo delle culture umane.

A questo proposito, la nota affermazione radicale di Jonathan Z. Smith è insufficiente:

> while there is a staggering amount of data, phenomena, of human experiences and expressions that might be characterized in one culture or ano-

[33] Per riprendere una delle importanti conclusioni formulate da KILANI 2011, 97: «La religion apparaît dans cette perspective (*i.e.* d'universalité marquée par le christianisme) comme une catégorie autoritaire d'interprétation de l'autre».

> ther, by one criterion or another, as religious – there is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no existence apart from the academy[34].

Certamente, la religione non è una categoria indigena: «It is a category imposed from the outside on some aspect of native culture»[35]. A questo proposito, ricordiamo la frase di apertura dell'indagine critica di Daniel Dubuisson sulla religione in Occidente: «Au même titre que la notion elle-même, les questions les plus générales concernant la religion, sa nature, sa définition, ses origines ou ses manifestations, sont nées en Occident»[36]. Tuttavia, l'orientamento antropologico verso altre comunità culturali, sia storiche che contemporanee, ci mette di fronte a manifestazioni che ci appaiono come religiose.

È qui che lo strumento comparativo, che è alla base dell'approccio antropologico, in particolare nella storia delle religioni, rivela tutta la sua rilevanza. Ma la comparazione si può esercitare criticamente solo attraverso l'intermediazione di concetti operativi che rendono l'incomparabile comparabile, nella differenza – questo va da sé. E l'uso indispensabile di concetti analitici in una pratica di confronto empirico tra le manifestazioni di diverse comunità culturali deve essere accompagnato da una precauzione riflessiva e critica. Da qui l'esigenza del triangolo (o rettangolo, o pentagono...) comparativo: al *comparandum* e al *comparatum* (o *comparata*) deve essere integrato il *comparans* con il suo orientamento ideologico e con i suoi propri strumenti concettuali e analitici[37]. Di qui, le definizioni puramente strumentali della religione possono prendere il loro posto come concetti operativi critici. Si pensi, ad esempio, alla definizione strumentale e "politetica" proposta da Bruce Lincoln, per la quale la religione corrisponderebbe a quattro domini: un discorso il cui scopo e il cui statuto trascendono l'umano, il temporale e il contingente; un insieme di pratiche il cui scopo è costruire un mondo autonomo con i suoi propri protagonisti; una comunità i cui membri costruiscono la loro identità in riferimento a questo discorso e a queste pratiche; un'istituzione che regola questo discorso, queste pratiche e questa comunità[38].

---

[34] Smith 1982, XI.

[35] Smith 1998/2004, 179.

[36] Dubuisson 1998, 23; vedi ora 2020, 175-180. Su queste diverse posizioni critiche nei confronti del concetto di religione, si veda l'utile commento di Borgeaud 2013, 13-19, così come le osservazioni introduttive offerte da Meylan 2019, 9-26.

[37] Si vedano le osservazioni a tal proposito in Calame 2012, 42-46; vd. anche 2006.

[38] Lincoln 2012, 75-76; senza dimenticare la stretta definizione, anch'essa euristica, formulata da Sfameni Gasparro (2014, 26-28) che chiarisce che esistono solo le religioni, al plurale, come realtà storico-culturali. Su questi moderni tentativi di definizione,

Nell'antropologia storica, e in particolare nella storia delle religioni dell'antichità, il ritorno critico al momento della creazione dei nostri strumenti di analisi nelle scienze umane così come al contesto ideologico generale in cui li usiamo sembra essere un'esigenza epistemologica oltre che politica. Se gli esseri umani non sono religiosi per natura, se la religione non è inscritta né nei geni né nei neuroni degli esseri umani, se il concetto stesso di religione è storicamente marcato e chiaramente cristiano-centrico, d'altra parte, l'approccio alle credenze in esseri sovrumani e alle pratiche rituali di altre comunità umane secondo una definizione analitica e strumentale della religione dovrebbe portare a una critica severa del nostro stesso paradigma religioso: in particolare nel confronto differenziale con i grandi sistemi politeistici. I tre monoteismi contemporanei, nei loro vari abusi fondamentalisti e nelle loro conseguenze politiche distruttive, non reggono il confronto, né negli Stati Uniti, né in Israele, né in Arabia Saudita, né nella stessa Europa.

Bibliografia

Affergan, Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, Remotti 2003 = F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003.

Amsler 2017 = M. Amsler, *How Could Religion Become a Category? Accounting for Classical and Fuzzy Logic in the Conceptualization of Religion*, «Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions» 12, 2017, 38-51.

Asad 1993 = T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1993.

Benveniste 1969 = É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Minuit, 1969.

Bettini 2014 = M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Boyer 1994 = P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley-Los Angeles, The University of California Press, 1994.

Boyer 2001 = P. Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, New York, Basic Books, 2001.

Boyer 2003 = P. Boyer, *Religious Thought and Behavior are By-Products of Brain-Function*, «Trends in Cognitive Sciences» 7, 2003, 119-124.

Borgeaud 2004 = P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004.

si veda il capitolo su McCutcheon 1997, 127-157, con la recente prospettiva critica di Amsler 2017.

Borgeaud 2013 = P. Borgeaud, *L'histoire des religions*, Gollion, Infolio, 2013.
Borgeaud 2021 = P. Borgeaud, *La pensée européenne des religions*, Paris, Seuil, 2021.
Bremmer 1998 = J.N. Bremmer, *'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs Profane'. Notes towards a Terminological 'Genealogy'*, in F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Für Walter Burkert*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1998, 9-32.
Calame 2002 = C. Calame, *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique*, «L'Homme» 163, 2002, 51-78.
Calame 2006 = C. Calame, *L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés: entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand*, in M. Burger, C. Calame (eds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milan, Edidit-Arché, 2006, 51-78.
Calame 2010 = C. Calame, *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
Calame 2012 = C. Calame, *Comparatisme en histoire des religions et regard transversal: le triangle comparatif*, in C. Calame, B. Lincoln (eds.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2012, 35-51.
Calame 2016 = C. Calame, *L'uomo e il suo ambiente nella Grecia antica: per una "ecopoiesi"*, «Medicina nei secoli. Arte e scienza» 28, 2016, 845-868.
Casadio 2010 = G. Casadio, *Religio* versus *Religion*, in J. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 301-326; 2trad. it. *Prometeo genetista. Profitti delle tecniche e metafore della scienza*, Palermo, Sellerio, 2016.
Chantepie de la Saussaye 1887 = P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, 2 vol., Freiburg im Breisgau, Mohr, 1887.
Dawkins 2006 = R. Dawkins, *The God Delusion*, London, Bantam Press, 2006.
Dianteill, Löwy 2005 = E. Dianteill, M. Löwy, *Sociologie et religion. Approches dissidentes*, Paris, PUF, 2005.
Dubuisson 1998 = D. Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Complexe, 1998; tr. ingl. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge and Ideology*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2003.
Dubuisson 2020 = D. Dubuisson, *L'invention des religions*, Paris, CNRS Éditions, 2020.
Durkheim 1925[2] = É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système religieux en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1925[2].
Marsilius Ficinus 1559 = Marsilius Ficinus, *De Christiana Religione* [1475], Paris, Guillard, 1559.
Filoramo 2004 = G. Filoramo, *Che cos'é la religione. Temi metodi problemi*, Torino, Einaudi, 2004.
Kilani 2009[2] = M. Kilani, *Anthropologie. Du local au global*, Paris, Armand Colin, 2009[2].
Kilani 2011 = M. Kilani, *La religion dans la sphère civile. Une critique du "désenchantement"*, «Esprit» 2, 2011, 91-111.

Lafitau 1724 = J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain et Hochereau, 1724.
Lévi-Strauss 1962 = C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
Lévy-Bruhl 1922 = L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Félix Alcan, 1922.
Lincoln 2012 = B. Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Exploration in the History of Religions*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2012.
Mauss 1947 = M. Mauss, *Manuel d'Ethnographie. Méthodes d'observation. Morphologie sociale. Technologie. Phénomènes ésthetiques. Phénomènes économiques. Phénomènes juridiques. Phénomènes moraux. Phénomènes religieux*, Paris, Payot, 1947.
McCutcheon 1997 = R.T. McCutcheon, *Manufacturing Religion, The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1997.
Meylan 2017 = N. Meylan, *Qu'est-ce-que la religion?*, Genève, Labor & Fides, 2017.
Max Müller 1873 = F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution, with Two Essays, On False Analogies, and the Philosophy of Mythology*, London, Longmans, Green and Co., 1873; tr. fr. *La science de la religion*, Paris, G. Baillière, 1873; tr. ted. *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg, Von Karl J. Trübner, 1874.
Sachot 1991 = M. Sachot, "Religio/superstitio". *Historique d'une subversion et d'un retournement*, «Revue de l'histoire des religions» 208, 1991, 355-394.
Sfameni Gasparro 2014 = G. Sfameni Gasparro, *Entretien*, «Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions» 9, 2014, 25-38.
Singleton 2020 = M. Singleton, *Religion? Vous avez dit «religion»? L'esprit et les esprits des WaKonongo*, Paris, Petra, 2020.
Smith 1982 = J.Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
Smith 1998 = J.Z. Smith, *Religion, Religions, Religious*, in M. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, 269-284; ripreso in J.Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, 179-196; tr. fr. in *Magie de la comparaison. Et autres études d'histoire des religions*, Genève, Labor & Fides, 29-52.
Tylor 1913 = E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London, John Murray, 1913 (ed. or. London, John Murray, 1871).

Abstract: *Undoubtedly, humans are not religious by nature; undoubtedly, religion is inscribed neither in the genes nor in the neurons of human beings. Indeed, from a historical and critical anthropological perspective, the very concept of religion appears historically marked and clearly Christian-centric. Only a comparative approach to the beliefs in superhuman beings and ritual practices of other human communities, according to an analytical and instrumental definition of religion, is able to free us from any attempt to essentialize a religion that, in different forms, would have a universal spread.*

Keywords: Religion, *Religio*, Christianity, Anthropology, Cognitivism, *Anthropopoiesis*.

Claude Calame
École des Hautes Études
en Sciences Sociales, Paris

Lech Trzcionkowski

Self-definition, (Auto-)representation, Denomination, and the Dynamics of "Religion". Orphikoi *revisited*

One of the specific problems related to studying ancient religions concerns the cultic associations, groups and communities or, more broadly, social actors who undertook activities to establish communication with supernatural beings[1]. In undertaking such research, we are entering an area where intersect problems of defining and characterizing "religious" groups, their self-definition, and how their contemporary participants in social life perceive them, and, on the other hand, of self-definition and perception of freelance experts. Although the field of Orphic studies is characterised by an overpopulation rather than a failure to explore the *terrae incognitae*, there is still no systematic study of the taxonomy and morphology of groups formed around Orphic ritual experts[2]. In approaching this problem, scholars of Orphism have taken very divergent positions covering the entire spectrum from the conviction of the existence of an Orphic religion or sect to the claim of the existence of exclusively independent religious specialists. My paper will focus on re-examining the meaning of the term *orphikoi* in ancient sources. After methodological remarks on the difficulties of applying taxonomies of ancient and modern categories in the study of ancient Greek religion, I will focus on the chronological analysis of the noun *orphikoi* in extant sources. Agreeing with this strand of research, which emphasises the diversity and dynamics of Orphism, I will try to pay attention to the semantic scope of the term *orphikoi*, but also to the cultural contexts that conditioned its meaning.

Preparing a lexicon of ancient religious terms requires an exceptional methodological awareness[3]. On the one hand, historical

[1] Kloppenborg, Wilson 1996; Kloppenborg, Ascough 2011; Harland 2014; Kloppenborg 2020.

[2] Jiménez San Cristóbal 2002, 89-93, Graf, Johnston 2007, 163-164, Edmonds 2013, 195-208.

[3] In the last two decades, scholars of religion have been working intensively to redefine the vocabulary of describing religious phenomena. This work has resulted in publications of Taylor 1998, Hughes, McCutcheon 2022a; 2022b. On the other hand, the Brill's *Vocabulary for the Study of Religion* was conceived as interdisciplinary overview of critical terms in the study of religion written by a vast team of authors trained and working in various disciplines that took religion as their subject.

study of religion/s is founded on the assumption that the terms by which we describe the phenomena classified as "religious" – are the result of specific social development of European cultures and of academic study of religion[4]. Some of them are the heritage of theological and philosophical terminology adopted by the study of religion (e.g. sacred, ritual, secular, transcendence)[5], some were introduced in the course of colonial encounters (e.g. taboo, totem, mana)[6], others belonged to key words of the ancient culture (e.g. myth, initiation, mysteries)[7]. It pertains also to the most essential term, *religion*, which, at least in the understanding of the contemporary study of religion, is viewed as a historical product of the development of European culture, colonialism and Christianity[8]. Regardless of when the term actually emerged, studying the cultures of Classical Greece and the Early Roman Empire, we find ourselves in a world *before religion* and, accordingly, we study "religion" *before religion* – as aptly put by Brent Nongbri in his excellent, recently published book[9]. It is for the same reason that we do not find a term corresponding to the contemporary term *religion* in the texts of Classical Greek culture. The authors of a lexicon of religious terminology ought to remember, therefore, that "Insider" Greek accounts do not know any equivalent to the modern term *religion*. It does not imply, however, that a contemporary researcher, whose reports are, after all, "Outsider" accounts (for they interpret reality with the use of contemporary tools, theories, and analytical terms) cannot or should not employ this term *religion* for analytical purposes[10]. *Religion* remains the key term defining the research field of religious studies, but it must be self-consciously defined as an abstract, second-level theoretical concept.

On the other hand, one needs to be aware of the fundamental anthropological differentiation between emic/etic. In the history of religion, the emic approach sometimes overlaps with philology in a double sense. First, philology understood as linguistics that studies the system of language, especially the vocabulary that describes phenomena defined as "religious". The basic assumption of this philological research is that language as a tool of communication is a social fact (*fait social*) and can be analysed as a primary source of data in the emic ap-

[4] Dubuisson 1998, Smith 2004, 179-196, Harrison 1990, Stroumsa 2010.
[5] Bremmer 1998.
[6] Jones 2005, Meylan 2017.
[7] Graf 2003.
[8] Dubuisson 1998.
[9] Nongbri 2013.
[10] Pirenne-Delforge 2020, 25-57.

proach[11]. In consequence, the study of Greek religion focuses on indigenous (Greek) terminology and tries to understand the meaning of specific technical terms. On the other hand, philology is a discipline concerned with a systematic study of texts and the media on which they are recorded (papyrus scrolls, inscribed objects, codices). The lexicon of terminology would result from research of the first kind, but it heavily depends on the proper use of the philological method in the second sense. We have at hand a number of solid studies on the religious terminology of the Classical period[12], but also on specific terms employed to classify sacred objects, various types of rituals[13], or diverse aspects of material religion. All these exemplify the emic perspective: the descriptions of institutions, emotions, and ideas with the use of terms that remain intelligible for the participants in the given culture, in this case: the ancient Greek culture[14]. Therefore, a future lexicon needs to take into account, on the one hand, the development of the contemporary theory as developed by the historical study of religion, with an emphasis on the necessity to redescribe the analytical second-level categories; on the other hand, it should promote meticulous study of the terms that are particular to the given culture.

Bearing in mind the above methodological considerations, it is worth reviewing the literature on Orphism once again. For more than two hundred years, scholars have tried to define the phenomenon conventionally called Orphism. Most definitions have referred to anachronistic etic categories derived from Christianity. In consequence, the modern scholarship expressed the conviction of the existence of an "Orphic religion" (Dieterich 1893, Burkchardt 1898, Maass 1895), the "Orphic church" (Toynbee 1946, 26), "sect" (Detienne 1977; cf. Burkert 1982), "a religious movement" (Nilsson 1935), "a set of beliefs and religious practices" (Graf 2003), "wandering religious specialists" as opposed to "sect" (Burkert 1977, 1982), or a fashion for appealing to the authority of Orpheus (West 1983), sometimes comparable to the New Age movement (Edmonds 2004, 395; 2011, 74-75).

The most general of terms used to categorize Orphism, namely *religion*, we do not come any closer to a better understanding of the complex phenomenon that was the use of poems attributed to Orpheus in religious rituals. If we consider the contemporary discussion con-

[11] Walter Burkert, in the introductory sentences of the presentation of religious language, at the same time emphasized the role of language in the acculturation process, see Burkert 1985, 268.

[12] E.g. Rudhardt 1958, Peels 2015, see also Benveniste 1969.

[13] Casabona 1966.

[14] Calling this approach emic makes it easier to find common ground with anthropology, but it is worth noting that it is firmly rooted in the study of Greek religion, see Rudhardt 1958.

cerning the concept of religion in relation to traditional belief systems and related rituals, things become even more complex. Is it possible, for example, to apply the definition formulated by Bruce Lincoln to Orphism?[15] Lincoln defines religion as:

(1) *A discourse* whose concerns transcend the human, temporal and contingent, and that claims a similarly transcendent status.

(2) *A set of practices* whose goal is to produce a proper world and/or proper human subjects, as defined by a religious discourse to which these practices are connected.

(3) *A community* whose members construct their identity with reference to a religious discourse and its attendant practices.

(4) *An institution* that regulates religious discourse, practices, and community, reproducing them over time and modifying them as necessary, while asserting their eternal validity and transcendent value.

If we use this definition for an interpretation in line with mainstream research on Orphism from 1879-2013, the *orphikoi* would have been a community that constructed its identity by reference to a specific religious discourse that defined Orphic anthropology and a set of practices that produced a specifically Orphic way of life and related practices. Orphic anthropology defined human beings through the myth of human bodies rised from the ashes of the Titans who killed and devoured Dionysus and were then burned by a stroke of lightning by Zeus. According to this reconstruction, humans have a dual nature-divine and Titanic. Through ritual practices, purification from the Titanic nature leads to salvation and liberation from palingenesis. Cleansed from the Titanic guilt, the soul regains its divine nature and joins other initiates in the hereafter (for redefinition of Orphism, see Edmonds 2013).

While the question of the distinctive characteristics of Orphic religious discourse and related rituals has been the subject of philological and historical analysis since the beginning of *Altertumswissenschaft*, the question of the particular characteristics of Orphic communities and the institutions that may have regulated their functioning came relatively late. The last authors to undertake a more systematic analysis of the meaning of the term *orphikoi* were Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff[16] and Ivan M. Linforth[17]. The first one, extremely sceptical towards modern reconstructions of the "Orphic religion", argued in 1932 that the word *orphikoi* is attested by the sources as having two meanings only: (1) the alleged authors of the Orphic poems; (2) priests performing Orphic mysteries, i.e. the equivalent of the periphrase: *hoi ta Orphika mystēria telountes*. Nine years later, Linforth anal-

[15] Lincoln 2003.
[16] Wilamowitz-Moellendorff 1932.
[17] Linforth 1941.

ysed the meaning of the word *orphikoi* in as much detail as possible, but his aim obscures his final conclusions. The question he posed was to verify the hypothesis of the existence of an 'Orphic religion'. In this context, Linforth's attention was directed towards investigating the existence of the bonds between the groups labelled in extant sources as *orphikoi*. The answer to the question thus posed was negative, since there is no indication of a common identity encompassing all those who in antiquity were in one way or another perceived and referred to as *orphikoi*. What has been missing from this approach concerns the contexts that led the authors to use the term *orphikoi*.

The publication of bone tablets from Olbia, which in all likelihood were created by a local group identifying themselves as *orphikoi*, has restarted the discussion. It was set in 1982 by Walter Burkert, who renewed the question about the existence of groups identifying themselves as *orphikoi*[18]. It was first posed by Walter Burkert, who framed the problem in the title of a landmark article: craft or sect?[19] Burkert formulated the problem as an alternative, the first element of which refers to a sociological concept rooted in the history of Christianity, while the second is an attempt to translate the term, which captures synthetically the data of ancient sources. Burkert concludes that the extant sources do not indicate the existence of a network of interrelated Orphic communities. Rather, they refer to religious specialists acting independently, united by their use of Orphic poems as a basis for religious knowledge. The related religious rituals were supposed to provide initiates with a better life after death. The model assuming a high degree of independence, yet competition, of itinerant religious specialists has been accepted by most scholars of Greek religion. It is assumed that the term *orphikoi* denoted in this context ritual specialists and/or cult associations accepting the authority of Orpheus as the author of hexameter poems and performing rituals associated with a specific religious discourse. Accepting this interpretation would mean that the term *orphikoi* denotes individuals or groups that can be interpreted as religious according to Lincoln's definition of religion. However, our sources also testify to another meaning of the term *orphikoi*, namely as a collective term for authors of poems attributed to Orpheus. In this sense the term appears in the second century BC. It should be stressed, however, that this is not a self-identification, but a name given by the readers of this literature.

The alternative formulated by Burkert, the answer he gave, conditioned the thinking of the next generation scholars. For the *orphikoi* of Olbia, Burkert made an exception by allowing for the possibility that

[18] Burkert 1982. For publication of the tablets, see Rusjaeva 1978.
[19] Burkert 1982.

in this marginal city, an itinerant priest practising Orphic rituals organized around himself a cult group that self-identified as *orphikoi*. More recently, Leonid Zhmud has returned to the question of the social reality lying behind scattered and ambiguous data[20]. The question posed by Burkert is answered, neither craft nor sect, but *thiasos*. However, unlike several generations of scholars highlighting the gaps in the puzzle, Zhmud tries to create a coherent picture by completing the residual picture of groups using Orphic poems in religious practices with data on bakchic *thiasioi*.

The answer to the question of whether the noun *orphikoi* was used as a proper name for a specific cult group depends on the interpretation of the inscription on a bone tablet from Olbia (*OF* 463). Incised on a bottom of the bone tablet, the letters *ΔIO*, rightly were interpreted as an acronym of the name Dionysos (regardless of its implied grammatical case). They are followed by the word *orphikoi* or *orphikon*. The initial *omikron* had been inscribed within the *omikron* concluding the god's acronym. Hence, Benedetto Bravo draws an interesting suggestion that the junction between the two letters is not coincidental, but a conscious decision of the tablet's author, who first incised the abbreviated theonyme *ΔIO*, along with the symbolical zigzag in the lower right corner, and then added the word *ΟΡΦΙΚΟΙ*, connecting its opening letter with the *omikron* of the god's name and enclosing the final -OI or -ON in a symbolical sign, presumably representing a key.

If we see the *lectio* of *iota* as probable, what emerges is an image of a religious group, referring to themselves as *Orphikoi* and emphasising their firm connection to the god they worship. The two final letters of the word *orphikoi* pose, however, a more serious difficulty. In my monograph *Bios – Thanatos – Bios*, I read the word as the nominative plural, based on the interpretation of the tablet's editor as well as my own analysis of its photograph. Martin West, however, and numerous other researchers after him, challenged this *lectio* and proposed an alternative reading of *omega* instead of *omikron*[21]. The final letter is interpreted either as *iota* (which gives us the dative singular) or as *ny* (genitive plural). Should the first be correct, the text would translate as "To the Orphic Dionysus (Ὀρφικῶι)"; should the latter: "To Dionysos (or: Dionysus/of Dionysus) from the Orphic (Ὀρφικῶν) [rites/

[20] Zhmud 2020.
[21] West 1982, 21-22: "the sides of the alleged O do not meet at the bottom but rather turn outwards".

scriptures]"[22]. Finally, Franco Ferrari has recently suggested a new *lectio* of the word as *orphikon* – "Orphic saying"[23].

Choosing to follow either of these interpretations will lead to far-reaching consequences. The epigraphic choice about but a stroke on a little bone tablet will determine the response to the question of whether in Antiquity, there were or there were not groups and associations that self-identified, or were identified as such by external observers, as the Orphics. Moreover, the Olbia tablet is decisive for the evaluation of Wilamowitz's objection, who at a certain point contested the existence of a group self-identified as *orphikoi* in the Classical period[24]. It needs to be honestly added that when Wilamowitz formulated his argument, he had indeed reasons to do so. This makes the Olbia tablet the source of not only the oldest, but also the only known use of the word *orphikoi* in its third meaning – as a means of self-identification of a religious group. Undoubtedly, before the discovery of the Olbia tablet, the interpretation of *orphikoi* as the "members of a community (cultic association) of those who follow the teachings of Orpheus", appeared to be a solely modern construct. Walter Burkert noted that the suffix *-ikos* was used to signify the distinctiveness of a group by pointing to its key characteristic[25]. If its members indeed intended to emphasise this aspect of their self-identification, we can draw a hypothesis that „among the worshippers of Dionysus one group, possibly adherents of one *telestēs*, set themselves apart by their faith in the authority of Orpheus, and were thus called *Orphikoi*"[26].

Interestingly, in Olbia, we discover another *thiasos*, the name of which was formed with the use of the same suffix *-ikos*: the community of those who worshipped Apollo Boreas[27], the *Boreikoi*. The group's existence is documented by the *graffito* inscribed at the end of the 4th century BCE on the outer and inner sides of the foot of a cup found in the Western *temenos*[28]. The cup dates back to the 5th century, therefore, about one hundred years had passed before it assumed its new function as a votive offering dedicated in the holy precinct of Apollo[29]. The inscription on the outside of the foot – which would be

[22] West 1982, 22.
[23] Ferrari 2015.
[24] Wilamowitz 1932, 192 i sq.; 199.
[25] Burkert 1982, 12, see also Ammann 1953, 259-266.
[26] Burkert 1982, 12.
[27] The cult of Apollon Boreas at Olbia, in the same western temenos, is attested as early as the second half of the sixth century, see Rusjaeva 2010, 47-49, nos. 10-12.
[28] Rusjaeva 1992, 18-19, photo 4; Dubois 1996, 155-157, no 95; Rusjaeva 2010, 54-56, tabl. 14,1; 15.
[29] Rusjaeva dates the inscription for 330–250 BCE, Dubois for about 300 BCE.

visible to those who looked at it as it stood on the table – contains the names of the *thiasos* members:

> Καλλίνικος Φιλ[οξέ]νου, [Ποσει]δώνιος Σωκράτου, Ἡροσῶν Φιλοξένου, Δημήτριος Σωκράτου, Φίλων Σωκράτου, βορεικοὶ θιασῖται

The group of Apollo's worshippers who commissioned the inscription consisted, therefore, of at least five members[30]. Judging from their names, they were presumably all related: Kallinikos and Heroson were Filoxenos' sons, and Poseidonios, Demetrios, and Filon – the sons of Socrates.

The inscription incised on the inner side of the foot – which would remain invisible to the onlooker – is composed of a sequence of nouns and the god's name in the nominative. From the semiotic perspective, this *graffito* is particularly intriguing, as it has a form of a closed circle, thus, offering the spectator some freedom in determining where to begin and conclude reading. As such, it is liberated from the two most distinctive signs of the text's limits. It is only the transposition of the circular inscription onto the linear sequence that limits the possibilities of interpreting the syntactic relations between the words. Rusjaeva proposes the following reading:

> Ἀπόλλων ἥλιος ἥλιος κόσμος κόσμος φώς φώς βίος βίος Ἀπόλλων
> Apollo – sun, sun – *kosmos*, *kosmos* – light, light – life, life – Apollo.

According to the Ukrainian scholar, such order appropriately reflects the message of the text as well as its goal to testify that all earthly life exists because of Apollo, who is identified with the sun, cosmos (with all its diverse meanings), light, and all life on earth. Nevertheless, Rusjaeva's reading does not deliver on every aspect of the inscription: there is, without doubt, a *lacuna* before βίος βίος that was filled with some kind of a graphic symbol, which signals that this was the place where the inscription's maker had began the incision. If we take this fact into account, we receive an "open" circle with its beginning and end clearly marked. The inscription should, therefore, read as follows:[31]

[30] All names are well known from Olbia, see LGPN, IV, pp. 91-93, 183, 287, 322, 348, 349. Cf. RUSJAEVA 2010, 55, who notes the presence of the name Socrates – his popularity in Olbia she attributes to the possible influence of the school of the Athenian philosopher. Of course, the list of *thiasos* members mentioned in the inscription did not necessarily coincide with the actual number of members of this religious association.

[31] DUBOIS 1996, 156.

βίος βίος Ἀπόλλων Ἀπόλλων ἥλιος ἥλιος κόσμος κόσμος φώς φώς
Life-life, Apollo-Apollo, sun-sun, *kosmos-kosmos*, light-light.

This reading prompted the researchers to refer back to the Orphic semiophores, especially given the similarity between the pair βίος βίος and βίος θάνατος βίος of the *OF* 463 tablet[32]. Bernabé even chose to include the inscription among the collection of Orphic fragments as *vestigium*[33]. Although such interpretation might not be the road to follow, it remains interesting from our perspective to note a certain cultural pattern we encounter in Olbia. There is a *thiasos* which uses a name formed by adding a suffix to a proper noun (in this case: the epiclesis *Boreas*) and its members incorporated nominative sequences into their *graffito*, which in all likelihood evoked the essential terms they used. Regardless of whether we assume that these are *symbola* or terms featured in their cultic practises (e.g. in hymns), the pattern alone allows us to conclude that *Orphikoi* could also form a *thiasos* – and the words inscribed on the semiophores outline the main characteristics of the rhetorics used by their institution.

Walter Burkert suggested that the *Orphikoi* of Olbia could form as a group owing to the arrival of a wandering Orphic priest to the *polis* – *orpheotelestēs*, who founded their *thiasos*[34]. Although it is probable, the mechanism of the group's emergence remains impossible to retrace. Thereupon, we need to pose two questions: firstly, what were the pathways that led the religious ideas referring to Orpheus' authority to Olbia and, secondly, how did the group defining their identity as *Orphikoi* function within the *polis*? Religious ideas spread with people who share them with others in the course of social interactions or via semiophores (scrolls, books, etc.) employed as the means of transmission. These two pathways are not mutually exclusive: ideas consolidated into media often travel with people who, additionally, serve as their interpreters.

Since their publication in 1978, the tablets have been discussed in the context of Orphism, but never have they been given central significance. This has been reserved for the golden leaves, or the Derveni Papyrus[35]. Radcliff Edmonds, characteristically, tries to reject the

[32] Dubois 1996, 156.
[33] OF 537 V. Bernabé.
[34] Burkert 1982, 12: "If we take account of the function of *-ikos* suffix to characterize by differentiation, we arrive at the hypothesis that among the worshipers of Dionysus one group, possibly adherents of one telestes, set themselves apart by their faith in the authority of Orpheus, and were thus called *Orphikoi*. But this is bound to remain speculative; it is, however, hardly a coincidence that this evidence comes from the utmost margin of the Greek world".
[35] It is difficult to overestimate the impact of the discovery in 1962 of the Derveni Papyrus on scholarship. At the beginning two scholars played the major roles,

evidence altogether[36]. The bone tablets that Edmonds rejected are the cornerstone of my research[37]. Dealing with the tablets we should try to interpret them in the context of the local, colonial city-state. The archaeological context of the tablets is of high interest in itself. They were found in 1951, at the beginning of excavations in the main *temenos* of the city, that of Apollo Delphinius. All the tablets lay in a shallow hole, on the west side of the sacred circle. Because the hole was covered with earth during the rearrangement of the *temenos* in the last quarter of the fourth century BCE, we can safely suggest that we have a set of tablets intentionally deposited in one place. In all likelihood, they belonged to the same group of worshippers, *thiasos*, and should be analyzed as a coherent set of ritual objects[38]. A correct interpretation is complicated by the fact that excavators did not recognize them as *semiophores* and as a result they were stored in the Museum of the Archaeological Institute in Kiev in a box labelled 'bone objects'. Twenty-five years later, when the dried mud was removed from their surface, the signs on the tablets were revealed to scholars. It was Anna Stanislavovna Rusjaeva who discovered the inscriptions and published them in the Soviet journal *Vestnik Drevnej Istorii*. This archaeological context is important for several reasons. The tablets date back to the fifth century, most probably the second or third quarter. They are the oldest Orphic *semiophores* contemporaneous with the first mentions of the relationship between Orpheus and the scripture in Athenian sources. They were disposed in the central *temenos* of the city. From all of this, it is reasonable to suggest that *Orphikoi* were not iso-

Walter Burkert and Martin L. West, who was more interested in an attempt at the reconstruction of Orphic theogony than in the commentary of the Derveni Papyrus author; see West, Oxford 1983. The official first edition of the Derveni Papyrus was published 40 years after the discovery: Th. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus: Edited with Introduction and Commentary*, Florence 2006.

[36] Cf. Edmonds 2013, 199: 'The single word, scratched along with a few other words on a bone tablet found in the colony of Olbia, hardly provides evidence for any particular form of religious community, much less for a long-standing group that identified themselves as Orphics. That the tablets might have been used in a ritual for Dionysus (although Zeus is just as probable, given the ΔIO scratched on the tablet) by some religious expert is plausible, but we can draw no conclusion about such a practitioner's status within the community or about the clientele for whom he performed such a ritual, or even, indeed, what sort of ritual he might have performed. Only the desire to find self labeling Orphics in the Classical period can motivate such a reading of this piece of evidence, a reading that rejects all the parallel evidence for the use of the term'.

[37] Trzcionkowski 2013, Trzcionkowski 2017.

[38] Polished bone tablets are characteristic features of Olbian epigraphic culture. They differ in shape and size. Next to the inscribed tablets the excavators found several blank ones, evidently prepared to be used as material for scribes. For a new edition of Olbian graffiti, see A.S. Rusjaeva, 2010.

lated from official religious life of the city. The deposit of the entire set of tablets in the same hole suggests a close relationship between them and encourages a syntactic reading, rather than a simple paradigmatic one.

Any attempt at interpretation is difficult until the function of these tablets has been established. In the *editio princeps* Rusjaeva commented that 'an explanation of meaning of the tablets is difficult because of the scarce evidence of the cult of Dionysus in Olbia. We can only guess that the tablets were peculiar objects of a symbolic-ritual character used by members of Orphic *thiasos*, which most probably existed in Olbia. The smoothed surface and erased letters imply some practical usage'[39]. In 1982 Martin West suggested that 'the little bone tablets scattered about the town seem to be connected with this (i.e. Bacchic) cult. We may guess that they were membership tokens – bone chips symbolizing participation in common sacrifices'[40]. I am not convinced by this idea, as I would expect such tokens to be more homogeneous. Usually bone tablets are juxtaposed with the 'golden leaves', though this analogy is misleading. The functions of the two kinds of objects differ significantly: the golden leaves were ritual objects used in the funerary context as passports, or *symbola* allowing entrance to the privileged place in Hades, whereas the bone tablets constituted a set of *semiophores* that could be arranged in several syntactic orders. In a review of West's book *The Orphic Poems*, Giovanni Casadio suggests that the tablets may be a sort of 'rudimentary breviary', similar to the Thracian *sanides* (tablets) known from Euripides' *Alcestis*[41]. Finally Jurij Vinogradov proposed a more concrete vision, in which a priest celebrating a ritual takes the plaques out of a *kistê* or *kalathos*, one after another, shows them to the *mystai*, and expounds their symbolism[42]. I am not sure whether Vinogradov's vision is correct, but the tablets' diversity suggests that they should not be read as tokens that can be replaced one by another, but as parts of a sequence. And so we see that *Olbie* polis was created over the course of a long evolution, which shaped a complex cultural system that was the immediate context for the fifth-century religious group that called themselves the *Orphikoi*. They were not the only religious association active in Olbia in the archaic and classical periods. If we do not project onto Olbia our imagined notions of a marginal Orphic sect isolated from the religious life of their fellow citizens, which inherently excludes them from local contexts, then we should research the mytho-ritualistic system of

[39] Rusjaeva 1978.
[40] West 1982.
[41] Casadio 1987.
[42] Vinogradov 1991.

Olbia, within which the *Orphikoi* functioned. This dynamic context is where they probably created the Dionysian *thiasos*, becoming a proposal for complementing traditional forms of communication with supernatural beings. The *semiophores* they produced were laid in a hole on the grounds of Olbia's central *temenos*, and their outer form does not depart from other ritual objects found in the city territory.

Let us proceed to our next text: Herodotus, who mentions the word *orphikoi* or *orphika*, depending of the interpretation of the *passus*. The word's interpretation as either an adjective or a noun rests upon the results of a philological analysis. In book 2, Herodotus looks at Egypt and recounts the customs of the oldest (if we omit the Phrygians, adds the historian) human culture. He juxtaposes them with customs of various parts of Hellas; some of these, he says, had been borrowed from the Egyptians, while others simply displayed some similarities. In the midst of these *varia ethnographica*, we find a note particularly interesting for our topic[43]:

> They wear linen tunics with fringes hanging about the legs, called *calasiris*, and loose white woolen mantles over these. But nothing woolen is brought into temples, or buried with them: that is impious. They agree in this with practices called Orphic and Bacchic, but in fact Egyptian and Pythagorean: for it is impious, too, for one partaking of these rites to be buried in woolen wrappings. There is a sacred legend about this (transl. A.D. Godley).

This curious chapter continues to be invoked in the discussion on orphism since the beginning of the 19th century[44]. It is crucial not only from the point of view of historical studies of religion, but also from the philological perspective, as it poses a true challenge for those who specialise in textual criticism. The manuscript tradition of Herodotus consists of two families of manuscripts, conventionally referred to as "Roman" and "Florentine". The surviving manuscripts of the Roman family (mss. DRSV, *stirps Romana*) have transmitted an elongated version of the text:

> ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι
> These [rules or customs] agree with those that are called Orphic or Bacchic, but they are in fact Egyptian and Pythagorean.

[43] Hdt II 81 = *OF* 650 T.

[44] A bibliography of the most important voices in this discussion has been arranged by LINFORTH, 1941, 39-40, fn. 48, and there is also a bibliography compiled by Bernabé up to 2002 in a commentary on the OF 650 T passage, see BERNABÉ 2005, 219.

The Florentine family (mss. ABC, *stirps Florentina*), on the other hand, offers the following:

> ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι
> In this, [the Egyptians] agree with those that are called Orphics and the Pythagoreans.

The two transmissions differ not only in length, but also in the form of the verb ὁμολογέω – "I agree with someone or something". In the Roman family of manuscripts, the verb is singular (ὁμολογέει), thus, assuming an impersonal subject: "rules, customs"; in the Florentine version, the verb is plural (ὁμολογέουσι), which implies a personal subject: "the Egyptians".

If we interpret the adjectives of the elongated version (*stirps Romana*): Ορφικοῖσι, Βακχικοῖσι, Αἰγυπτίοισι, Πυθαγορείοισι, to be masculine and referring to groups of people: "the Orphics (*orphikoi*)", Bacchics (*bakchoi*)", "Egyptians", "Pythagoreans", we will be left with a rather absurd result: "In this, [the Egyptians] agree with those that are called Orphics or Bacchics, who are in fact Egyptians and Pythagoreans". Therefore, if we were to continue with this *lectio*, the nouns ought to be interpreted as neuter, thus, implying the juxtaposition of the Orphico-Bacchic (*orphika*, *bakchika*) rules or customs and their Egyptian (Aigyptia) and Pythagorean (*Pythagoreia*) counterparts. The modern editors, however, who follow the elongated (Roman) *lectio*[45], tend to replace the singular (ὁμολογέει), transmitted by the manuscripts[46], with the plural (ὁμολογέουσι) borrowed from the Florentine family[47]. Yet, this contamination of the manuscripts does not render the text any clearer; hence, when following the *stirps Romana*, it is more effective to continue with the singular attested by the manuscript (which makes Orphic rules, customs, traditions, etc. the subject of the sentence).

Nonetheless, recently, Benedetto Bravo argued that the lection which is generally preferred by the editors should be dismissed as absurd. As much as the statement that "these customs (practices or rules) agree with those that are called Orphic and Bacchic, but are

[45] In favor of the longer version advocate editors, among others: Rosén, Stern, Hude, Legrand, Wilson, and commentators such as Alan Lloyd. Cf. KRÜGER 1934, 13-14, BOYANCÉ 1937, 94, note 1; DODDS 2002 1951; BURKERT 1972, 127 ff.; WEST 1983, 8, note 10; BERNABÉ 1992, 93 ff.

[46] The subject of the singular form is "(Egyptian) things = customs, rules of conduct", so if Herodotus wrote like this, it means that he was comparing institutions or customs.

[47] The contamination is unnecessary, however, since the singular, as Bravo has shown, fits the context well and could equally have been used by Herodotus himself, provided that the subject is "customs, mores," and therefore a neuter noun, BRAVO 2007, 89.

in fact Egyptian" corresponds to Herodotus' imagined reality, the final "and Pythagorean" annihilates this logic. The phrase "they are in fact Egyptian and Pythagorean" suggests, says Bravo, a relation of quasi-equivalence or quasi-synonymity between that which is Egyptian and that which is Pythagorean; an analogous relation occurs between that which is Orphic and that which is Bacchic[48]. Herodotus might have claimed that the Orphic-Bacchic customs originate from Egypt, but he could not state they had stemmed from both Egyptian and Pythagorean customs. Having rejected the existing interpretations, Bravo proposes his own solution. Following his method of identifying and eliminating interpolation in Herodotus and Thucydides[49], he cleared the *stirps Romana* from the illogical "and Pythagorean", which he identified as an interpolation. As a result, he received what follows:

> ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐουσι δὲ Αἰγυπτίοισι
> These [customs, rules] agree with those that are called Orphics or Bacchics, but are in fact Egyptian.

Other than the internal arguments stemming from the sentence's own logic, there is one more argument in favour of retaining the original singular form of the verb – and, consequently, agreeing that it is things (customs, rules) and not persons (Egyptians) that constitute the subject: a passage of Plutarch's *Life of Caesar*, which, according to Bravo, was modelled on Herodotus[50].

It is true, however, that the *stirps Romana* expresses the thought rather clumsily[51]. In these circumstances, we are faced with a peculiar methodological problem. If we refuse to grant Herodotus the human trait of occasionally expressing himself with some imprecision, we will be forced to cleanse the text in its entirety from all passages that appear slightly clumsy. This would rapidly send us down the vicious circle: if we conclude that Herodotus never wrote an inept or incoherent sentence, we will find ourselves scouting his work for such instances in order to, then, delete them as interpolations. As a result, we would indeed be left with a text corresponding to our vision of the historian's talent and intelligence, in other words: free from illogical and ill-formulated sentences. And yet, philologists such as Martin West, whose expectations towards Herodotus are slightly more tempered, understand the passage as follows: people (the audience/readers) be-

[48] Bravo 2007, 90.
[49] Bravo 2001a, s. 530-532, Bravo 2011.
[50] Plu. *Ceas*. 9,6.
[51] Bravo 2007, 90.

lieve that the rules of utilising woollen fabrics had been established by Orpheus for those who followed his teachings; Herodotus, however, points to Pythagoras as the one who introduced them to Greece and to Egypt as the place they originated from[52]. Naturally, there were other, clearer ways to express this thought, but we cannot really reprove it as scandalously unintelligible. Before, however, we take a final stand, let us ponder for a while another possibility: that the version that most faithfully reflects Herodotus' autograph is offered by the *stirps Florentina*, the older of the two manuscript groups, and that the fragment "or Bacchic, but they are in fact Egyptian" is a later interpolation[53].

The shorter of the two variants meets the criteria of grammatical, logical, and stylistic coherence, which one would expect from Herodotus. The statement that "in this, [the Egyptians] agree with those that are called Orphics and the Pythagoreans" aligns with Herodotus' comparative methodology, in which he tends to use the verb ὁμολογέω to compare nations or groups of people, and not customs or institutions. Why, then, is this version so widely rejected? In this case, the key problem is not the traditional *lectio*, but the difficulty in explaining a probable source of the interpolation[54].

In other words, an accidental omission of "or Bacchic, but they are in fact Egyptian" in the shorter edition of the text is deemed more probable than the introduction of an interpolation into the longer version[55]. The omission in the shorter version is easily explained by the *homoioteleuton* principle[56]. An additional argument has been posed, however, the viability of which depends on how we interpret the bone tablet of Olbia: that there is no record of *toisi orphikoisi* in the Classical period as the masculine gender referring to a group of people, but only as the neuter (*ta orphika*) describing Orphic rituals and writings[57]. Now, however, we know that at least in one location – in Olbia – the word *orphikoi* (as the masculine) might have referred to a group of people who followed the same cult.

---

[52] West 1983, 8.

[53] *Stirps Fiorentina* and consequent interpolation have been advocated by Wilamowitz 1932, 189; Rathmann 1933, 52 ff.; Linforth 1941, 38 ff.; Long 1948, 24 ff.

[54] Bravo rejects *stirps Florentina* with a brief justification (Bravo 2007, 90): "A me sembra impossibile. Se si accetta questa lezione come autentica, è difficile capire come mai un interpolatore abbia avuto l'idea di inserire, tra τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι e καὶ Πυθαγορέοισι, le parole καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι. Un'interpolazione siffatta è del tutto inverosimile".

[55] See Dodds 1951, 129, note 80.

[56] Dodds 1951, 129, note 80; Bravo 2007, 90.

[57] Wilamowitz 1932, 199.

Another problematic phrase is τούτων τών ὀργίων from the consecutive sentence: "(...) for it is impious (*hosion*) for one partaking of these rites (*orgia*) to be buried in woollen wrappings". The phrase, according to many, corresponds neater with a preceding neuter (as in the longer version) than masculine (as in the shorter). This, however, cannot be conclusive either, as the accent here is placed on the "members of a community of a ritual character", who are bound by certain restrictions – which in this context can refer to both Orphics and Pythagoreans.

I believe we should consider once more the interpretation proposed by Ivan Linforth – even if we fundamentally disagree with his final conclusions on the supposed lack of any connections between the Orphic and Bacchic rites[58], The strongest argument in support of the shorter version comes, however, from Apuleius – an author living in the 2nd century CE, whose text, apart from Herodotus, is the only source in the Graeco-Roman antiquity to mention the prohibition on the woollen fabrics[59]. In his *Apologia*, the author counters the arguments of the prosecution which accused him of practising magic. At a certain point, he mentions a handkerchief deposited in the magazine of his house (which also served as a library), which has been spotted by a freedman testifying for the prosecution. Without giving away any details, Apuleius states he is using the linen handkerchief (*sudariolum*) to store keepsakes of the holy rites, by which he invokes the audience's own experience: the participants in the mysteries of Dionysus, now present in the courtroom, "know what they keep hidden at home, safe from all profane touch, the object of their silent veneration". He adds, then:

> Can anyone, who has the least remembrance of the nature of religious rites (*memoria religionis*), be surprised that one who has been initiated into so many holy mysteries should preserve at home certain talismans (*crepundia*)[60] associated with these ceremonies, and should wrap them in

[58] Writing from a position of extreme hypercriticism and skepticism, Linforth did not consider the gold leaves (consistent with views expressed a decade earlier by Wilamowitz) when discussing the pre-300 testimony. Nor, of course, could he have known that discoveries in the 1970s and later would conclusively confirm their bacchic nature.

[59] PLEY 1911.

[60] See HUNINK 1997, 151. On *crepundia* in the sense of "amulets, religious emblems" see MERKELBACH 1995, 170. In Plautus' comedy this word means various kinds of objects belonging to infants that serve as signs in scenes of recognition: small ornaments or toys, see KASTNER 1995. McCreight thinks that Apuleius deliberately uses this word to evoke innocent associations in the imagination of his listeners, see MCCREIGHT (1990, 58, further bibliography there). Walter Burkert sees in *crepundia* an allusion to Dionysus' toys (BURKERT 1987).

> a linen cloth, the purest (*mundissima*)[61] of coverings for holy things? For wool, produced by the most stolid of creatures and stripped from the sheep's back, the followers of Orpheus and Pythagoras are for that very reason forbidden to wear as being unholy and unclean (*uestitus profanus*). But flax, the purest of all growths and among the best of all the fruits of the earth, is used by the holy priests of Egypt, not only for clothing and raiment, but as a veil for sacred things[62].

Without delving any deeper into Apuleius' symbolic explication of the custom, we ought to note with a fair amount of certainty that he must have consciously invoked Herodotus here[63]. Alluding to the ritual purity of linen, he stresses his piety as well as his veneration for ritual objects and keepsakes of mystery cults. We cannot know which cults exactly would be evoked by those souvenirs, deposited underneath a piece of linen on the table in his library. Apuleius himself admits he was initiated into many sacred rites while in Greece, during which he received keepsakes and figurines from the priests[64]. One of these cults was that of Asclepius, which Apuleius praised in one of his public speeches – it was later published, and its copy has been brought to the courtroom by a member of the audience. Apuleius, determined not to reveal the secret, addresses the assembled: "Will anyone, who chances to remember it, repeat the beginning of that particular passage in my discourse? You hear, Maximus, how many voices supply the words"[65].

It is impossible to name the exact mystery cult and its corresponding ritual object – it does not, however, affect our argument. What is particularly important here is the intertextual reference to Herodotus, in which Apuleius mentions only Orpheus, Pythagoras, and the Egyptian priests, which suggests he read the text transmitted by the *stirps Florentina*. We cannot of course be certain whether he did not perchance use the longer version, which he would then abbreviate for the purpose of his speech; but it is more plausible that the phrase "or Bacchic, but they are in fact Egyptian" was absent from his copy.

---

[61] This is the first attestation of the word mundus in a metaphorical, spiritual sense that would later become common among Christian authors, see HUNINK 1997, 151.

[62] Apul. *Apol.* 56.

[63] LINFORTH 1941, 47: "An editor of Herodotus would have to choose what he would print in his text. But for the present purpose the words which appear in the longer version of the Roman family fall under such heavy suspicion that they cannot be admitted as evidence from Herodotus, and no inference concerning his ideas about Orphics can be safely drawn except from the shorter version". Elegancja tego rozumowania jest warta zapamiętania.

[64] Apul. *Apol.* 55: *Sacrorum pleraque initia in Graecia participaui. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conseruo.*

[65] Apul. *Apol.* 55.

From what we have said so far, we may conclude that the lection preferred by the majority of contemporary editors is, in fact, the least logical. The text transmitted by the Roman manuscript family causes doubts as well, if we assume Herodotus was a diligent writer, who strove towards clarity. This leaves us with two final competitors. If we choose to follow the *strips Florentina*, we must explain the logic behind the interpolation; if we accept Bravo's suggestion, we must assume the interference of an interpolator, who, disregarding the meaning of the sentence, added the words: "and Pythagorean". I will attempt to test the probability of each of these hypotheses by posing two new questions: which version is more accurate given the context of the entire passage? Which corresponds better to the cultural context of the 5th century BCE?

As we read the sentence in its proper context, we receive two propositions:

1) *Stirps Florentina*

They do not, however, bring woollen garments to the temple and are not buried in them: it is forbidden (*hosion*). In this, they (the Egyptians) agree with those who are called Orphics and with the Pythagoreans. It is not allowed (*hosion*) for the participants of those *orgia* to be buried in woollen clothes. These matters are discussed by the holy scripture (*hieros logos*).

2) Benedetto Bravo

They do not, however, bring woollen garments to the temple and are not buried in them: it is forbidden (*hosion*). These (rules) agree with those that are known as Orphic and Bacchic, but are, in fact, Egyptian. It is not allowed (*hosion*) for the participants of those orgia to be buried in woollen clothes. These matters are discussed by the holy scripture (*hieros logos*).

Let us begin with outlining certain doubts regarding the conclusion of the discussed passage. In this case, the differences between manuscripts are irrelevant to the meaning; it is the interpretation that poses a particular challenge. The first sentence is a reference to the aforementioned bans on entering the Egyptian temples while wearing woollen coats and burying the dead in them. Assuming that Herodotus expressed his thought with precision, a similar ban in Greece extends to the burial practice only; moreover, it is only imposed on the initiates in certain *orgia*. In 1933, Arthur Nock argued that the term *orgia* could not be associated with the Pythagoreans, but indeed agreed with the descriptions of the Orphic and Bacchic customs[66]. If we accept his argument, it would constitute a strong support *avant la*

[66] Nock 1933, 277.

lettre for Bravo's hypothesis. A "participant in these *orgia* (τούτων τῶν ὀργίων)" does not necessarily imply an initiate who partook in mystery cults, as often suggested[67]. As early as in 1941, Ivan Linforth observed that this argument was from decisive and offered three counterarguments: "(1) the *orgia* need not be *orgia* of both Orphics and Pythagoreans; (2) if we can attribute *orgia* to Orphics on the basis of this text, even though there is no other allusion to Orphic *orgia* in classical times, so we can also attribute them to Pythagoreans; (3) there is after all no objection to attributing *orgia* to Pythagoreans, since the word may mean anything done in the name of religion and need not imply that the things done are either orgiastic or secret: what other more suitable word could Herodotus have found for the things done by the Orphics and the things done by the Pythagoreans in the name of religion?"[68].

I believe the first counterargument is redundant: nothing suggests that the author intended to limit his understanding of *orgia* to only one of the juxtaposed cults; on the contrary, most likely, he refers to both Orphic and Pythagorean rites. The second argument is incorrect, as in the Classical period, the term *orgia* was not only regularly employed to label Bacchic rites, but was also invoked on one of the golden leafs. What retains its strength, however, is the third argument: the term *orgia* is broad enough to accommodate also the rites of the Pythagorean communities[69].

The Florentin version of the sentence corresponds with the discussions that took place in Athens towards the end of the 5th century. We know that Ion of Chios attributed some Orphic poems to the Pythagoreans[70], which was later repeated by Epigenes. Hence, the Athenian intellectual circles were quite familiar with the question of the relation between the Orphic and Pythagorean ideas. Perhaps this is what Herodotus alluded to as he described the Greeks adapting the concept of the soul's immortality and metempsychosis[71]. Moreover, if we grant authenticity to the sentence which affirms that the Greek customs "which are Egyptian" correspond to customs which, given the context, clearly have Egyptian roots, we will commit – from the logical angle – a coarse redundancy.

---

[67] Cf. "a chi partecipa di questi culti misterici" (transl. A. Fraschetti); "for anyone initiated into these rites" (Riedweg 2005, 55). Bardziej neutralnie wyrażenie to przekłada Schudenboom: "for a member of these rites" (Schudenboom 2009, 138).

[68] Linforth 1941, 45-46.

[69] Cf. Arist. Eth. Eud. 1241b, where orgia are listed alongside phratria and voluntary associations as an example of communities (koinonia) existing alongside the polis.

[70] D.L. 8,8 = Ion 36 B 2 D.-K. On Ion from Chios, Pythagoreans and Orphics, see Riedweg 2002, 52–53.

[71] Hdt II 123.

If we agree, then, that what Herodotus wrote was transmitted by the Florentine manuscript family, we need to explain the motifs of the interpolator who chose to introduce "or Bacchic, but they are in fact Egyptian" in the midst of the sentence in order to elaborate on the word *orphikoi*. If we presume, however, that the interpolation had its source in a *scholion* referring to the term "Orphics", the interpolator's motivation will be easier to trace. He must have been well aware of the discussion around the Egyptian origins of Orpheus' teachings; perhaps he was also familiar with the tale of the poet's journey to the Nile; he must have been also convinced that the cult of Dionysus (or some aspects thereof) originated from Egypt. We know similar disputes took place in the Hellenistic period, as we trace their echoes in Diodorus and later authors[72]. It appears Herodotus was the first known Greek writer to note the similarities between the cults of Osiris and Dionysus, as well as between the Egyptian and Orphic customs. He discusses the Egyptian roots of the cult of Dionysus in book 2, attributing its introduction to Greece to Melampus – "the one who taught the Greeks the name of Dionysus and the way of sacrificing to him (τὴν θυσίην) and the phallic procession (2, 49)". Herodotus describes this Egyptian sacrificial rite in the preceding chapter: it involved sacrificing and consuming a piglet during the full moon. Herodotus remains faithful to his comparative methodology: he draws conclusions based on similarities between rituals (here, in particular, the phallic procession and piglet sacrifice) and assumes they cannot be accidental and the Egyptian cult is older than its Greek counterpart[73]. In the subsequent passages, he elaborates that Melampus introduced the phallic procession (*phallophoria*) while also modifying several details, and that he learned about the Egyptian cult of Dionysus not in Egypt, but from Cadmus and the Phoenicians, who arrived in Boeotia[74]. Melampus' inaccuracies were later corrected by certain wisemen (*sophistai*): could Herodotus have in mind Orpheus and his followers? As we know, the 5th century BC saw the disputes on the Egyptian origins of the concept of metempsychosis as well as the ritual prohibitions imposed on the Orphics and Pythagoreans. Could the statement that "the teachers who came after him made a fuller revelation" point to a belief that the true nature of the cult of Dionysus (i.e. its Bacchic character) was discovered by Orpheus – a wiseman who lived after Melampus? If Herodot indeed alluded to Orpheus, it would affirm that the histo-

[72] Bernabé (2002e).
[73] Cf. Lloyd 1989, xxvi-xxvii.
[74] Elsewhere (Hdt II 43) Herodotus argues that the Greeks learned about Dionysus later than they did about the other gods and therefore trace his "lineage and descent" back to the time when the first news reached them, that is, to the time of Cadmus.

rian associated the cult of Dionysus with the Orphics, but consciously refrained from highlighting their relations. We know these existed and were indeed strong from other sources, therefore, our goal is not to determine their plausibility; what interests us is the association that occured in the mind of Herodotus, who "speaks Orpheus, but thinks Dionysus". Having to choose between the stirps Florentina and Bravo's emendation, I hesitantly would prefer the former. Therefore the only attested occurrence of the term orphikoi as members of a religious group is to be found on the Olbian bone tablet, if we agree to read an iota in the corner of the semiophore, and in Herodotus, if we agree to accept stirps Florentina as the original text.

As a reference to the authors of poems published under the name of Orpheus, the word *orphikoi* most likely appeared for the first time in the writings of Apollodorus of Athens, an erudite born circa 190 BCE, student of Eratosthenes, heir and contributor to the Library of Alexandria. Although his work *On the Gods* did not survive, we can reconstruct its content based on the work of Philodemus of Gadara (c. 110-c. 30 BCE)[75], an epicurean and the author of *Peri eusebeias* (*On Piety*)[76]. The passage containing *orphikoi* is indeed characteristic: Apollodorus – and, consequently, Philodemus – discusses the triple birth of Dionysus: from Semele, from Zeus' thigh, and after the dismemberment by the Titans, when the god's body was reassembled by Rhea. The tale of the triple birth, adds Philodemus, is attested by Euphorion in *Mopsopea* and by the *orphikoi*, who emphasise it particularly[77]. Another mention of the *orphikoi* as the authors of the Orphic scriptures is to be found in a series of parallel texts containing a catalogue of the dead resurrected by Asclepius. It also originated, in all likelihood, in the circle of the Library of Alexandria and appears to lead us back to Apollodorus of Athens[78].

[75] On Philodemus, see JANKO 2000, 4-10.

[76] That Philodemos, whose extensive fragments of the treatise Peri eusebeias (On Piety) are preserved on carbonised papyri from Herculaneum, made use of Apollodoros of Athens, is not in doubt, for this is stated by the Epicurean himself, see P.Herc. 1428 fr. 5 = FGrHist 244 F 103; it can even be described as a critical epitome of Peri theōn, see HENRICHS (1975a); the paper includes a diagram of the relationship between Apollodorus, Philodemos, Cicero and the anonymous treatises linking these authors (p. 7); OBBINK (2004, 199-201, 203); OBBINK (2011, 289-290), HENRICHS (2011), OBBINK (2012, 352), cf. OBBINK (1996, 17, note 2), where Apollodoros' connection with the Stoics, the main object of Philodemos' polemics, is highlighted. Apollodorus was a disciple of Diogenes of Babylon, who is at the end of a line of Stoic theologians: Zenon, Chrysippus, Penaeus. On Epicurus, the Stoics and religion see OBBINK (1996, 1-23).

[77] Philodem. *Piet*. N 247 III (HV² II 44, lines 11–13) = OF 59 (I) = OF 36 Kern. Na temat tego fragmentu zob. HENRICHS (1975a, s. 34-38; 2011).

[78] Apollod. *FGrHist* 244 F 139.

The catalogue is featured in five different sources, each time in a slightly altered variation[79]. The sources are: Philodemus' *On Piety*[80], Pseudo-Apollodorus' *Library*[81], *scholion* to Euripides' *Alkestis*[82], *scholion* to Pindar's *Pythian 3*[83], and Sextus Empiricus' *Against the Grammarians*[84]. Among these, three (Pseudo-Apollodorus and the two *scholia*) mention *orphikoi* who claimed that Asclepius had brought Hymenaeus back to life. The fact that Philodemus of Gadara did not include them in his list – the oldest and most complete one we have – does not imply that they were absent from the original text the Epicurean had before his eyes. The philosopher was not, after all, a mythograph, but nonetheless used, as already mentioned, very recent then and well received mythographical work, i.e. the treaty *On the Gods* by Apollodorus of Athens. The context is decisive: *orphikoi* are counted among a number of authors who offered different versions of the myth. On Philodemus' list, we find: Acusilaus, Andron, Euripides, Kinesas, Hesiod, *Naupactica*, Panyassis, Paesandrus, Pherecydes, Stesichorus, Telestes. From this extensive catalogue, Pseudo-Apollodorus borrowed *Naupactica*, Panyassis, and Stesichorus, while adding *orphikoi* and Amelesagoras. Both of these are included also in the *scholion* to Euripides, which, other than that, largely corresponds to Philodemus' list, although with abbreviations. One position is added here, though: Phylarchus. The shortest list is offered by the *scholion* to Pindar; selective as it is, it combines positions from other catalogues: Stesichorus (which appears in all lists), *orphikoi* (also included in Pseudo-Apollodorus and the *scholion* to Euripides), Pherecydes (also in the *scholion* to Euripides and Philodemus), and Phylarchus (also in the *scholion* to Euripides and Sextus Empiricus). All these threads entwined around the *orphikoi* udoubtedly lead, therefore, to one source: Apollodorus of Athens. What it implies is that his circle had departed from the belief in the historicity of Orpheus as the author of the Orphic poems and, as a result, replaced him with a collective term *orphikoi*. Let us bear in mind that already Aristotle doubted Orpheus' historicity, and the solidification of the term among the Alexandrian philologists should be attributed to his influence. It is likely, then, that also before Apol-

[79] Cameron 2004, 101.

[80] Philodem. *Piet.*, N 1609 V + N 247 IV^b (HV^2 131 s. 52 + HV^2 II 45 p. 17 G.), edition: Henrichs 1975a, 8-9, dyskusja tamże, s. 7-12.

[81] Apollod. *Bibl.* III 10, 3 = OF 365 (II). Since Heyne's edition, it is almost universally accepted that this is the marginalium of (Pseudo-)Apollodorus, which was incorporated into the text of the Bibliotheca. Personally, I favor the opinion of those scholars who claim that the text is an integral part of this anonymous work, zob. Scarpi (1996, s. 580-581); Cameron (2004, s. 99-104).

[82] *Sch. E. Alc.* 1 = OF 365 F (I).

[83] *Sch. Pi. P.* 3, 96.

[84] S. E., *Adv. gramm.* 260.

lodorus, in the Hellenistic Period, the term was commonly used to describe the group of self-appointed authors of Orphic literature; nonetheless, we will not reach a more secure ground until we begin to assemble the scattered traces of *Peri theōn*, authored by the great erudite.

The second meaning of the word *orphikoi* – referring to those who perform Orphic rites – stems from reasoning rather than a direct experience. It appeared in a late work that did not survive, hence, known only thanks to a summary: the commentary to Aratus, authored by Achilles Tatius, a scholar active in the 3rd century CE. The text mentions twice the Orphic belief that the cosmos is shaped like an egg. The word first occurs in the phrase: οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσι, "the *orphikoi* say"; then, it returns in: "the shape of cosmos (...) is egg-shaped – this opinion is held by those who perform the Orphic mysteries (οἱ τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια τελοῦντες)"[85]. Most probably, the two occurrences refer to the same group of people, although it is impossible to exclude that the first might have been used in the sense we observe in Apollodorus of Athens (in this case, the verb would translate as "they write"); in the second occurence, however, the accent is placed on the contemporary practice which utilises the texts authored by *orphikoi*.

The contexts of the *orphikoi* in extant sources that we have discussed demonstrate the importance of going beyond an examination of the linguistic meaning of a word that we intend to include in a lexicon of religious terminology. The data from Olbia must be placed within the culture of the polis because the bone tablets, which in all likelihood were inscribed by someone who identified himself as an orphic, fit into the larger context of the city's epigraphic culture, the functioning of the temple of Apollon Delphinios, and the religious life of the polis. Herodotus' testimony remains ambiguous, although it cannot be ruled out that when writing about the funerary customs of the Egyptians he is referring to the *orphikoi* as a group comparable to the Pythagoreans. Finally, the citation of Achilles Statios as the oldest certain attestation of the *orphikoi* in literary sources should be abandoned forever. The word was certainly in circulation in the second century BCE in the Alexandrian Library milieu and emphasized the pseudepigraphic nature of the poems attributed to Orpheus.

[85] *OF* 114 (V) = Achill. 17,11 Di Maria, σχῆμα δὲ κόσμου (...) ὠιοειδές, ἧς δόξης ἔχονται οἱ τὰ Ορφικὰ μυστήρια τελοῦντες.

Bibliography

Segal, von Stuckrad 2016 = R. Segal, K. von Stuckrad, *Introduction*, in *Vocabulary for the Study of Religion*, General Editors Robert A. Segal, Kocku Von Stuckrad. Consulted online on 13 March 2022 http://dx-1doi-1org-1yhbo8nbg042b.hps.bj.uj.edu.pl/10.1163/9789004249707_vsr_SIM_000793 First published online: 2016.

Barton, Boyarin 2016 = C.A. Barton, D. Boyarin, *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York, Fordham University Press, 2016.

Belayche 2003 = N. Belayche, *En quête de marquers des communautés "religieuses" gréco-romaines*, in Beleyche, Mimouni (eds.) 2003, 9-20.

Belayche, Mimouni 2003 = N. Belayche, S.C. Mimouni (eds.), *Les Communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de definition*, Turnhout, Brepols Publishers, 2003.

Benveniste 1969 = É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, 1969.

Bernabé 2005 = A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. Fasc. 2. Monachii et Lipsiae, 2005.

Borgeaud 1991 = P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, Geneva, 1991.

Boyancé 1937 = P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, 1937.

Bravo 2007 = B. Bravo, *Testi iniziatici da Olbia Pontica (VI e V sec. a.C.) e osservazioni su orfismo e religione civica*, «Palamedes» 2, 2007, 55-92.

Bravo 2000 = B. Bravo, *Pseudo-Herodotus and Pseudo-Thucydides on Scythia, Thrace and the Regions "Beyond"*, *ASNS*, seria IV, t. V,1, 2000, 21-112.

Bravo 2001 = B. Bravo, Krytyka tekstu, [w:] E. Wipszycka (red.), *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, Warszawa, 2001, 512-541.

Bremmer 1998 = J. N.Bremmer, *"Religion", "Ritual" and the Opposition "Sacred vs. Profane"*, in Graf 1998, 9-32.

Burkchardt 1898 = J. Burkchardt, *Griechische kulturgeschichte*, Vol. 2, Basel, 1898.

Burkert 1987 = W. Burkert, *Ancient Mysteries Cults*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987.

Burkert 1972 = W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, przeł. E.L. Milnar, Cambridge Mass., 1972.

Burkert 1977 = W. Burkert, *Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation*, Berkeley, 1977.

Burkert 1982 = W. Burkert, *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, [w:] Meyers, Sanders 1982, 1-22, 183-189.

Burkert 1985 = W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, transl. by John Raffan, Oxford, Basil Blackwell 1985.

Cameron 2004 = A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

CASABONA 1966 = J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.
CASADIO 1987 = G. CASADIO, *Adversaria orphica. A proposito di un libro recente sull'orfismo*, «Orpheus» 8 (1987), 381-395.
COLESANTI, GIORDANO 2015 = G. COLESANTI, M. GIORDANO (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*, Berlin, De Gruyter, 2015.
DERDA, HILDER, KWAPISZ 2017 = T. DERDA, J. HILDER, J. KWAPISZ, *Fragments, Holes, and Wholes. Reconstructing and Ancient World in Theory and Practice*, Warszawa, 2017.
DETIENNE 2007 = M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 2007.
DIETERICH 1893 = A. DIETERICH, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der Neuentdeckten Petrusapokalypse*. Leipzig 1893.
DODD, FARAONE 2003 = D.B. DODD, CH.A. FARAONE (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London-New York, 2003.
DODDS 1951 = E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
DUBOIS 1996 = L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, 1996.
DUBUISSON 1998 = D. DUBUISSON, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles 1998.
EDMONDS 2004 = R.G. EDMONDS III, *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
EDMONDS 2013 = R.G. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
FERRARI 2015 = F. FERRARI, *Orphics at Olbia?*, in COLESANTI, GIORDANO 2015, 177-186.
GRAF 1998 = F. GRAF (ed.). *Ansichten griechischer Rituale, Festschrift Burkert*, (hrsg.) F. GRAF, Stuttgart-Leipzig, 1998.
GRAF 2003 = F. GRAF, *Initiation: A Concept with a Troubled History*, in DODD, FARAONE (eds.) 2003, 3-24.
GRAF 2003a = F. GRAF, *Orphism*, in *Oxoford Classical Dictionary*, 3rd ed, Oxford, Oxford University Press, 2003, 1079.
GRAF, JOHNSTON 2007 = F. GRAF, S.I. JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York, Routledge, 2007.
HARLAND 2014 = Ph.A. HARLAND, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary. II. North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Berlin-New York, De Gruyter, 2014.
HARRISON 1990 = P. HARRISON, *'Religion' and Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
HENRICHS 1975 = A. HENRICHS, *Philodems "De Pietate" als mythographische Quelle*, «CErc» 5, 1975, 5-38.
HENRICHS 2011 = A. HENRICHS, Albert, *Dionysos Dismembred and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59 I–II)*, in HERRERO DE JÁUREGUI, JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, LUJÁN MARTÍNEZ, HERNÁNDEZ, SANTAMARÍA ÁLVAREZ, TORALLAS TOVAR 2011, 61-68.
HERRERO DE JÁUREGUI, JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, LUJÁN MARTÍNEZ, HERNÁNDEZ, SANTAMARÍA ÁLVAREZ, TORALLAS TOVAR 2011 = M. HER-

RERO DE JÁUREGUI, A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, E.R. LUJÁN MARTÍNEZ, R.M. HERNÁNDEZ, M.A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, S. TORALLAS TOVAR (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, Berlin, 2011.

HOFMANN 1990 = H. HOFMANN (ed.), *Groningen Colloquium on the Novel*, vol. 3, Groningen, 1990.

HUGHES, MCCUTCHEON 2022 = A.W. HUGHES, R.T. MCCUTCHEON, *Religion in 50 Words. A Critical Vocabulary*, New York, Routledge, 2022.

HUGHES, MCCUTCHEON 2022a = A.W. HUGHES, R.T. MCCUTCHEON, *Religion in More 50 Words. Rediscriptive Vocabulary*, New York, Routledge, 2022.

HUNINK 1997 = V. HUNINK, *Apuleius of Madauros: Pro Se De Magia*, 2 Voll., Amsterdam, 1997.

JANKO 2000 = R. Janko, *Philodemus On Poetry*, Book One, Oxford, 2000.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2002 = A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Rituales Órficos*, Madrid, 2002.

JONES 2005 = A.R. JONES, *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud*, New York, 2005.

KASTNER 1995 = M.-O. KASTNER, *L'enfant et les jeux dans les documents d'époque romaine*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 1 (1995), 85-100.

KLOPPENBORG 2020 = J.S. KLOPPENBORG, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary. III. Ptolemaic and Early Roman Egypt*, Berlin-New York, De Gruyter, 2020.

KLOPPENBORG, ASCOUGH 2011 = J.S. KLOPPENBORG, R.S. ASCOUGH, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary. I. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011.

KLOPPENBORG, WILSON 1996 = J.S. KLOPPENBORG, S.G. WILSON (eds.), *Voluntary Associations in Graeco-Roman World*, London-New York, Routledge 1996.

KRÜGER 1934 = KRÜGER, *Quaestiones Orphicae*, Dissertatio, Halle.

KOUREMENOS, PARÁSSOGLOU, TSANTSANOGLOU 2006 = TH. KOUREMENOS, G. M. PARÁSSOGLOU, K. TSANTSANOGLOU, *The Derveni Papyrus: Edited with Introduction and Commentary*, Florence 2006.

LINCOLN 2003 = B. Lincoln, *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2003.

LINFORTH 1941 = I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, 1941.

LONG 1941 = H. LONG, *A study of the doctrine of Metempsychosis in Greece: From Pythagoras to Plato*, Dissertatio, Princeton 1941.

MAAS 1895 = E. MAAS, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristianischen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895.

MCCREIGHT 1990 = Th. D. MCCREIGHT, *Invective techniques in Apuleius' Apology*, in H. HOFMANN 1990, 35-62.

MERKELBACH 1995 = R. MERKELBACH, *Isis regina, Zeus Serapis, die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig, 1995.

MEYER, SANDERS 1982 = B.F. MEYER, E.P. SANDERS (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3: *Self Definition in the Graeco-Roman World*, Philadelphia, 1982.

MEYLAN 2017 = N. MEYLAN, *Mana: A History of a Western Category*, Leiden, Brill, 2017.

NILSSON 1935 = M.N. NILSSON, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, «HThR» 28, 1935, 181-230.
NOCK 1935 = A.D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Baltimore, 1935.
NONGBRI 1935 = B. NONGBRI, *Before Religion. A History of Modern Concept*, New Haven, 2013.
OBBINK 1994 = D. OBBINK, *A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' on Piety*, «CErc» 24, s. 111-135
OBBINK 1996 = D. OBBINK (ed.), *Philodemus, On Piety, Part 1. Critical Text with Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
OBBINK 1997 = D. OBBINK, *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, in LAKS, MOST, 1997, s. 39-54.
OBBINK 2004 = D. OBBINK, *Virgil's De pietate: From Ehoiae to Allegory in Vergil, Philodemus, and Ovid*, in D. ARMSTRONG, J. FISH, P.A. JOHNSTON, M.B. SKINNER (red.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin, 2004, 175-210.
OBBINK 2011 = D. OBBINK, *Dionysos in and out of the Papyri*, in SCHLESIER 2011, 281-295.
PEELS 2015 = S. PEELS, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden-Boston, Brill, 2015.
PIRENNE-DELFORGE 2020 = V. PIRENNE-DELFORGE, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, Collège de France-Les Belles Lettres, 2020.
PLEY 1911 = J. PLEY, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, Gießen, 1911.
RATHMANN 1933 = W. RATHMANN, *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae*, Halle, 1933.
RIEDWEG 2005 = Ch. RIEDWEG, *Pythagoras. His Life, teaching, and Influence*, Ithaca, 2005.
RUDHARDT 1958 = J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la penseée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1958.
RUSJAEVA 1978 = A.S. RUSJAEVA, *Orfizm i kul't Dionisa w Ol'vii*, «Vestnik Drevnej Istorii» 143.1, 1978, 87-103.
RUSJAEVA 1992 = A.S. RUSJAEVA, *Religija i kul'ty antičnoj Ol'bii*, Kiev, 1992.
RUSJAEVA 2010 = A.S. RUSJAEVA, Anna S., *Graffiti Ol'vii Pontijskoj*, «Simferopol» (MAIET. Supplementum 8).
SCHUDDENBOOM 2009 = F.L. SCHUDDENBOOM, *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden, 2009.
SMITH 2004 = J.Z. SMITH, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
STROUMSA 2010 = G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge Mass., 2010
TAYLOR 1998 = M.C. TAYLOR (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, editorial advisory board D.S. LOPEZ, JR, T. MASUZAWA, J. MILES, J.Z. SMITH, D. TRACY, E. WYSCHOGROD, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998.
TOYNBEE 1946 = A.J. TOYNBEE, *A Study of History. Abridgement of Volumes I-X*, Oxford, 1946.
TRZCIONKOWSKI 2013 = L. TRZCIONKOWSKI, *Bios – thanatos – bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa, Sub Lupa, 2013.

Trzcionkowski 2017 = L. Trzcionkowski, *Collecting the Dismembered Poet: The Interplay between the Whole and Fragments in the Reconstruction of Oprhism*, in Derda, Hilder, Kwapisz 2017, 251-272.
Vinogradov 1991 = J. G. Vinogradov, *Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia*, in P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, Geneva 1991, 77-86.
West 1982 = M.L. West, *The Orphics of Olbia*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 45 (1982), 17-29.
West 1983 = M.L. West, L. Martin, *The Orphic Poems*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
Wilamowitz-Moellendorff 1932 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, v. 2, Berlin, 1932.
Zhmud 2020 = L. Zhmud, *Orphics and Pythagoreans: Craft vs. Sect*? in *La tomba del Tuffatore: rito, arte e poesia a Paestum e nel Mediterraneo d'epoca tardo-arcaica*, acura di A. Meriani, G. Zuchtriegel, Pisa, ETS, 2020.

Abstract: *The paper re-examines the meaning of the term* orphikoi *in extant ancient sources in the chronological order. The interpretation of two oldest instances, the Olbian bone tablet and Herodotus' passage, depend on epigraphical and philological interpretations. After detailed analysis of both evidence, we can admit only plausible, but not certain, results. (1) It is highly probable that in Olbia there existed a cultic association or group that used the term orphikoi as a self-definition label. (2) The reading* orphikoi*, associated with Pythagoreans, is the most plausible solution for the text of Herodotus. (3) In the Hellenistic period the term* orphikoi *meant authors of pseudoepigraphical poems attributed to Orpheus, and as such it underlined the forged character of these texts.*.

Keywords: Orphism, Herodotus, Apollodorus of Athens, Olbia.

Lech Trzcionkowski
Jagiellonian University
Kraków

Krzysztof Bielawski

Sacrificial Landscapes in Culture(s)

Where to start speaking about the phenomenon of the sacrifice?

We all represent so-called Western culture, based on the great three Greek-Roman-Jewish fundaments, where the presence of sacrificial rituals is pretty obvious even to laics, and – of course – we'll come back to these three cultural landscapes in a moment.

But I would like to start much farther back, both in chronology and topography. Beijing, as a city, a capital and a central point of the world in the understanding of Chinese people – ancient and modern – has had a precise structure ordering the external and internal space of this culture. It is based on the shape of a cross with its crux in the Forbidden City, and the four arms fixed at the four altars: those of heaven, of the earth, of the sun, and of the moon. The most important of these is the altar of heaven. In the Forbidden City there are several places connected to the sacrifice, including all the technicalities: housing for sacrificial animals, rooms for the servants and sacrificers, and special places for bathing, for killing, for cooking, and so on. At the altar of heaven the last sacrifice was performed at the end of the nineteenth century AD. One of the most important books of Confucius (a contemporary of Sophocles and Euripides) – *The Book of Rites* – includes two inseparable pictures: one gives prescriptions of the perfect human behavior based on the idea of "rite" understood as kindness, order and respect, while the other delivers massive commandments on the kinds of sacrifices and ways of performing them. This is a striking example, since the Chinese religion represents a natural religion with, in fact, no god. Nonetheless, it is sacrifice which shapes the main lines of this cul-

---

Over the last five years I have delivered dozens of lectures on sacrifice and published an extensive monograph on the subject, but today please allow me to digress and enrich my lecture with examples from less scholarly experiences, meetings and lectures.

I suppose we all can agree that in general, animal sacrifice IS an offering to gods; in most cases it is also a common meal and worship, which includes prayers and processions, but I am not going to speak about all these elements. I am not going to speak about not animal sacrifice. I am not going to speak about sacrificial meals or the complete ritual context of the sacrificial performance.

tural landscape. Chinese sources focus on the ritual, which seems to be perfectly obvious, because we find neither information on the origin, sense and aim of the sacrifice, nor even a single question on these. That's the one landscape.

The other would be India – ancient and modern, contemporary. Every year CNN brings us terrifying pictures of hundreds slaughtered animals – goats and bulls – in the Durga Puja celebrations during Navratri in the eastern states of India. The goddess is offered a sacrificial animal in the belief that it stimulates her violent revenge against the buffalo demon. Or in Nepal, where during the Gadhimai Festival about 250,000 animals are killed (data from 2009) in the presence of about 5 million devotees. The Gadhimai Festival was banned by the Nepalese government in 2015.

We've started with two cultures incomparably older than ours, ones which started performing sacrifice centuries or millennia before Greeks and Jews and have kept performing them up to modern times.

Looking across the ocean to the other side of the world, we find Aztecs and Incas performing human sacrifices for centuries. Quite a recent issue of the *National Geographic* (2019) reported on excavations in Peru where archaeologists discovered hundreds of children's bodies sacrificed in the 14th century protect the society against flooding. Another issue (December 2010) was devoted to the Aztec culture, with its massive human sacrifices, as confirmed by excavations. I consciously focus on the popular reports, publications, and personal experience, because I am heading to a conclusion that sacrifice pervades the main structure of cultural essence and identity, much more so than we are ready to admit at the first glance (the other exemplar would be Mel Gibson's 2006 film *Apocalypto*, with terrifying scenes of human sacrifice performed by Maya Indians).

In the Polish parliament, as well as in the Polish Constitutional Tribunal and on the streets, just four years ago we could observe lively discussion on the subject of so-called ritual killing by Jewish and Muslim communities, demonstrating how the problem of animal sacrifice plays an important role in the contemporary political debates of Western, European countries. Governments must face the ecological problems surrounding the mass production of meat on the one hand, and the religious aspects of killing on the other. This is not with regard to antiquity: it is today. It is another sacrificial landscape of culture.

Language

An impressive example of this sacrificial landscape in the culture is also found in the language. In the modern language(s).

There is no more animal killing, but sacrifice still continues to shape important structures of modern societies and personalities; it is an immanent element of our perception and our contribution to the understanding of the world, even out of the religious context.

During a workshop of my research project on sacrifice a few years ago, Prof. Fred Naiden presented his analysis of one issue of *The New York Times*. On the front page he found good examples of the use of "sacrifice-victim" vocabulary. We have victims of accidents or battles, and the sacrifices of mothers, politicians, heroes and soldiers. In most of today's modern towns and cities we can visit monuments, statues and museums built in honor of patriotic sacrifices and victims. The sacrificial perspective – especially in the language of nationalistic, populistic politicians of today – seems to stand in the center. We all are witnesses to a massive recreation of the sacrificial landscape in propaganda, media and – problematically, in a sense – culture and even scholarship. Sacrifice creates meaning – even the most accidental and senseless death can be imbued with new meaning if we place it within the frame of sacrificial perspective and language.

In psychotherapy, most interpersonal relations follow the triangle of victim-torturer-savior.

Every day, faithful Roman Catholics participate in the sacrifice of Christ to learn how to sacrifice their own lives. This is the Eucharist. Christianity is a sacrificial religion *par excellence*.

Here we meet the idea of sacrifice of a god and a sacrifice which is an imitation of God's sacrifice. Such a pattern becomes much more pervasive and shaping than all others. It is interesting to observe that in some interpretations and traditions this is primarily Dionysos, who was sacrificed and whose followers were obliged to repeat and to imitate his sacrificial death. In both cases – Dionysos and Christ – there is an interesting combination of sacrifice, death and eating. This pattern also recalls the early, nineteenth-century interpretations of sacrifice by Hubert and Mauss[1], who were arguing that act of sacrifice stems from totemism, and that the eating of a sacrificial animal leads to obtaining the power of the gods, that a sacrifice is a sacralization of a human being.

We say that we sacrifice our time or efforts for others.

[1] Hubert, Mauss 1899.

What all this mean? The process of detachment of the meaning of words from their etymology and original meanings and function we call lexicalization. Today when we say "to sacrifice" we do not mean "to make something sacred (*sacrum-facere*)", we do not mean "to kill in a ritual way"; we instead mean to give, to willingly and disinterestedly offer something important, something that we value. When we say "victim" we do not mean "a ritually killed animal" but we mean somebody who suffers, and we do try to add a meaning, something significant, important to this suffering or death – we try to elevate them to another dimension, and in so doing help to tame death and pain.

Words

In Sanskrit we have *bali*, in origin meaning "tribute, offering or oblation" generically "vegetable oblations [... and] animal oblations". Just take a look on these words in the English translation: we use Latin terminology connected to a gesture of giving – "offero", "ob-lation", "tribuere". In Latin itself we have of course *sacrificium*, which comes from *sacrum facere* – "to make something sacred". In these two examples we have a combination of an act of giving and a transcendental perspective, one connected to the idea of sanctity. This second one is difficult because in our culture the idea of sanctity combines Greek and Jewish perspectives, and these are radically contradictory in the sense that in the Jewish religion we face a sharp distinction between the sacred and the profane, which is perfectly absent in Greece. Nonetheless, the transcending perspective is present, and when we say "to sacrifice" we recall this combination of an act of giving and something sublime and majestic, even in ordinary life.

In the Greek language we face another problem: there are many words for sacrifice because there are many kinds of sacrifice, but the most important is *thysia* (*thyein*), which primarily means "to make, to produce smoke", or "to smoke". To change something material into smoke, which symbolizes a sublimation, a substantial change of something material into "spiritual", invisible. This invokes one of the first scenes of the Hebrew Bible: the story of the two sons of Adam and Eve – Cain and Abel. It is good to observe that a sacrifice occurs in the first pages of the Bible. They both sacrifice on altars (the one vegetables, and the other animals). And the problem arises out of the smoke. Smoke going up means acceptance of the sacrifice, smoke going down is to the contrary: rejection. Sacrifice must be accepted: it needs a recipient; sacrifice is a means of communication: sacrifice is a

language. Fred Naiden's latest book on sacrifice has a significant title: *Smoke Signals for the Gods*[2].

There is another key term in the Greek language for sacrifice: *sphagia*, and it reveals another aspect of ritual. *Sphage* is a cut, a slaughtering. It is a technical word for designation of a special kind of sacrifice, different from *thysia*, but at the same time *sphagia* remains an integral part of every *thysia*, because *thysia* is a ritual killing of an animal in a very precisely regulated method, by cutting the throat. The difference between *thysia* and *sphagia* is essential, because *thysia* is a sacrifice which we call alimentary – partially designed for eating, obtaining meat, and partially for burning, whereas *sphagia,* entirely designed for gods, remains untouchable. It becomes a holocaust. This distinction remains valid in other cultures as well, basically in the Jewish religion.

And here we encounter another Greek word: *holocaust* – another element of the sacrificial landscape in language. An element which recalls one the most terrifying experiences of recent generations. The systematic mass murder of an entire nation has become a horrifying symbol of the past century and the use of religious, sacrificial terminology in this case is significant. *Holokaustos* means "entirely burnt", and it belongs to exclusive technical sacrificial terminology. The most senseless death of millions takes on a religious dimension, one rooted deeply in the sacrificial tradition of all cultures.

Theories, books, disciplines

None of the ancient cultures ever questioned the sense, origins or meanings of sacrifice. It was a part of everlasting normality. Ancient sources describe sacrifice, informing on how to perform it, and give exacting and very detailed descriptions and thousands of precise rules surrounding the ritual, but they do not question this killing in essence. Gilgamesh, Yajurweda, Ramayana, Mahabharata, the Bible, Homer, the Qur'an – they all contain abundant sacrificial landscapes and serve as important sources for scholarly research, but at the same time they are extremely confusing. Just consider this: since the nineteenth century anthropologists, theologians, historians, historians of religion, ethnologists, philologians, and even linguists, with their foreheads sweating, have been trying to find a conclusive answer to the question of sacrifice. Why? What for? And – last but not least – what is this phenomenon? Where does it start? Where does it finish? Why is it so im-

[2] Naiden 2013.

portant? Why were such cultural, intelligent and enlightened societies, able to create sophisticated and delicate works of poetry, literature, philosophy and art, at the same time so keen to perform cruel deeds to attain the highest religious, true and honest experience of God's presence? Plato, Socrates and Aristotle performed animal sacrifice almost every day, hearing to the screaming of the slaughtered animals and getting stained with their blood.

It is only we, the modern scholars, who ask: Why must man kill to honor a god, to express his respect or – not in ancient Greece – to love?

The same sources give way to many different answers, and still we keep discussing; new theories come and pass. Scholars argue, create schools, disciplines. The years have seen many periods of domination of this or that theory: we had the era of Henri Hubert and Marcel Mauss (the idea of consecration)[3], the era of Stengel (descriptive, philological)[4], the era of Vernant and Detienne (the idea of meals and cooking)[5], the era of Girard (the idea of violence)[6] and then – probably the longest and strongest era, that of Walter Burkert (the idea of guilt)[7]. Now we have entered the era of anti-Burkert theories, the era of Fred Naiden and Theodora Jim[8] (the idea of communication), Gunnel Ekroth (zooarcheology)[9] and Stella Georgoudi (the idea of purification)[10].

There have been many attempts to answer this question. There is no time to review this two-century-long discussion.

These remains of sacrificial language, approaches and anthropological patterns draw our attention to attempts at understanding, to attempts to answer the question I pose above: Why? What for? Why is it so important? The conclusion is: we still do not know, and sacrifice remains present in our enlightened culture and – probably more importantly – is also present in our language and the anthropological patterns we follow. What seems to be obvious is that sacrifice appears in the landscape when it comes to important matters: eating, death, the meaning of life, God.

As we come to the end allow me to focus for a moment on some elements of sacrifice present in Greek tragedy, which I find most com-

[3] Hubert, Mauss 1899.
[4] Stengel 1910.
[5] Detienne, Vernant 1989.
[6] Girard 1972, 1982.
[7] Burkert 1966, 1983.
[8] Naiden 2007, 2014, Jim 2013.
[9] Ekroth, Wallensten 2013.
[10] Georgoudi 2017.

plete and most influential – when compared to other sources – for the sacrificial imagination of European culture.

In tragedy, no hunting, no killing of a single animal happens out of the ritual context.

We have some very detailed descriptions of animal sacrifice in Greek tragedy (such as Sophocles, *Antigone* 1005-1020 or Euripides, *Electra* 778-843), and hundreds of mentions of such sacrifices. According to my calculations[11], sacrifice appears in the 31 extant tragedies in 752 passages (Aeschylus 179, Sophocles 118, Euripides 455). Hunting is sacred. The killing of animals is sacred.

There are several kinds of animal sacrifice in tragedy, well-known and well-attested in other – more reliable, non-poetical, literary, and epigraphical sources. We know the typical alimentary (or purificatory – like in *Heracles* by Euripides[12]) *thysia* [θυσία], which is – generally speaking – the most popular sacrifice, starting with a series of preliminatory rites (like cutting the hair of the victim, water purification of the sacrificer and the victim, throwing barley on the altar and the animal, decoration of the animal, among others. Most of these we know perfectly well from Homer[13]), followed by a cut and collecting of blood into a vessel, pouring the blood on the altar, inspection of the entrails (absent in Homer), flaying, skinning, sharing and distributing of the meat, burning some parts on the altar, and cooking the rest. And then banqueting. The longest and most detailed scene of such sacrifice we find in Euripides' *Electra*.

Then we have a typical funerary animal sacrifice (mentioned, not described), a sacrifice performed and burnt on or beside a tomb – it is *prosphagma* [πρόσφαγμα] (or *prosphagion* [προσφάγιον])[14]. The simple sequence of ritual acts goes as follows: pray (*euchou* [εὔχου]), kill (*sphaze* [σφάζε]), make a cut (*sphaze* [σφάζε]), burn (*katakaie* [κατάκαιε]). Simple ritual. Simple language. No music. And it's over.

Moreover there is the *sphagia* [σφάγια] as a typical pre-battle sacrifice. No time for long ceremonial games: a quick cut, observation of the blood stream and the falling of the body, interpretation of these signs, and then: run, raid, attack. The body of the animal is left lying where it was killed. Like in *Heraklides* by Euripides (398-409). There are (mentioned, not described) sacrifices, *sphagia* [σφάγια] for heroes and Erinyes[15].

[11] Bielawski 2017, *passim*.
[12] Georgoudi 2017, 122-132.
[13] Cf. Bremmer 2007.
[14] Cf. Ekroth 2002, 102 and 256; Kurtz, Boardman 1971.
[15] Ekroth 2002, 40-43 and 257-268.

There are also purificatory sacrifices (like the first scene with Orestes in *Eumenides* 276-283 or in Euripides' *Heracles* 922, where the hero is going to purify his house by sacrifice)[16].

In all these cases the technical language of the sacrifice used by the poets is appropriate and consistent with other sources, including epigraphy and iconography. And they all influenced our imagination. They all became an important element of the sacrificial landscape of our culture.

Conclusions

Sacrifice is the ritual killing of an animal in a transcending context, one which includes elements of communication, community and personal experience. This personal experience includes elements of respect for a god (the theological dimension), a lesson of facing death (Burkert), and an attempt at dealing with feelings of guilt caused by necessary killings (the anthropological and social dimensions). Taking a god seriously is a dangerous act. The Greek gods were violent and jealous. The Jewish god was such too. The author of the Epistle to the Hebrews wrote this sentence: φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος: «it is a terrifying thing to fall into the hands of the living god» (Hbr 10, 31).

Killing is evil. Death is evil. Cultures have tried to deal with these basic feelings: fear, guilt and a need for sublimation and meaning of the most senseless and painful aspects of life, and for centuries they have all been finding sense and sublimation in the sacrifice.

The conviction that sometimes a death can restore a destroyed balance in relations among people or between a man and a god is common to religion and law. It is not surprising that people – in real life and in literary fiction – admit that killing a person recognized as guilty seems to be the only way to restore balance, and that they recall the authority of gods (Klitaimestra and Orestes). In the religious imagination it is not surprising that a god demands a sacrifice of life, even if it is opposed to other important values (Agamemnon) or even if it opposes the law – written or unwritten. In the same way it is obvious that the experience of the violent death of a relative provokes a desire for revenge (neither Klitaimestra, Kassandra nor Electra deny that the murder of Iphigenia w a s a sacrifice). The conflict between these two orders – the divine and the human – creates the essence of the dramatic tension in many representations of sacrifice in the an-

[16] Cf. Georgoudi 2017, 122-132.

cient texts. Murders which are, or are supposed to be, sacrifices are fitting to the archaic system, which is an emanation of *theodicy* and most ancient beliefs. The usage of sacrificial vocabulary in this context is not an abuse but a necessity, and in this view Aeschylus' *Oresteia* gives us unique and deep insight into the essence of the sacrifice – where the feeling of guilt and the need for revenge are mixed and blended with the feelings of duty and necessity, which constitute the nucleus of relations between gods and men.

In whatever the way we try to approach to the problem of sacrifice – theological, anthropological, or psychological – it appears as a complex, serious, important and immanent aspect of human history and activity. And even if the ancient religions have passed away, it still remains an important element of religious and cultural landscapes.

Bibliography

Bielawski 2017 = K. Bielawski, *Ofiara krwawa w Grecji starożytnej w świetle danych filologicznych. Tragedia attycka*, Kraków, Sub Lupa, 2017.

Bremmer 2007 = J.N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice*, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion* (Blackwell Companions to the Ancient World), Oxford, Blackwell, 2007, 132-144.

Burkert 1966 = W. Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 7, 1966, 89-121 (= *Kleine Schriften VII. Tragica et Historica*, Göttingen, 1-36).

Burkert 1983 = W. Burkert, Homo Necans. *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Detienne, Vernant 1989 = M. Detienne, J.-P. Vernant (ed.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, transl. P. Wissing, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

Ekroth 2002 = G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods* (Kernos Suppléments 12), Liège, Presses Universitaires de Liège, 2002.

Ekroth, Wallensten 2013 = G. Ekroth, J. Wallensten (ed.), *Bones, Behaviour and Belief. The Zooarcheological Evidence as a Source for Ritual Practice in Ancient Greece and Beyond* (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, 55), Stockholm, Svenska Institutet I Athen, 2013.

Georgoudi 2017 = S. Georgoudi, *Reflections on Sacrifice and Purification in the Greek World*, in S. Hitch, I. Rutherford (eds.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 105-135.

Girard 1972 = R. Girard, *Le Violence et le Sacre*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1972.

Girard 1982 = R. Girard, *Le Bouc Emissaire*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1982.

Hubert, Mauss 1899 = H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la function du sacrifice*, «Année Sociologique» 2, 1899, 29-138.
Jim 2014 = T.S.F. Jim, *Sharing with Gods*. Aparchai *and* Dekatai *in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
Kurtz, Boardman 1971 = D.C. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London, Thames and Hudson 1971.
Naiden 2007 = F. Naiden, *The Fallacy of the Willing Victim*, «The Journal of Hellenic Studies» 127, 2007, 61-73.
Naiden 2013 = = F. Naiden, *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from Archaic through Roman Periods*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
Stengel 1910 = P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1910.

Abstract: *Animal sacrifice is not only a subject of historical and archaeological research across past cultures and civilisations, but also one of the key elements shaping contemporary language and understanding of human relationships. Animal sacrifice is rarely or never performed nowadays, but its insistent presence is visible at many levels of human activity. In whatever way we try to approach the problem of sacrifice – theological, anthropological, or psychological – it appears as a complex, serious, important and immanent aspect of human history and activity.*

Keywords: Animal Sacrifice, Ancient Greek Religion, Anthropology of Sacrifice.

Krzysztof Bielawski
Jagiellonian University
Kraków

Strumenti ermeneutici e concetti operativi

Alberto Bernabé Pajares

Il giudizio nell'Ade: da Omero a Platone

1. Introduzione[1]

In diversi dialoghi in cui si discute del destino delle anime, Platone menziona i giudici infernali[2], la cui missione è giudicare il defunto e decidere il suo destino negli inferi. Questi riferimenti hanno due caratteristiche peculiari: il primo è che Platone presenta il giudizio infernale come un dato tradizionale, là dove i testi greci precedenti che menzionano tale giudizio o tali giudici sono molto rari, e alttrettanto rare le testimonianze iconografiche; la seconda questione è che le versioni del tema presenti nei vari dialoghi non sono completamente coerenti tra loro. È per questi motivi che intendo esaminare, da un lato, il modo in cui Platone configurava il mito dei giudici infernali in relazione alla tradizione letteraria greca, separando gli elementi tradizionali dalle sue innovazioni e, dall'altro, i motivi di fondo delle diverse versioni che offre.

2. Riferimenti di Platone ai suoi precedenti

Prima di discutere il contenuto dei riferimenti platonici, indicherò preliminarmente il modo in cui li presenta come parte di una tradizione.

Nel *Gorgia*, nel momento in cui la discussione con Callicle si è rivelata infruttuosa, Socrate cambia tono per avviare una strategia abbastanza subdola. Dichiara che ciò che bisogna temere non è la morte, ma l'essere ingiusti e, prima che Callicle possa obiettare, dice che gli racconterà una storia[3]:

[1] Questo lavoro fa parte di un progetto di ricerca finanziato dal governo spagnolo (PID2019-107741GB-I00). C'è una versione inglese di questo articolo, Bernabé 2021.

[2] Cf. Dodds 1959, 372-76, Alt 1982, Annas 1982, Alt 1983, Sourvinou-Inwood 1996, 32-34, 54-55, 87-88, Brisson 2005, Inwood 2009, Sedley 2009, Bernabé 2011, 155-88, Jiménez San Cristóbal 2012, Bernabé 2013, Coelho Sarro 2015.

[3] Pl. *Grg.* 522e: αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήισκειν οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται· πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων

> Chi non manchi del tutto di ragione e coraggio, infatti, non teme il morire in sé, ma teme il commettere ingiustizia: che l'anima giunga nell'Ade satura di molti atti ingiusti è il peggiore di tutti i mali. E ora, se lo desideri, vorrei mostrarti con un discorso che le cose stanno così.

Socrate quindi abbandona il ragionamento, ma sostiene di non aver abbandonato la verità, poiché ciò che sta per dire è un λόγος che aspira a confermare con la realtà (che le cose stanno così) della dottrina relativa alla punizione dei malvagi negli inferi.

Per confermare ulteriormente lo *status* ontologico di ciò che sta per dire, Socrate usa un'espressione piena di sottigliezze linguistiche[4]:

> Ascolta ... un discorso proprio bello, che tu considererai un racconto (μῦθος), immagino, ma io un discorso (λόγος): quel che sto per dirti, infatti, lo dico come se fossero cose vere.

Qui Platone fa una distinzione tra μῦθος, utilizzato per connotare il racconto come "non molto affidabile" o "fantastico", e λόγος, che, in rapporto con μῦθος, acquisirà la connotazione di racconto «(che potrebbe essere) veritiero». Tuttavia, nell'arguta espressione finale «come se fossero cose vere» (ὡς ἀληθῆ ... ὄντα), «come se» (ὡς) smantella linguisticamente la pretesa che ciò che viene detto sia la verità, poiché ciò che viene proferito è semplicemente «come la verità», il che è molto diverso.

Socrate fa poi appello[5] a Omero, un'autorità della tradizione: «Secondo quanto narra Omero, Zeus, Poseidone e Plutone divisero fra loro la sovranità, quando la ereditarono dal padre». Qui sta citando un passo dell'*Iliade* (15.187-92) dove c'è un riferimento alla divisione dei poteri tra gli dei, ma poi discute immediatamente di una presunta norma dei tempi di Crono riguardante i giudici infernali come se facesse parte della stessa tradizione, mentre la verità è che a questi Omero non si riferisce affatto[6]:

γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἅιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστιν. εἰ δὲ βούλει, σοὶ ἐγώ, ὡς τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐθέλω λόγον λέξαι.

[4] Pl. *Grg.* 523a: ἄκουε δή, ... μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσηι μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

[5] Pl. *Grg.* 523a: ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει, διενείμαντο τὴν ἀρχὴν ὁ Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Πλούτων, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλαβον.

[6] Pl. *Grg.* 523a: ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως, ἐπειδὰν τελευτήσηι, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσηι εὐδαιμονίαι ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἰέναι. τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου καὶ ἔτι νεωστὶ τοῦ Διὸς τὴν ἀρχὴν ἔχοντος ζῶντες ἦσαν ζώντων, ἐκείνηι τῆι ἡμέραι δικάζοντες ἧι μέλλοιεν τελευτᾶν.

> Ora, sotto il regno di Crono vigeva per gli uomini questa legge, che tuttora vige presso gli dèi, in base alla quale ogni uomo che abbia trascorso una vita giusta e pia se ne parta al momento della morte per dimorare nelle Isole dei Beati, in piena felicità e privo di ogni male, mentre colui che abbia vissuto ingiustamente ed empiamente va nella prigione dell'espiazione e della pena che, come sai, chiamano Tartaro. Sotto il regno di Crono e ancora all'inizio di quello di Zeus vi erano giudici di questi uomini che, vivi, li giudicavano da vivi, nel giorno stesso in cui si apprestavano a morire.

Ora, nella *Settima Lettera* Platone parla di «discorsi antichi e sacri»[7], e usa espressioni simili in altri luoghi per fare riferimento ai testi orfici. E sappiamo anche che in questi testi si affermava l'immortalità dell'anima. Dovremo poi vedere se i giudizi ultramundani possono essere attribuiti anche a questa tradizione, come sembra farci credere Platone.

Nell'introdurre il mito escatologico del *Fedone* 107d, dopo aver menzionato coloro che celebrano i «riti di iniziazione» (τελεταί: un ovvio riferimento agli Orfici visto che Orfeo è riconosciuto come il fondatore delle τελεταί in molti passi)[8], aggiunge «la storia che si racconta è che» (λέγεται δὲ οὕτως, ὡς) ... che sembra suggerire un riferimento agli Orfici. Tuttavia, che i giudizi infernali siano qualcosa che può essere attribuito alle tradizioni orfiche è tutt'altro che evidente. Un altro vago «si racconta che» (λέγονται) introduce un riferimento nell'*Apologia* 41a.

Infine, nella *Repubblica* (614b-621b) una lunga storia – un passo troppo lungo da riprodurre qui – sul giudizio delle anime è narrata dal panfilio Er che, dopo la sua morte in combattimento, è stato in grado di tornare dall'aldilà per raccontare ciò che vi ha visto.

Socrate, insomma, non afferma di essere l'autore della dottrina in nessuno dei suoi riferimenti ai giudici infernali, ma si riferisce invece come a garanti della dottrina a fonti antiche o prestigiose come Omero o Orfeo o a un testimone come Er (una specie di anti-Orfeo), o usa espressioni come λέγεται, λέγονται, che collocano il racconto nell'ambito della tradizione, senza d'altronde precisarne ulteriormente l'origine.

Il prossimo passo in questa indagine sarà dunque determinare a quali aspetti della tradizione Platone può aver fatto ricorso per creare i suoi racconti.

---

[7] Pl. *Ep.* 7, 335a: πείθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις.

[8] *OF* 546-562 (da questo punto in poi, abbreviazione usata nei riferimenti a Bernabé 2004-2005).

3. Un giudice infernale in Omero: Minosse

Nell'*Odissea*, il protagonista dice di aver visto Minosse nelle vesti di giudiuce infernale[9]: «Qui io vidi dunque Minosse, glorioso figlio di Zeus, con in mano lo scettro d'oro, giudicare i defunti stando sul suo scranno; e quelli stavano seduti attorno al re e impetravano il suo giudizio, presso la porta vasta dell'Ade». È chiaro peraltro che Minosse non giudica le anime in transito dalla vita alla morte per decidere il loro destino negli inferi (un'idea assolutamente estranea a Omero): il suo compito invece è limitato all'amministrazione della giustizia e alla risoluzione dei conflitti tra i defunti nell'Ade[10]. Minosse è menzionato anche nel corpus esiodeo (*Fr.* 90.11-15 Most) in compagnia di Radamanto e Sarpedone senza che a nessuno di essi sia attribuita una funzione speciale.

4. Le Isole dei Beati, l'Elisio, e il Tartaro: Esiodo e Omero

Le Isole dei Beati, menzionate da Platone riguardo alla norma dei tempi di Crono, come destinazione dopo la morte di individui che vivono la loro vita in modo giusto e santo, non appaiono in Omero ma sono menzionate in Esiodo (*Op.* 167-173) come il luogo della scomparsa razza o stirpe degli «eroi felici», che non sono morti. Contrariamente ai racconti platonici, per Esiodo le Isole dei Beati non sono luogo di accesso per il «defunto ordinario», ed è assente la figura di un giudice infernale che intercede per consentire all'individuo il passaggio verso le isole dopo aver ricevuto una sentenza favorevole nel giudizio.

Qualcosa di simile si può dire dell'allusione di Omero (*Od.* 4.561-569) a un'altra posizione privilegiata negli inferi, quella di Menelao nell'Elisio, probabilmente a causa della sua stretta relazione con Zeus. La presenza di Radamanto qui[11] non sembra dovuta se non al suo condividere con Menelao il privilegio dell'Elisio a causa della sua condizione di figlio di Zeus.

Infine, il Tartaro è menzionato alcune volte nell'*Iliade* e in Esiodo senza alcun legame con le anime dei defunti[12]. Per concludere su questo punto, l'affermazione di Platone secondo cui il giudizio e i giudici

[9] Hom. *Od.* 11,568-571 ἔνθ' ἤτοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν,/χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσι,/ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα, /ἥμενοι ἑσταότες τε, κατ' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ.

[10] Cf. HEUBECK 1983, 303. Per il nostro scopo è indifferente se il passaggio sia stato interpolato, come proposto da Aristarco, o meno, cf. HEUBECK 1983, 302.

[11] Hom. *Od.* 4,564 ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς.

[12] Hom. *Il.* 8,13, 481, Hes. *Th.* 119; 682; 721-725; 736. Non compare nell'*Odissea*.

infernali appartengono a un'antica tradizione non trovano conferma nei testi della tradizione omerica ed esiodea.

5. Luoghi di privilegio e punizione nell'oltretomba come esito di un giudizio: Pindaro

Il primo testo greco che postula un giudizio nell'oltretomba segutio da premi e punizioni in base alle azioni compiute nella vita terrena è di Pindaro[13]:

> Ma le colpe in questo regno di Zeus
> sottoterra qualcuno le giudica
> pronunciando sentenza con implacabile necessità;
> e sempre godendo del sole per notti eguali
> e parimenti nei giorni,
> i valenti ricevono una vita più priva di pene, non sconvolgono
> la terra con la forza del braccio
> né l'acqua del mare
> per un misero vitto, ma chi mantenne fede
> con gioia nei giuramenti presso gli dèi onorati
> trascorre un'esistenza senza lacrime;
> gli altri sopportano un dolore orribile a vedersi.
> Ma chi ebbe l'ardire, dimorando tre volte nell'una e nell'altra vita,
> di tenere del tutto lontana l'anima dall'opere ingiuste
> compie il cammino di Zeus
> fino alla torre di Crono dove intorno
> all'Isola dei Beati spirano le brezze d'Oceano e ardono i fiori d'oro,
> alcuni in terra dagli alberi fulgidi,
> altri l'acqua ne nutre;
> ne allacciano con ghirlande le mani e ne intrecciano corone
> secondo i retti consigli di Radamanto
> che il grande padre, lo sposo di Rea, la quale siede sul trono
> più alto di tutti,
> tiene a fianco pronto ai suoi ordini.

[13] Pi. *O.* 2,58-77 (trad. B. Gentili, modificata in un punto) τὰ δ' ἐν τᾶιδε Διὸς ἀρχᾶι/ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾶι/λόγον φράσαις ἀνάγκαι·/ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεί,/ἴσαις δ' ἁμέραις ἅλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον/ἐσλοὶ δέκονται βίοτον, οὐ χθόνα τα-/ράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾶι/οὐδὲ πόντιον ὕδωρ/κεινὰν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις/θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις/ἄδακρυν νέμονται/αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον./ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἑστρίς/ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν/ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-/νου τύρσιν· ἔνθα μακάρων/νᾶσον ὠκεανίδες/αὖραι περιπνέοισιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,/τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων,/ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,/ὅρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους/βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος,/ὃν πατὴρ ἔχει μέγας ἑτοῖμον αὐτῶι πάρεδρον,/ πόσις ὁ πάντων Ῥέας/ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.

Questo passo è stato discusso su molti punti particolari[14] (soprattutto per quanto riguarda il significato di ἑκατέρωθι, tradotto per esempio da Bruno Gentili come «nell'una e nell'altra vita»), ma è chiaro che ci sono novità rispetto alle tradizioni precedenti. Pindaro descrive il diverso destino dei mortali (non semidèi o eroi) secondo i loro meriti determinato dal dettato di un giudice, la cui identità non viene rivelata. Non sembra essere Radamanto, che verrà menzionato in seguito. Forse è Ade (una possibilità che può essere confermata dai passi di Eschilo che verranno discussi più avanti). Non si parla di una bilancia. In ogni caso, poiché nell'*Olimpica Seconda* è celebrato Terone, sovrano di Agrigento in Sicilia, si può ipotizzare che il tema del giudizio abbia avuto origine nella Magna Grecia.

Inoltre, sono conservati due frammenti significativi di un componimento di Pindaro che, anche se non c'è riferimento a giudici, che descrivono da un lato l'idilliaco *locus amoenus* dei Beati[15], dall'altro un luogo orribile in cui albergano i dannati[16]. La comparsa di queste immagini, nel contesto di una *consolatio* della famiglia del defunto, si spiega molto probabilmente in connessione con le credenze religiose di colui o colei che aveva commissionato l'ode e che il poeta voleva compiacere. Qualcosa di simile si può vedere nell'*Olimpica Seconda*.

6. Ade come giudice in Eschilo

Eschilo fa due riferimenti a un giudizio nell'aldilà. Uno è nelle *Eumenidi*[17], ed è Ade che giudica qui i defunti (in un'immagine completamente diversa da quella di Omero):

> E ancor vivo, dopo averti prosciugato, ti trarrò sotto terra ad espiare con questa pena lo scempio materno. Laggiù vedrai gli altri mortali che offesero empi un dio o un ospite o i propri genitori, patire ciascuno castigo adeguato a giustizia. Ade è giudice grande degli uomini sotterra, e tutto sorveglia nelle tavolette della sua mente.

[14] Cf. *OF* 445.

[15] Pi. *Fr.* 129 Maehler = 58 Cannatà Fera = *OF* 439

[16] Pi. *Fr.* 130 Maehl. = 58b Cannatà Fera = *OF* 440; 143 Maehl. = *OF* 446; cf. anche Cannatà Fera 1992.

[17] Aesch. *Eu.* 267-275 (trad. M. P. Pattoni) καὶ ζῶντά σ'/ἰσχνάνασ' ἀπάξομαι κάτω,/ἀντιποίν' ὡς τίνηις ματροφόντας δύας./ὄψηι δὲ κεἴ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν/ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν/ἢ τοκέας φίλους,/ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια./μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν/ἔνερθε χθονός,/δελτογράφωι δὲ πάντ' ἐπωπᾶι φρενί.

L'altro riferimento è nella tragedia eschilea *Le supplici*[18], dove colui che giudica i crimini, chiamato «altro Zeus», dev'essere di nuovo Ade, fratello di Zeus e detentore di un medesimo potere:

> Come potrebbe mai un uomo prendere in sposa la figlia nolente di un padre nolente, e rimanere puro? Dopo una tale azione non potrà sicuramente sfuggire la punizione della sua follia, anche nell'Ade dopo morte: anche lì, si racconta, c'è un altro Zeus che pronuncia fra i defunti il giudizio supremo sulle colpe.

Non conosciamo la fonte del giudice dei morti di Eschilo, ma non sembra un caso che il poeta abbia viaggiato in Sicilia intorno al 472 chiamato da Gerone. Quindi questa «connessione siciliana» sembra apparire più e più volte in relazione all'argomento dei giudici infernali.

7. Giudici nei testi orfici?

Nella bibliografia platonica il giudizio delle anime è spesso identificato come tema orfico. Tuttavia, dobbiamo scartare questa idea perché nulla del genere appare nei più antichi testi orfici. È il caso, ad esempio, della più importante fonte di conoscenza sull'escatologia orfica dei tempi classici: la laminetta d'oro di Hipponion (Vibo Valentia) risalente al 400 a.C.[19]. In questo testo c'è una descrizione dell'arrivo dell'anima negli inferi. Una volta lì l'anima non arriva davanti a un giudice, né le azioni del defunto nella vita vengono messe alla prova. L'anima deve solo enunciare una parola d'ordine rituale, «Della Terra sono figlio e del Cielo stellato», che gli concede l'accesso a un posto privilegiato.

Esiste un solo testo orfico in cui è presente un riferimento ai giudici. Lo si può trovare in alcune pagine di un codice del II o III secolo d.C. che conteneva un poema esametrico, pubblicato nella raccolta dei papiri di Bologna[20]. In base al suo stile, può essere considerato una poesia di epoca romana e alcuni collocano l'autore intorno al II o III secolo d.C., mentre altri preferiscono collocarlo nella sfera ebraica dell'Ellenismo alessandrino. In ogni caso, ci sono molti punti di contatto con l'escatologia infernale dell'*Eneide*. Un narratore descrive la discesa soitterra (κατάβασις) in cui si trovano una serie di peccatori, così come alcune anime di persone benedette, e descrive le punizioni

[18] Aesch. *Supp.* 227-231 πῶς δ' ἂν γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος πάρα/ἁγνὸς γένοιτ' ἄν; οὐδὲ μὴ 'ν Ἅιδου θανὼν/φύγῃι ματαίων αἰτίας, πράξας τάδε./κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος,/Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας.

[19] *OF* 487; cf. Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008, 53-55.

[20] *OF* 717,77-84, cf. Jiménez San Cristóbal 2016.

che corrispondono a diversi tipi di peccati. In una sezione del testo, molto frammentaria, possiamo leggere quello che sembra essere un riferimento a un giudice delle anime[21]:

] a altre anime che vanno nella direzione opposta
] dalla terra altri arrivarono
] una via tranquilla, ma neanche questa
] era migliore dell'altra
] sollevò con la mano la bilancia
] assegnò la sentenza appropriata
] obbedì alla voce della divinità
] udendo le parole del dio.

Nei versi 77 e 79 sono indicate due vie; probabilmente una che conduce verso il basso, per i morti, e un'altra che conduce verso l'alto, per le anime che si reincarneranno. Al verso 78 ci sono riferimenti ad altre anime che arrivano, probabilmente quelle di coloro che sono morti di recente, e dal verso 81 in poi c'è una descrizione del giudizio delle anime: una divinità usa la bilancia, pronuncia una frase e l'anima ascolta e obbedisce (83-84). Ma tutto sembra indicare che il giudizio delle anime e, soprattutto, il tema della bilancia, sono elementi di tardiva introduzione nei poemi orfici, il primo, forse per l'influenza di Platone. Nei testi orfici più antichi non c'è la minima traccia né del giudizio né della bilancia.

8. *Excursus*: giudici infernali nella ceramica apula e nella pittura macedone

Per quanto riguarda l'iconografia, è significativo che non vi sia un solo esempio di giudici infernali nella ceramica attica. I vasi del IV secolo su cui sembrano raffigurati Èaco e Radamanto sono tutti reperti del territorio dell'antica Puglia. Vale anche la pena notare che Minosse non appare in nessuno di essi. È il caso di un cratere a volute di Altamura, in cui appare Èaco in piedi tra Trittolemo (seduto) e Radamanto, sul lato destro del palazzo di Ade[22], e in un frammento del cratere a volute di

[21] *OF* 717,77-84] ἑτέρας ἑτέρωθεν ἰούσ[α]ς/]τον ἀπὸ χθονὸς ἤλυθο[ν] ἄλλαι/] ν ὁδὸς εὔδιος, οὐδὲ καὶ αὐ[τ]ή/].ς σφετέρης γε μὲν ἧ[ε]ν ἀμείνων/]. ο[. .] ἀνείρυε χειρὶ τάλαντα/ἀ]ρηρότα μῦθ[ο]ν ἔνεμεν/]. ἐπε[ί]θετο δ[α]ίμονο[ς ὀμφῆι/]ς θεὸ[ς . . .] . [ ]ν ἀκούω[ν.

[22] Cratere a volute, Puglia, Napoli, Museo Nazionale, Heydemann n. 3222, di Altamura, IV sec. a. C. fin., cf. BOARDMAN 1981 I, 311 n. 1, 1981 II, 231, XAGORARI 1994, 627 n. 2.

Karlsruhe raffigurante Èaco e Trittolemo[23]. In un altro frammento dello stesso cratere c'è un'immagine di Orfeo.

Un cratere a volute di Canosa, del museo di Monaco[24] mostra il palazzo di Persefone e Ade, e Orfeo si vede sulla sinistra. Ci sono tre personaggi sul lato destro che devono ancora essere identificati, ma è molto probabile che quello che indossa un cappello frigio a sinistra sia Radamanto, mentre e il secondo, con spugne di frumento in testa e uno scettro nella mano, dev'essere Tritolemo.

Un'altra rappresentazione di Èaco può essere trovata nella pittura dell'ingresso della Tomba del Giudizio a Lefkadia, Macedonia[25]. A sinistra sono rappresentati il defunto che verrà giudicato e Hermes. Sul lato destro troviamo Èaco e Radamanto.

9. I giudici in Platone

Passiamo ora a esaminare i riferimenti di Platone a giudici o giudizi nell'aldilà.

La prima occorrenza è nell'*Apologia*[26]:

> Se cioè uno giunge nell'Ade, libero da costoro che si dichiarano giudici, e vi trova quelli che lo sono realmente, e si dice rendano giustizia in quel luogo, cioè Minosse e Radamanto, e Eaco, e Trittolemo, e tutti quei semidei che sono stati giusti in vita...il viaggio, in questo caso, potrebbe mai dirsi futile?

La menzione è intenzionale. In questo testo, Socrate mette a confronto quelli "che affermano di essere giudici" (quelli che lo hanno giudicato e condannato) e i giudici reali, dei quali, da uomo virtuoso qual è, non ha bisogno di aver paura. Oltre a citare Minosse, Radamanto e Eaco, citati anche nel *Gorgia*, cita anche Trittolemo, che appare nelle rappresentazioni della Magna Grecia. Dal momento che Trittolemo è di Eleusi, aggiunge una coloritura eleusina al riferimento.

---

[23] Frammenti di Cratere a volute Karlsruhe, Badisches Landesmuseum B 1549, IV sec. a. C. fin. cf. BOARDMAN 1981 I, 311 n. 2, 1981 II, 231.

[24] Cratere a volute, Puglia, Pittore di Dario. Monaco, Antikensammlungen 3297, di Canosa, IV sec. a. C. fin., cf. BOARDMAN 1981 I, 311 n. 3, 1981 II, 231, XAGORARI 1994, 627 n. 2).

[25] Pittura dell'ingreso della Tomba del Giudizio, Lefkadia, Macedonia, Petsas, pls. A. H. 7.9, saec. III a. C. in., cf. BOARDMAN 1981 I, 312 n. 4, 1981 II, 231, XAGORARI 1994, 627 n. 3.

[26] Pl. *Ap.* 41a (trad. M. M. Sassi) εἰ γάρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἅιδου, ἀπαλλαγεὶς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῶι ἑαυτῶν βίωι, ἆρα φαύλη ἂν εἴη ἡ ἀποδημία.

Nella *Settima Lettera*[27] troviamo un riferimento assai vago a giudici la cui identità non viene specificata:

> E in realtà bisogna sempre prestare fede alle antiche e sacre narrazioni, stando alle quali abbiamo la rivelazione che la nostra anima è immortale e destinata ad affrontare un giudizio e a scontare castighi grandissimi, una volta che si sia distaccata dal corpo.

Vi sono anche riferimenti alquanto generici nelle *Leggi*[28] e nel *Fedone*[29], dove vi è solo un accenno al giudizio e mancano riferimenti ai giudici o ai luoghi cui le anime sono destinate.

Senza dubbio, la testimonianza più interessante della visione platonica dei giudici si trova nel *Gorgia*, dove Platone insiste sulla fallibilità dei giudici del mondo reale, che si lasciano ingannare dall'aspetto esteriore degli umani e non sono in grado di vedere le anime nude nella loro verità, capacità che potrebbero invece avere i figli di Zeus che dettano giustizia nell'Ade. In questo testo, Platone aggiunge molti dettagli mitologici, che sono tutti sue aggiunte personali[30]:

> Io (è Zeus che parla) mi ero già reso conto del problema, prima ancora che voi veniste, e ho nominato giudici tre dei miei figli: due originari dell'Asia, Minosse e Radamanto, e uno originario dell'Europa, Eaco. Questi tre, quando saranno morti, siederanno come giudici in mezzo al prato, vicino al crocicchio da dove partono le due vie che portano l'una all'Isola dei Beati e e l'altra al Tartaro, Radamanto giudicherà quelli che

[27] Pl. *Ep.* 7 335a (trad. M. Isnardi Parente modif.): πείθεσθαι δὲ ὄντως εἰ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μηνύουσιν ἡμῖν θάνατον ψυχὴν εἶναι δικαστάς τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῇ τοῦ σώματος.

[28] Pl. *Leg.* 959b (trad. F. Ferrari, C. Poli): καὶ τελευτησάντων λέγεσθαι καλῶς εἴδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα, τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως, ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν ἐπονομαζόμενον, παρὰ θεοὺς ἄλλους ἀπιέναι δώσοντα λόγον, καθάπερ ὁ νόμος ὁ πάτριος λέγει. «Ed è ben detto che i corpi dei morti sono immagini dei defunti, ma che quello che ciascuno di noi è davvero, che è denominato "anima immortale", se ne va presso altri dèi a render conto, come dice la legge dei padri».

[29] Pl. *Phd.* 107d (trad. P. Fabrini): λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον, οἳ δεῖ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ὧι δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι. «E si dice così, che dunque, appena ciascuno cessa di vivere, il suo dèmone, quello che l'ha avuto in sorte durante la vita, prende a condurlo in un certo luogo, da dove quelli che sono stati là radunati, dopo che si sono lasciati giudicare, devono poi incamminarsi verso l'Ade, avendo per guida quello a cui appunto è stato assegnato il compito di condurli da qui a lì».

[30] Pl. *Grg.* 523e (trad. G. Zanetto) ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωκὼς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποιησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἐμαυτοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν, ἕνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν· οὗτοι οὖν ἐπειδὰν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῶι λειμῶνι, ἐν τῆι τριόδωι ἐξ ἧς φέρετον τὼ ὁδώ, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δ' εἰς Τάρταρον. καὶ τοὺς μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας Ῥαδάμανθυς κρινεῖ, τοὺς δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης Αἰακός. Μίνωι δὲ πρεσβεῖα δώσω ἐπιδιακρίνειν, ἐὰν ἀπορῆτόν τι τὼ ἑτέρω.

> provengono dall'Asia, Eaco quelli dell'Europa; Minosse avrà il compito di giudice d'appello, nel caso che gli altri due abbiano dei dubbi.

Si noti che Trittolemo è scomparso, e i giudici sono rimasti in Èaco, Radamanto, e Minosse che non appare nella tradizione della Magna Grecia.

I giudici riappaiono nella *Repubblica*, nella storia che chiude il dialogo, raccontata da Er. Sembra evidente che il filosofo volesse dare alla storia un senso di verità facendo di Er un emulo di Orfeo nella sua condizione di visitatore dell'aldilà, che ritorna per descrivere cosa succede lì. Questo punto è confermato dal fatto che sono i giudici stessi (che Er menziona senza specificare la loro identità) ad esortare Er a raccontare ciò che ha visto (614d). Il suo racconto viene quindi presentato come una sorta di messaggio diretto degli dèi, mirato a correggere il "falso" Orfeo. Nel contesto del passo, il luogo descritto mostra caratteristiche simili alla geografia infernale che appare nella laminetta di Hipponion, dove ci sono riferimenti a una fonte di Oblio, strade da prendere da un lato o dall'altro, una pianura della sete e in particolare un grande prato. Vediamo[31]:

> Uscita dal suo corpo, l'anima aveva camminato insieme con molte altre ed erano arrivate a un luogo meraviglioso, dove si aprivano due voragini nella terra, contigue, e di fronte a queste, alte nel cielo, altre due. In mezzo sedevano i giudici che, dopo il giudizio, invitavano i giusti a prendere la strada di destra che saliva attraverso il cielo... e gli ingiusti invece a prendere la strada di sinistra, in discesa.

Ma la differenza più radicale tra Platone e la descrizione orfica è che secondo il filosofo le anime sono assolutamente passive, vengono giudicate, ricompensate o punite, mentre nelle tavole una dichiarazione rituale del defunto, appresa durante l'iniziazione, sembra basti per raggiungere una posizione privilegiata negli inferi.

10. Ricapitolazione e confronti

Tutti i riferimenti di Platone hanno in comune la credenza nell'immortalità e trasmigrazione dell'anima, con l'implicazione che l'anima conserva la sua capacità di percepire e comprendere le cose nell'aldilà.

[31] Pl. *R.* 614b ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧι τῆς τε γῆς δύ' εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῶι ἄνω ἄλλα καταντικρύ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὕς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, ... τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω.

La scenografia (praterie, strade, conversazioni) invita a ritenere che egli immagini che l'anima mantenga una forma o un'immagine corporea.

L'idea di un giudizio è un elemento essenziale dell'immaginario platonico degli inferi, ma i giudici divini hanno funzioni varie secondo i dialoghi: *a*) nell'*Apologia* rappresentano una garanzia che un'istanza superiore riconoscerà le virtù degli uomini saggi, quindi recando una riparazione per gli errori commessi dai giudici umani, *b*) nel *Fedone*, l'immagine del giudizio serve a giustificare la mancanza di paura di Socrate di fronte alla morte imminente e, quindi, a consolare i suoi discepoli, *c*) nel *Gorgia*, la stessa immagine è funzionale ad accusare l'immorale Callicle e farlo desistere dalla sua proposta della legge del più forte, e *d*) nella *Repubblica* i giudici sono una presenza dissuasiva, atta a prevenire gli uomini da comportamenti sleali e rendere così possibile una convivenza pacifica nella città ideale.

Anche se l'esame complessivo della letteratura greca arcaica sembra suggerire che giudici e giudizi nell'aldilà non appartenessero a una tradizione greca ampiamente diffusa, Platone presenta sempre questa credenza come tradizionale: la attribuisce in modo ambiguo a Omero nel *Gorgia*, a uno sconosciuto, Er, nella *Repubblica*, a "discorsi antichi e sacri" (παλαιοὶ καὶ ἱεροὶ λόγοι: un modo allusivo per riferirsi ai testi orfici) nella *Settima Lettera,* e ad una tradizione imprecisa (con espressioni come "si dice che..", "si racconta...": λέγονται/λέγουσι) nell'*Apologia* e nel *Fedone*.

Consentitemi ora di rammentare per sommi capi il modo in cui Platone ha costruito la sua storia da elementi tradizionali. Per Omero, Minosse era un giudice che gestiva la giustizia tra i defunti. D'altra parte, l'Elisio era la meta di eroi privilegiati come Menelao o Radamanto, non della gente comune. Senza attribuire loro alcuna funzione, Esiodo menziona Minosse, Radamanto e Sarpedone come figli di Zeus ed Europa, e si riferisce alle Isole dei Beati ma solo come destinazione per alcuni eroi privilegiati.

La tradizione orfica offre una diversa prospettiva escatologica: da questa tradizione emergono: *a*) la dottrina dell'immortalità delle anime e della loro trasmigrazione, *b*) il principio che alcune anime avranno un destino positivo e altre un destino negativo, sebbene principalmente sulla base di criteri rituali, *c*) alcuni significativi dettagli della scenografia infernale, come il grande prato o le vie da percorrere. Tuttavia, nei primi testi orfici non compaiono giudici.

I primi autori che menzionano giudizi per determinare ricompense o punizioni nell'aldilà sono Eschilo e Pindaro. In Eschilo il giudice viene identificato come Ade. Nella *Seconda Olimpica* Pindaro parla di "qualcuno", che potrebbe essere Ade, che decide il destino di coloro che arrivano negli inferi. Allo stesso modo, il poeta della Beozia descrive luoghi

paradisiaci o terribili come destinazioni per le normali anime mortali a seconda che siano buone o cattive, e Radamanto sembra dare giudizi. Inoltre, è con Pindaro che sembra aver inizio l'integrazione delle figure dei giudici in una tradizione orfica alla quale prima non appartenevano.

L'esame delle rappresentazioni iconografiche permette di stabilire che la tradizione dei giudici infernali ha origine nella Magna Grecia, mentre le fonti letterari suggeriscono la Sicilia. Tuttavia, in questa zona i giudici sembrano essere Eaco, Radamanto e Tritolemo, ma non Minosse, che appartiene alla tradizione cretese. La presenza di questa iconografia in Macedonia può essere dovuta a un'influenza platonica, ma anche qui mancano sia Trittolemo che Minosse. La presenza di Orfeo insieme ai giudici nelle analoghe rappresentazioni della ceramica àpula sembra suggerire che l'iconografia della Magna Grecia inizia a associare i giudici infernali alle credenze orfiche.

Platone usa questi elementi per creare il proprio modello, o meglio, *i propri modelli*, perché tra i dialoghi ci sono molteplici variazioni. Dagli Orfici certamente Platone accetta l'immortalità dell'anima e la trasmigrazione, così come una certa scenografia infernale, ma rifiuta l'iddea che l'elemento determinante per decidere il destino dell'anima sia l'adempimento di determinati riti. Da Pindaro e dalla tradizione iconografica, invece, Platone riprende e incorpora l'idea di un giudizio delle anime e i nomi dei due giudici, Radamanto e Eaco, ma sostituisce Trittolemo con Minosse perché quest'ultimo è menzionato in Omero. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che considera Omero un supporto della tradizione greca più affidabile. Nell'*Apologia* possiamo trovare quattro giudici, mentre nel *Gorgia* Platone sceglie di ridurli a tre. Mette conto notare che, proprio per il prestigio di Platone, Minosse, Eaco e Radamanto diventeranno i giudici canonici nella maggior parte dei riferimenti nella letteratura successiva.

D'altra parte, il carattere di "racconti *ad hoc*" dei miti platonici permette variazioni nella sua escatologia mitica a seconda dello scopo dei miti raccontati di volta in volta: nel *Fedone* il mito è soprattutto una consolatio per i discepoli; nella *Repubblica* il testo ha uno scopo politico, con l'obiettivo di formare buoni cittadini e combattere le idee che le anime possano godere di privilegi nell'aldilà solo attraverso rituali indipendentemente dalla moralità delle loro azioni; nelle *Gorgia* serve a rivelare i rischi della morale sofistica estrema rispetto a quella sociale; nell'*Apologia* è usato per confrontare i veri giudici contro i falsi giudici umani che hanno dato un verdetto ingiusto.

Lo scopo dell'uso del mito in ogni caso spiega perché nel *Fedone* l'enfasi è posta sulla trasmigrazione dell'anima, mentre il processo in quanto tale appare diffuso e i giudici non sono nemmeno menzionati. Entrambe le circostanze lasciano perplessa Annas (1982, 127ss.), che ritiene che il filosofo non abbia combinato molto bene l'idea della tor-

tura rispetto alla ricompensa per le azioni del defunto in vita e il modello della reincarnazione, anche se lei concorda che attraverso questi elementi Platone esprime importanti verità riguardo alla connessione tra il corpo e l'anima. Penso che queste due caratteristiche (enfasi sulla trasmigrazione e ridotta importanza del processo), obbediscano allo scopo per cui l'escatologia appare nel dialogo: giustificare la speranza di Socrate prima della morte. La prova appare diffusa perché Platone ritiene ovvio che la vita di Socrate non può essere che degna del migliore dei destini. La certezza che Socrate non sarà punito presiede a tutto il dialogo.

Inoltre, il riferimento alla trasmigrazione dell'anima è rilevante per insistere sul fatto che la cosa migliore che possa mai accadere a un'anima è fuggire dalla prigione del corpo. Infatti, i discepoli di Socrate che lamentano la prigione e la morte del filosofo non sono consapevoli del paradosso che egli sarà poi veramente libero, mentre loro, gli apparenti uomini liberi, continueranno ad essere prigionieri del corpo e le miserie della vita. Per questo motivo, penso che l'inclusione chiare dell'idea della reincarnazione nel *Fedone* offra un messaggio più ottimista che nel *Gorgia*. La prospettiva è ugualmente dissuasiva per i malvagi, ma anche a coloro che verranno puniti sarà concessa più avanti un'altra chance.

Per concludere, è importante sottolineare che, a differenza degli Orfici, Platone trasforma le credenze religiose in costrutti filosofici più profondi. Nonostante il fatto che le strutture escatologiche che presenta obbediscano a diversi interessi in ogni opera, non vi è dubbio che convergano e, anche se non formano un sistema totalmente coerente, presentano numerosi punti di contatto e si inquadrano nel sistema generale di pensiero del filosofo.

Figura 1.

Figura 2.

Figura 3.

Figura 4.

Bibliografia

ALT 1982-1983 = K. ALT, *Dieseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele*, «Hermes» 110, 1982, 278-299, e 111, 1983, 15-33.

ANNAS 1982 = J. ANNAS, *Plato's myths of judgement*, «Phronesis» 27, 1982, 119-143.

BERNABÉ 2004 – 2005 = A. BERNABÉ, *Poetae epici Graeci testimonia et fragmenta* pars II, fasc. 1-2 edidit __, Monachii et Lipsiae, K. G. Saur, 2004-2005.

BERNABÉ 2011 = A. BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, Abada, 2011.

BERNABÉ 2013 = A. BERNABÉ, "'Ο Πλάτων παρωιδεῖ τὰ 'Ορφέως'. *Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery"*, in V. ADLURI (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, 117-149.

BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2008 = A. BERNABÉ, A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

BERNABÉ 2021 = A. BERNABÉ, *Judges in Hades from Homer to Plato*, in G. GAZIS, A. HOOPER (eds.), *Aspects of Death and the Afterlife in Greek Literature,* Liverpool, Liverpool University Press, 2021, 135-152.

BOARDMAN 1981 = J. BOARDMAN, *Aiakos*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* I 1, Zürich-München, Artemis Verlag, 1981, 311-312; I 2, 1981, 230-231.

Brisson 2005 = L. Brisson, *Las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid, Abada, 2005.
Cannatà Fera 1990 = M. Cannatà Fera, *Pindarus, Threnorum fragmenta*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1990.
Cannatà Fera 1992 = M. Cannatà Fera, *Gli dei sfuggiti all'Acheronte: un frammento pindarico in Plutarco*, «Quaderni Urbinati di cultura classica» 40, 1992, 57-64.
Coelho Sarro 2015 = E. Coelho Sarro, *El canon platónico de jueces infernales*, in J. de la Villa, P. Cañizares, E. Falque, J.F. González Castro, J. Siles (eds.), *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, II, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2015, 99-106.
Dodds 1959 = E.R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
Heubeck 1983 = A. Heubeck, *Omero, Odissea*, vol. III, Milano, Arnoldo Mondadori, 1983.
Inwood 2009 = M. Inwood, *Plato Eschatological Myths*, in Partenie (ed.) 2009, 28-50.
Jiménez San Cristóbal 2012 = A. I. Jiménez San Cristóbal, *Jueces, premios y castigos en el Más Allá de Plutarco*, in J. Ribeiro, D.F. Leão, C.A. Martins (eds.), *Nomos, Kosmos e Dike em Plutarco*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012, 243.260.
Jiménez San Cristóbal 2016 = A.I. Jiménez San Cristóbal, *El Papiro de Bolonia y la escatología de distintos textos judeo-cristianos*, in Τί ἡμῖν καὶ σοί. *Lo que hay entre tú y nosotros, Estudios en honor de María Victoria Spottorno*, Córdoba, Editorial Universidad de Córdoba, 2016, 133-147.
Partenie 2009 = C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge, University Press, 2009.
Sedley 2009 = D. Sedley, *Myth, punishment and politics in the Gorgias*, in Partenie (ed.), 2009, 51-76.
Sourvinou-Inwood 1996 = C. Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
Xagorari 1994 = M. Xagorari, *Rhadamantys*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VII 1, Zürich-München, Artemis Verlag, 1994 626-628.

Abstract: *In several dialogues pertaining to the fate of the souls after death, Plato refers to the infernal judges that judged the deceased and determined where they would be placed in the underworld. These references have two characteristics: 1) Plato presents the trial as a traditional theme even though in early Greek texts the judges are barely mentioned and they are rarely represented in the iconography, and 2) the versions of the theme in various dialogues are not completely coherent between them. The aim of this paper is to examine the way in which Plato configured the myth of the infernal judges, to separate traditional aspects from innovations made by the philosopher, and to determine the motives behind the different versions that he offers. After laying out the way in which Plato presents these references as traditional, the paper will examine its literary precedents: 1) mention of Minos in the Odyssey, 2) the passages of the epic Islands of the Blessed or Elysium, 3) the first references to infernal judges found in Pindar and Aeschylus, 4) their absence in Orphic texts until the late-period Bologna papyrus, 5) the geographic distribution*

of the iconography. it is plausible that the myth of the infernal judges comes from Magna Graecia. The paper examines how Plato configures the myth of the judges based on these diverse origins.

Keywords: Plato, Eschatology, Infernal Judges.

Alberto Bernabé Pajares
Universidad Complutense
de Madrid, IUCCRR

Claudia Santi

Il μῦθος da Omero a Aristotele. Viaggio alla ricerca di una categoria emica del pensiero greco

Premessa

Il termine μῦθος appartiene allo strato più antico della lingua greca[1]; non ha riscontri certi in altri sistemi linguistici e, perciò, la sua etimologia è e rimane oscura[2]. In generale, si può affermare che μῦθος sia uno dei termini che esprimono l'azione del "dire", anche in contrapposizione al "fare"[3]. Con il sorgere degli studi di antropologia nel XIX secolo, μῦθος è stato assunto come prestito da tutte le lingue moderne occidentali (italiano e spagnolo: mito, inglese: myth, francese: mythe, tedesco: Mythos), per definire un racconto tradizionale, ossia privo di un autore riconosciuto, tramandato oralmente di generazione in generazione, ambientato in un tempo qualitativamente diverso da quello in cui vivono e agiscono coloro che lo narrano/ascoltano[4]. Come tutte le macrocategorie dell'antropologia, anche il mito è stato sottoposto, a partire dagli anni '80, ad un processo di revisione critica, volto a verificarne tanto la legittimità quanto la validità: le contestazioni più radicali sono state espresse da J. Vernant[5], M. Detienne[6] e C.

[1] Frisk 1960, 265.

[2] Chantraine 1968-1980, 736; *contra* ad es. Bierl 2007, 40, riprende la proposta di ricondurre *mythos* al tema di *myo* «chiudere», proposta, a nostro giudizio, poco persuasiva in special modo a livello semantico.

[3] Cfr. Aesch. *Prom.* 1080: καὶ μὴν ἔργῳ κοὐκέτι μύθῳ, «e ora in verità a fatti e non più a parole»; quando non diversamente indicato, le traduzioni sono dell'autrice.

[4] Tra le tante definizioni presenti nella letteratura scientifica, riprendiamo la definizione in Brelich 1966, 7-12; la bibliografia, che si riferisce al tema del mito ha assunto ormai dimensioni imponenti, e si accresce ogni giorno di nuovi titoli; nel presente contributo si rimanderà in nota esclusivamente ai titoli ritenuti realmente utili e attinenti all'argomento affrontato; per un esame delle varie teorie del mito, cfr. l'ottima sintesi di Segal 2015[2].

[5] Vernant 1980, 22: «Le mythe est un concept que les anthropologues ont emprunté, comme s'il allait de soi, à la tradition intellectuelle de l'Occident: sa portée n'est pas universelle; il n'a pas de signification univoque; il ne correspond à aucune réalité spécifique. Au sens strict, le mot mythe ne signifie rien».

[6] Altrettanto netta la posizione di M. Detienne circa la mitologia, Detienne 1981, 162: la mitologia sarebbe né più né meno che un'invenzione, un «Genre introuvable, en Grèce comme ailleurs».

Calame[7], e si è giunti al punto di mettere in dubbio non solo l'applicabilità della categoria "mito" alle culture altre da quella Occidentale, ma anche la possibilità di attribuire al greco μῦθος il significato corrente di "mito"[8]. Ma le cose stanno realmente così?

Mythos in Omero

Si può dire che, nei Poemi Omerici, μῦθος copra l'intero universo del "dire", assumendo varie sfumature di significato. Significa innanzi tutto "discorso".

Omero *Odissea* XI, 561-562:
ἀλλ᾽ ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἵν᾽ ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσῃς
ἡμέτερον
ma orsù, signore, vieni a sentire le mie parole.

In questo caso, sembra che l'endiadi ἔπος καὶ μῦθον esprima le parole che si scambiano durante una conversazione tra amici, in cui ci si racconta quello che è successo nel tempo in cui ci si è persi di vista; un significato generico, dunque, senza alcun tratto di specializzazione. In aggiunta, μῦθος significa "notizia" (di seconda mano), in contrapposizione agli avvenimenti di cui si è stati testimoni oculari. Nel viaggio alla ricerca di notizie di suo padre, Telemaco visita a Pilo Nestore e a Sparta Menelao, e li invita a dirgli tutto ciò che sanno e a non tacergli nulla, circa la sorte del padre, anche se questo dovesse comportare il parlare della sua morte; in questo contesto, il termine μῦθος si rinviene due volte nelle parole pronunciate da Telemaco per richiedere notizie eventualmente anche apprese indirettamente.

Omero *Odissea* III, 94 e IV, 324:
τοὔνεκα νῦν τὰ σὰ γούναθ᾽ἱκάνομαι, αἴ κ᾽ἐθέλῃσθα
κείνου λυγρὸν ὄλεθρον ἐνισπεῖν, εἴ που ὅπωπας
ὀφθαλμοῖσι τεοῖσιν ἢ ἄλλου μῦθον ἄκουσας
πλαζομένου.

[7] Scrive a proposito Calame, CALAME 1990, 29: «Donc pas de mythe comme réalité universelle, pas de mythologie comme substance culturelle, pourtant, pas de mythe comme genre; en un mot, pas d'ontologie»; cfr. CALAME 1999, 11-73.

[8] Senza alcuna pretesa di esaustività, STRUCK 2009, 25: «It is commonly understood that the Greek term mythos means something entirely different from modern definitions of "myth"»; PIRENNE-DELFORGE 2009, 38: «We must underline once more that "myth" and "religion" are not concepts native to the Greek language and do not have to be used as frameworks of though»; come osserva FOWLER 2011, 45 n. 1, si può essere d'accordo per quanto riguarda "religion", un po' meno per quanto riguarda "myth"; analisi e discussione del dibattito sul mito in CASADIO 2009.

Quindi io ora ti supplico, se per caso vuoi,
di parlarmi della sua morte dolorosa, sia che tu l'abbia vista
con i tuoi stessi occhi, sia che tu abbia sentito il racconto
di un qualche viandante.

Ancora, μῦθος assume il significato di "proposta" avanzata alla fine di un intervento in assemblea. Ad Ilio si sta svolgendo l'agorà, il consiglio dei *basileis*; interviene Antenore che propone di restituire Elena e i beni che la donna ha portato con sé; gli replica prontamente Paride, chiarendo che non ha nessuna intenzione di fare ciò, e gli suggerisce di esprimere una proposta (μῦθος) migliore di quella che ha appena fatto.

Omero *Iliade* VII, 358:
οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι.
sai elaborare nel pensiero anche una proposta migliore di questa.

Sempre con riferimento all'universo del "dire", l'abilità nel comporre e esporre μῦθοι si trova correlata, nella paideia eroica, alla capacità di agire; «consiglio e forza (*bulè-mache*), guerra e politica (*polemos-agorà*), scettro e valore (*skeptron-alke*), atletica e retorica: questi i termini indissociabili dell'educazione omerica»[9]; a proposito dell'educazione di Achille, Fenice ricorda:

Omero *Iliade* IX, 443-444:
τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα,
μύθων τε ῥητῆρ᾽ ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.
Perciò mi mandò perché gli insegnassi tutto ciò,
a essere buon parlatore e operatore di azioni.

Coerentemente con questo significato primario, μῦθος si trova associato in endiadi o per composizione verbale con altri termini che hanno lo stesso valore semantico: ἔπος (v. *supra*) e λόγος, come dimostrato, tra l'altro, dalla formazione di composti come μυθολογεύω (già presente in Omero[10]) o del suo omologo μυθολογέω.

Ma ciò che più interessa ai fini del nostro discorso è notare come in Omero μῦθος stia ad indicare anche un racconto tradizionale che ha come protagonisti gli eroi. Due casi di metaepos, ossia di epos nell'epos[11], consentono, a nostro giudizio, di verificare questa affermazione. Nel primo libro dell'*Odissea*, Femio sta cantando nella reg-

[9] MANACORDA 1971, 29.

[10] Hom. *Od.* XII, 450: ἦ μ᾽ ἐφίλει τ᾽ ἐκόμει τε. τί τοι τάδε μυθολογεύω; e Hom. *Od.* XII, 452-453: ἐχθρὸν δέ μοί ἐστιν/αὖτις ἀριζήλως εἰρημένα μυθολογεύειν.

[11] Nei poemi omerici c'è almeno un altro caso di metaepos in HOM. *Il.* 9, 182: Achille nella sua tenda alla presenza del solo Patroclo canta accompagnato dalla *phormix*, «le glorie degli uomini» (ἄειδε δ᾽ ἄρα κλέα ἀνδρῶν).

gia di Itaca per i pretendenti il ritorno degli eroi greci dalla Guerra di Troia[12]; Penelope lo sente dalle sue stanze e prova un acuto dolore al ricordo del marito lontano da così tanto tempo. Perciò decide di scendere per chiedere all'aedo di interrompere il canto, e di cambiare argomento (ταύτης δ' ἀποπαύε' ἀοιδῆς/λυγρῆς)[13]: non sarà difficile per Femio trovare, nell'arcipelago epico[14], un'altra materia per il suo canto, dal momento che egli conosce «molte altre affascinanti imprese sia di eroi che di dei» (πολλὰ γὰρ ἄλλα βροτῶν θελκτήρια.../ ἔργ'ἀνδρῶν τε θεῶν τε)[15].

Interviene, allora, il figlio Telemaco, invitandola a tornare nelle sue stanze e a dedicarsi ai lavori femminili:

> Omero *Odissea* I, 356, 358-35:
> ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,
> [...] μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει
> πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ.
> Ma va a casa e torna alle tue occupazioni.
> [...] Della materia del canto si preoccupino gli uomini (μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει)
> e soprattutto io, che ho il comando in questa casa.

Qui μῦθος definisce sinteticamente quanto in precedenza è stato espresso in maniera analitica come θελκτήρια ἔργ'ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ossia quella materia tradizionale che aveva come protagonisti gli esseri extraumani, in particolare, in questo caso, gli eroi della Guerra di Troia, materia che l'aedo rielaborava e riproponeva durante il banchetto per allietare i commensali. Solo tenendo presente questa connotazione del racconto cantato da Femio si può afferrare il senso della frase pronunciata da Telemaco: il cantare gli ἔργα degli eroi era un momento rituale del banchetto, momento la cui organizzazione ricadeva sotto la responsabilità dell'*anax* della casa e dalla cui fruizione erano escluse le donne[16]; era l'*anax* che aveva perciò l'autorità per scegliere, approvare o suggerire il tema del canto. Non ci troviamo pertanto d'accordo con l'interpretazione dell'episodio proposta da Maurizio Bettini: «Questo primo esempio di *múthos* ci ha insegna già molte cose: che si tratta di un tipo di discorso riservato ai maschi (non alle donne), che presuppone *krátos* e che ha carattere imperativo»[17]. In realtà, a nostro giudizio, la narrazione di un mito all'interno del *symposion* è riservata agli

[12] Hom. *Od.* I, 325-327.
[13] Hom. *Od.* I, 340-341.
[14] Rossi 2010.
[15] Hom. *Od.* I, 336-338.
[16] Per la funzione sociale della narrazione dei miti durante il banchetto, Murray O. 1983, 224-225.
[17] Bettini 2008, 35.

uomini in quanto momento rituale del *symposion* stesso, da cui le donne erano ritualmente escluse. Ma c'è di più. Non era lecito, secondo la legge divina (οὐ θέμις), interrompere e non completare la narrazione di un mito, in quanto la narrazione di un mito, essendo un rito[18], doveva necessariamente essere portata a compimento.

> Platone *Gorgia* 505 c-d:
> ἀλλ' οὐδὲ τοὺς μύθους φασὶ μεταξὺ θέμις εἶναι καταλείπειν
> Non è permesso dalla legge divina, dicono, lasciare a metà un mito.

Questa prescrizione aiuta a comprendere meglio l'irritazione di Telemaco: non solo Penelope non aveva il potere di dare ordini a Femio in questo specifico caso non essendo di sua pertinenza l'organizzazione del banchetto, ma, in aggiunta, non poteva ordinare all'aedo di cessare di cantare quanto aveva già iniziato e abbandonare a metà senza averla completata la narrazione del mito, rendendosi così colpevole di un'infrazione della legge divina. Un altro caso di metaepos è stato studiato e analizzato da Giovanni Cerri: si tratta dell'episodio in cui Ulisse sta narrando alla corte del re Alcinoo il suo viaggio nell'Ade e gli incontri con le figure femminili, spose e figlie d'eroi[19]; Alcinoo, dopo avergli chiesto di continuare il racconto delle sue prodigiose avventure ne loda tanto la verve narrativa[20] quanto l'efficacia espressiva (si ricordi il binomio della *paideia* eroica):

> Omero *Odissea* XI, 367-369:
> σοὶ δ' ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί,
> μῦθον δ' ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας,
> πάντων Ἀργείων σέο τ' αὐτοῦ κήδεα λυγρά.
> È invece in te bellezza di parole e saldezza di pensiero,
> con sapienza hai porto il tuo *mythos*, come fossi un aedo,
> i dolorosi affanni di tutti gli Achei e di te stesso (tr. G. Cerri).

Nota a proposito, l'illustre filologo che: «1) Il *mythos*, il 'racconto' di Ulisse coincide nella forma e nel contenuto narrativo con quello dell'aedo professionale, figura che in Omero narra invariabilmente storie di dei e d'eroi; 2) Qui la coincidenza tematica è indicata al v. 369 con le avventure del ritorno: Alcinoo vuole cioè riferirsi a tutto ciò che Ulisse gli ha narrato finora, dalla sua partenza da Troia agli incontri dell'Ade, ma non si deve dimenticare che la sua interruzione encomiastica è intervenuta in particolare dopo il racconto sulle eroine antiche e sugli dei che le hanno possedute; 3) Dunque *mythos*

[18] Brelich 1966, 9.
[19] Hom. *Od.* XI, 329: ἡρώων ἀλόχους ἴδον ἠδὲ θύγατρας.
[20] Hom. *Od.* XI, 363-366.

è, sì, genericamente 'parola', ma specificamente 'racconto', più specificamente ancora 'racconto d'eroi e dei', proprio per questo assimilabile al canto dell'aedo. 4) Il termine è connotato da 'verità', non da 'falsità'»[21].

I casi che abbiamo analizzato sembrano dimostrare a sufficienza, a nostro giudizio, come in Omero, il termine μῦθος abbia assunto, accanto ai significati generici di "discorso, racconto, progetto, proposta", il significato tecnico di "mito": giusta la nostra interpretazione, esso veniva utilizzato per indicare quella materia tradizionale, tramandata oralmente, che aveva come protagonisti gli eroi, le loro spose e figlie, le loro vicende e imprese.

Esiodo e il *mythos* innominato

Se ci volgiamo all'opera di Esiodo possiamo notare come in Esiodo il termine μῦθος ricorra con il significato generico di "discorso". Prendiamo, ad es., il proemio della *Theogonia*:

Esiodo *Theogonia,* 24-25:
τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο
Per prima cosa, le Muse che vivono sull'Olimpo,
figlie dell'egioco Zeus, mi rivolsero queste parole[22].

Altri casi tratti dalla *Theogonia* confermano questo valore semantico:

Esiodo *Theogonia*, 169-170:
θαρσήσας δὲ μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης
ἂψ αὖτις μύθοισι προσηύδα μητέρα κεδνήν·
Ma il grande Kronos, accorto, fattosi coraggio,
si rivolse alla nobile madre con queste parole.

Esiodo *Theogonia,* 664-665:
ἐπήνεσσαν δὲ θεοί, δωτῆρες ἐάων,

[21] Cerri 2015; lo studioso prosegue, *ibid.*: «Si può allora continuare a dire che in Omero mai, mai!, μῦθος venga a significare qualcosa come 'mito'? Che mai, mai!, abbia potuto significarlo prima di Pindaro? E che, se μῦθος significa qualcosa come 'mito', in greco non può che avere connotazioni di 'falsità'? Non mi sembra. Sul passo appena esaminato farei però un'ulteriore riflessione: la nozione di mythos è ben distinta da quella delle sue rese narrative concrete, le quali possono essere di qualità diversa, migliore o peggiore, risiedendo il criterio di giudizio nelle scelte espressive (μορφὴ ἐπέων) e nella lucidità intellettuale (φρένες ἐσθλαί), messe in opera dai vari narratori, pur nell'invarianza del mythos narrato».

[22] Seguo la traduzione di West 1988 *ad loc.*

μῦθον ἀκούσαντες.
Disse; e assentirono i Numi, datori di beni,
all'udire quelle parole.

Quando il poeta vuole indicare l'argomento della poesia epica e teologica, il cui disvelamento è un dono riservato dalle Muse all'aedo, non usa un termine sintetico, ma ne dà una definizione analitica:

Esiodo *Theogonia*, 99-101:
αὐτὰρ ἀοιδὸς
Μουσάων θεράπων κλέεα προτέρων ἀνθρώπων
ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεούς, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν.
ma l'aedo, cultore delle Muse, celebra le glorie degli uomini
che vissero prima di noi e gli dèi beati che abitano l'Olimpo.

Qui l'espressione usata per definire i miti eroici è analoga a θελκτήρια ἔργ᾽ἀνδρῶν τε θεῶν τε del primo libro dell'*Odissea* (v. *supra*), con una differenza: il comparativo προτέρων indica che gli ἄνθροποι appartengono alla generazione precedente a quella del poeta; l'espressione va interpretata facendo riferimento a quello che è stato definito il mito esiodeo delle razze[23]: come è noto, la generazione degli eroi precede la generazione del ferro, alla quale Esiodo dichiara di appartenere[24].

Se anche nell'opera di Esiodo, non è dato di incontrare μῦθος nel significato di "racconto tradizionale", l'autorevole voce di Aristotele accusa il poeta, i teologi e i loro seguaci di elaborare sofismi "alla maniera del mito" (μυθικῶς):

Aristotele *Metafisica* III, 1000a:
οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦτοῦ πρὸς αὑτούς, ἡμῶν δ᾽ ὠλιγώρησαν (θεοὺς γὰρ ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασίν, δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμαλέγοντες αὐτοῖς: καίτοι περὶ αὐτῆς τῆς προσφορᾶς τῶν αἰτίων τούτων ὑπὲρ ἡμᾶς εἰρήκασιν: εἰ μὲν γὰρ χάρινἡδονῆς αὐτῶν θιγγάνουσιν, οὐθὲν αἴτια τοῦ εἶναι τὸνέκταρ καὶ ἡ ἀμβροσία, εἰ δὲ τοῦ εἶναι, πῶς ἂν εἶεν ἀΐδιοιδεόμενοι τροφῆς). ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν
Quelli che seguono Esiodo e tutti quanti i cd. teologi hanno badato solo a ciò che era credibile per loro e non si sono curati di noi. (Infatti, facendo degli dei i principi e attribuendo agli dei la facoltà di generare, dicono che chi non gusta il nettare e l'ambrosia è mortale, ed è chiaro che se dicono queste parole ne sanno il significato; ebbene per ciò che

[23] Hes. *Op*. 106-201; per una lettura storico-religiosa del mito, BIANCHI 1963.
[24] Hes. *Op*. 176: «ora c'è la stirpe di ferro» (νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον).

> riguarda la proposizione di queste cause, essi vanno oltre la nostra comprensione; se infatti gli dei li gustano per il loro piacere, il nettare e l'ambrosia non sono causa dell'essere, se al contrario sono causa dell'essere, come potrebbero gli dei essere eterni se hanno bisogno di nutrimento?), ma non vale la pena di esaminare con zelo le affermazioni di coloro che usano argomenti sofistici alla maniera del mito (περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων).

Innanzi tutto c'è da notare come Aristotele ritenga che Esiodo e gli altri che egli accomuna al poeta nella sua critica non si siano preoccupati di sanare le contraddizioni del loro pensiero, né di addurre argomenti a sostegno di quanto andavano affermando, ma, riguardo alle divinità, abbiano riportato quanto a loro sembrava degno di fede: in particolare, osserva Aristotele, non si sono resi conto dell'incongruenza che si origina se si collega l'immortalità – attributo specifico degli esseri divini – all'assunzione di nutrimento[25]. In questo contesto, a nostro avviso, Aristotele rivolge le sue critiche non ai μῦθοι contenuti nelle opere di questi autori, ma all'uso dei μῦθοι da parte di coloro che vi ricorrevano per sostenere le loro tesi contro quelle dell'avversario. Il richiamo finale ai «μυθικῶς σοφιζόμενοι» sembra rivolto ad una prassi di argomentazione tipica dei sofisti, che strumentalizzavano l'autoevidenza del mito, sottraendosi così alla necessità di dimostrarne la validità dei loro argomenti[26].

Mythos e *logos* nella pretesa rivoluzione ionica

È opinione comune che, a partire dai cd. filosofi "fisici" della Ionia, la visione mitica del cosmo entri in crisi; progressivamente la solidarietà tra i termini del "dire", soprattutto tra *mythos* e *logos*, sarebbe venuta meno e anzi si sarebbe operata una frattura che avrebbe determinato tra i due termini un contrasto insanabile[27].

Come è noto, a partire dalla fine dell'epoca arcaica e nel V sec. a.C., il termine μῦθος venne progressivamente ad assumere *anche* il significato di "racconto falso, racconto inventato"; ne abbiamo esempi in Pindaro[28], in Erodoto[29] ma anche più avanti[30].

[25] Bos 1983, 6.
[26] Per la ripresa di temi trattati da Esiodo da parte della sofistica e in particolare da Protagora e Prodico, Koning 2010, 217-233.
[27] Come è noto il volume che più di tutti ha contribuito a consolidare questa idea è Nestle 1940; sul tema offrono un'ampia discussione i saggi raccolti in Buxton 1999a e Fowler 2011.
[28] Il *locus classicus* è Pind. *Ol.* 1, 28-32.
[29] Her. 2, 23, 1, su Okeanos; Her. 2, 45, 1 su Herakles.
[30] Fowler 2011, 46-62.

Per quanto riguarda la rivoluzione operata dai filosofi fisici della Ionia, bisogna dire che gli effetti e i contenuti di questa pretesa rivoluzione appaiono oggi fortemente ridimensionati, come conseguenza anche della profonda revisione critica operata da F.M. Cornford, che ha richiamato l'attenzione degli studiosi sulla stretta connessione che lega il pensiero filosofico, al suo esordio, al pensiero religioso, e che è testimoniata, innanzi tutto, dal fatto che, nei filosofi della scuola ionica, la materia venga esposta in forma poetica, mantenendo quella solidarietà μῦθος-poesia tipica della cultura greca; questa solidarietà non si dissolverà neanche in epoca successiva, e si troverà espressamente affermata, con intento polemico, ad es. in Platone e Aristotele[31]. In particolare, Cornford ha osservato come la "fisica" dei filosofi Ionici si muova nello stesso orizzonte concettuale rappresentato nella poesia omerica e nello stesso ordine di problemi della poesia teologica esiodea, trasponendo sul piano di un pensiero più astratto il sistema di rappresentazioni elaborato in ambito religioso: in tal senso, le cosmologie dei fisici ionici sembrano prolungare, riplasmandole, le cosmogonie mitico-poetiche, proponendosi lo stesso obiettivo teorico-speculativo: illustrare come da *Chaos* sia emerso il *kosmos*[32]. Da qui la ripresa di tutto il repertorio concettuale che troviamo già elaborato in Omero e in Esiodo. Ma se l'apparato concettuale cui ricorre alle origini la filosofia appare comune anche al μῦθος, se la continuità tra i due sistemi sembra sostenibile, su quale terreno allora si opera la rottura che porta a contrapporre il μῦθος al λόγος? Le osservazioni su esposte ci portano a considerare la rivoluzione che ha portato alla frattura tra μῦθος e λόγος come un processo e non come un evento, come un fenomeno culturale che si è prodotto in un arco di tempo piuttosto lungo e secondo un andamento non necessariamente coerente[33]. Da questo punto di vista, non si può negare che già agli esordi il pensiero filosofico mostri almeno un aspetto originale che consiste nella diversità di quello che potremmo definire il modo di concepire il problema della cosmogonia; nella filosofia, esso è espresso nella forma di un problema razionale, esplicitamente formulato, cui dare una soluzione razionale. Il mito, al contrario, non ha la funzione di spiegare, ma di fondare: il μῦθος è per definizione autoevidente e dunque, esso non si pone

[31] F.M. Cornford, Laurence Professor of Ancient Philosophy presso il Trinity College di Cambridge, dedicò un primo saggio al tema nel 1912; il suo pensiero, tuttavia, ebbe larga diffusione e impatto dopo la pubblicazione di CORNFORD 1952, che raccoglie i manoscritti inediti rinvenuti dopo la morte dello studioso avvenuta nel 1943, e di CORNFORD 1957, ristampa della prima edizione del 1912.

[32] CORNFORD 1957, 60-68.

[33] Osserva a proposito BLUMENBERG 1979, 18: «Die Grenzlinie zwischen Mythos und Logos ist imaginär (...). Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos».

come obiettivo la dimostrazione razionale, *more geometrico*; la sua natura è e rimane quella di un racconto che attraverso il linguaggio simbolico-metaforico, si può dire, illustra la *phýsis*, ogni porzione di *phýsis*, in modo sostanzialmente duplice, come fenomeno (naturale) e come espressione della potenza divina. La contiguità e la continuità tra i due sistemi di pensiero non può occultare il dato che i filosofi di Mileto quando si riferiscono agli elementi – dottrina, che si trova elaborata già in Omero[34] – li concepiscono come "potenze" delimitate ed astratte che producono un effetto che è fisico in quanto si verifica nella *phýsis*. Nel μῦθος, inteso come ἱερὸς λόγος, "discorso sacro", il fenomeno naturale non si presenta quale esso è a livello fisico, ma nell'aspetto che ha assunto dopo essere stato rielaborato a livello culturale nella forma di figura divina: nel racconto mitico, fenomeno naturale e figura divina si sovrappongono e si intrecciano, creando la polisemia caratteristica del linguaggio religioso che è un linguaggio simbolico. Alle origini, l'istanza dei filosofi, con la ricerca dell'*arché*, sarebbe, quindi, indirizzata a superare «l'intrinseca contraddittorietà dell'elemento del molteplice»[35] e la presa di distanza dei filosofi cd. fisici dal μῦθος nascerebbe proprio dal tentativo di riduzione della polisemia del μῦθος ad un significato uni(vo)co, oscuro quanto si vuole, ma univoco.

Analoga istanza ci sembra esprima Ecateo di Mileto, quando, introducendo le sue Γενεαλογίαι, afferma di scrivere cose vere, in contrapposizione ai molti e perciò ridicoli racconti che circolano tra i Greci.

> Ecateo *fr.* 332 Müller p. 25:
> Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς «μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν».
> *Hecataeus initio Historiae: «Hecataeus Milesius ita narrat: "haec scribo, ut mihi vera esse videntur; Graecorum enim narrationes multae et ridiculae, ut equidem puto, sunt"* (tr. Müller).
> Ecateo di Mileto dice (*mytheîtai*): «scrivo queste cose perché mi sembrano vere, mentre i racconti dei Greci mi appaiono numerosi e perciò ridicoli».

In questo caso, oggetto delle critiche di Ecateo sono i λόγοι, intesi come ἱεροὶ λόγοι (e quindi equivalenti dei μῦθοι), che presentano numerose varianti ed espongono situazioni contradditorie tra loro tali da suscitare il riso, ossia la riprovazione da parte dell'autore[36]; al contrario, egli si propone di scrivere (e non di cantare alla maniera dell'*epos*) solo ciò che gli sia sembrato vero, a quanto si può dedurre, al termine delle sue personali ricerche. Ciò che Ecateo pone in rilievo è

[34] Hom. *Il.* XV, 187-193.
[35] Calogero 1967, 180.
[36] Nenci 1951.

la fluidità del mito; come nota H. Blumenberg: «i miti sono storie con un alto grado di stabilità nel loro nucleo narrativo, e con una variabilità marginale altrettanto marcata. Queste due caratteristiche ne facilitano la tradizione»[37]; la loro stabilità ne agevola la riconoscibilità, e al tempo la loro modificabilità invita a sperimentare nuove e personali forme di rappresentazione[38]. L'intento programmatico espresso da Ecateo nel suo proemio sembra perciò quello di risolvere la molteplicità dei λόγοι-μῦθοι riducendola ad unità, e pervenire alla definizione di un λόγος che, assunta ormai una forma univoca attraverso la scrittura (τάδε γράφω), sarà un λόγος ἀληθής. La critica di Ecateo, quindi, non sembra rivolta al λόγος-μῦθος in sé, ma si iscrive nell'ambito della critica all'irrazionalità del molteplice, e il suo orientamento si può definire razionalista[39] nella misura in cui si propone di superare l'elemento irrazionale connaturato al molteplice.

Il *mythos* e la *polis* democratica

Un momento del processo di differenziazione tra μῦθος e λόγος è stato individuato da Geoffry Lloyd nell'agone retorico della *polis* democratica del V sec. a.C.: qui, all'interno di quella che è stata efficacemente definita la "retorica della legittimazione" (*rhetoric of legitimation*), si sarebbe consolidata la prassi di screditare gli argomenti dell'avversario, qualificandoli come μῦθοι, e al tempo stesso affermare la validità dei propri, definendoli λόγοι[40]; μῦθος viene allora ad assumere il significato di "racconto cui non si può prestare credito" in contrapposizione a λόγος, che definisce un "argomentazione logica, razionale e/o storica". Se ne ha un esempio in Demostene:

> Demostene *contro Policle* 50, 40:
> λέγοντος δέ μου ταῦτα, ἀπεκρίνατό μοι ὅτι μύθους λέγοιμι.
> Mentre io esponevo questi argomenti, egli mi replicava che stavo raccontando dei miti.

In questo caso, nella controversia sorta, l'attore ha appena riferito la materia del contendere per come i fatti si sono svolti; la sua

[37] BLUMENBERG 1979, 40: «Mythen sind Geschichten hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit. Diese beiden Eigenschaften machen Mythen traditionsgängig».

[38] *Ibid.*

[39] NESTLE 1940, 134, commentando il *fr.* 1, considerava che le parole di Ecateo risuonassero come una squillante fanfara nel mondo sorgente della storiografia greca; *contra* MOMIGLIANO 1931.

[40] LLOYD 1990, 43.

ricostruzione dei fatti e le sue (giuste) richieste non sono neanche prese in considerazione dal suo interlocutore che, definendo μῦθοι le parole da lui pronunciate, si sottrae ad ogni confronto. Perciò, μῦθος nel contesto dell'oratoria finisce per definire un argomento non degno di replica, in quanto inappropriato, ancor prima che falso. Per converso, in tribunale dovrebbero essere esposti esclusivamente λόγοι, e l'agone retorico dovrebbe risolversi nel *contest* di un λόγος vs un altro λόγος[41].

A dimostrazione della distanza che separa il μῦθος dal λόγος possiamo addurre un altro passo di Demostene:

> Demostene *Sulla corona* 18, 149:
> λόγους εὐπροσώπους καὶ μύθους, ὅθεν ἡ Κιρραία χώρα καθιερώθη, συνθεὶς καὶ διεξελθὼν ἀνθρώπους ἀπείρους λόγων καὶ τὸ μέλλον οὐ προορωμένους, τοὺς ἱερομνήμονας...
> Unendo discorsi affascinanti e miti, per spiegare per quale motivo la terra di Cirra fosse stata consacrata e avendoli esposti ai magistrati addetti al culto, uomini inesperti di retorica e che non potevano prevedere ciò che sarebbe accaduto, ingannarono la loro buonafede.

In questo passaggio di Demostene λόγος e μῦθος definiscono due diversi generi di discorso, che, come tali, andavano tenuti distinti; l'averli uniti può essere assunto come segno di volontà di ingannare l'uditorio, essendo inopportuno mischiare discorsi argomentati e racconti mitici.

Un'ulteriore conferma di questa opposizione proviene dal dialogo platonico *Protagora*: in un famoso passo, il sofista, intervenendo sulla questione se l'*aretè* possa essere insegnata, propone la coppia μῦθος-λόγος come due forme alternative di argomentazione che tendono ad escludersi l'una l'altra.

> Platone *Protagora* 320c:
> ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθών;
> Preferite, invece, che io, come anziano che si rivolge a gente giovane, ve lo dimostri raccontando un mito o esponendo un λόγος?

Dal momento che gli uditori avevano lasciato al sofista la scelta, Protagora decise di ricorrere alla narrazione di un mito, in quanto questo gli sembrava più gradevole

> Platone *Protagora* 320c (= DK 74 C 1).
> δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν.

[41] E qui il nostro pensiero non può non andare ai *dissoi logoi* dei sofisti e alla parodia che ne fa Aristofane.

«Allora», disse egli, «a me pare che sarebbe più gradito se io vi raccontassi un mito»[42].

Protagora introduce allora il mito che ha come protagonisti Prometeo e Epimeteo, incaricati da Zeus di distribuire capacità e abilità agli esseri viventi e anche all'uomo. Possiamo verificare leggendo il testo che si tratta realmente di un racconto tradizionale: basta vedere le prime battute per capire l'ambito in cui ci si trova:

Platone *Protagora* 320c-d:
ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν.
C'era una volta un tempo in cui gli dèi erano, le generazioni mortali ancora non erano.

In questo caso, μῦθος ha il significato di "racconto tradizionale" che ha come protagonisti figure divine della generazione dei Titani e della generazione di Zeus. Nello stesso dialogo, Protagora ricorre al λόγος per illustrare «le ragioni per cui quegli uomini che sono valenti insegnano ai propri figli quelle cose che dipendono dai maestri e in queste cose li rendono sapienti, mentre in quella virtù in cui essi stessi sono valenti non sono capaci di renderli migliori di nessun altro»[43]. E quindi prima di sviluppare questo argomento, Protagora avverte che non esporrà più un *mythos* bensì un *logos*.

Platone *Protagora* 324d:
τούτου δὴ πέρι, ὦ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον.
Su questo punto, Socrate, non ti esporrò più un mito, ma un λόγος.

Qui non vi è dubbio quindi che μῦθος e λόγος siano da considerare due forme di discorso, dal momento che entrambi i termini dipendono da εἴρω un verbo che esprime l'azione del "dire" (Plato 328 c: Τοιοῦτόν σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ καὶ μῦθον καὶ λόγον εἴρηκα) e che, non dimentichiamolo, il doppio intervento di Protagora, contenuto all'interno del dialogo, si intende espresso a voce davanti ad un uditorio. Protagora afferma il valore paideutico di entrambe le forme di narrazione-argomentazione, anche se, per sua esplicita ammissione, il μῦθος sembra più adatto alla *paideia* da parte degli anziani nei confronti dei più giovani. Perciò, Protagora, a seconda della situazione e

[42] Il mito narrato da Protagora è inserito nel repertorio dei frammenti del sofista come testo elaborato a imitazione, DK 74 C 1; per la storia delle idee, il testo ha un alto valore documentario in quanto concepito ed elaborato in modo da essere il più possibile aderente allo stile e ai contenuti propri di Protagora, sul tema cfr. CAMBIANO 1991², 8-13; BONAZZI 2012.
[43] Plato 324d.

della materia da trattare, si orienta verso una forma o verso l'altra. Nel primo caso, ha narrato il mito di Prometeo e Epimeteo, incaricati di distribuire le δυνάμεις agli esseri animati, compreso l'uomo; nel secondo caso, è ricorso ad una serie concatenata di ipotesi, giungendo ad una conclusione che dipende dal ragionamento svolto. Si assiste quindi ad un recupero della funzione fondante dell'affabulazione mitica: il suo valore prototipico può trasmettere un insegnamento in modo altrettanto valido di quanto avviene con il *logos*[44]. La scelta di una forma piuttosto di un'altra è quindi libera e si basa sulla valutazione dell'efficacia della comunicazione, in relazione anche al referente: il mito, per la sua natura autoevidente, si addice maggiormente agli anziani e ai bambini.

Mito e verità in Platone

La presenza del mito in Platone è argomento ampiamente trattato[45]; gli studi sul mito platonico, tuttavia, si concentrano prevalentemente sull'indagine del suo contenuto e della sua funzione, dando quasi per acquisito il significato del termine. È proprio su questo aspetto, invece, che noi concentreremo la nostra indagine, dopo aver fatto una breve ma necessaria premessa. Bisogna fare attenzione, infatti, trattando del mito in Platone: quello che comunemente viene definito il mito della caverna, all'inizio del VII libro della *Repubblica*, è un πάθος, un'esperienza che provoca emozioni.

> Plato *Repubblica* 514a:
> μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.
> In seguito, dissi, paragona la nostra natura, circa l'educazione e l'ineducazione, a questa esperienza.

Analogamente, il cd. mito di Er è in realtà per il filosofo un ἀπόλογον, un racconto, una storia.

> Platone *Repubblica* 614 b
> ἀλλ᾽ οὐ μέντοι σοι, ἦν δ᾽ ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ᾽ ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἠρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας

[44] Van Riel 2012, 163.
[45] Sul tema, oltre al classico Frutiger 1930, si vedano Moors 1982; Brisson 1982; i saggi in Collobert *et alii* 2012; e da ultimo Franke 2021, con aggiornata bibliografia.

non ti narrerò un racconto di Alcinoo[46], ma di un uomo valoroso, Er armeno, di stirpe panfilia.

Bisogna, inoltre, tenere a mente che ciò che leggiamo in Platone, escluse le lettere, è espresso in forma dialogica, è la trascrizione di conversazioni dirette o indirette, ascoltate o narrate dagli interlocutori; si può dire, perciò, che Platone non rinunciò mai all'oralità, alla potenza della parola parlata perché «la potenza della parola è per caso guida delle anime»[47].

In molti punti dei dialoghi platonici si può verificare come μῦθος sia usato per definire un "racconto tradizionale" che ha come protagonisti figure divine e/o eroiche. La natura autoevidente del μῦθος lo rende particolarmente adatto ad esprimere verità di ordine metafisico: Socrate, approssimandosi ormai il momento dell'esecuzione della condanna, sul punto di intraprendere il viaggio verso il mondo ultramondano, ritiene opportuno soffermarsi a riflettere sulle caratteristiche di questo viaggio sia attraverso l'analisi condotta con metodo razionale sia attraverso la narrazione di miti.

Plato *Fedone* 61e:
καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι
Del resto, è la cosa più conveniente di tutte che, chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l'aldilà, indaghi e narri racconti mitici su questo viaggio verso l'aldilà, come noi pensiamo che sia.

In questo contesto, l'indagine razionale si associa alla narrazione del μῦθος, e le due forme si integrano e si sostengono a vicenda[48]. Perciò, Socrate attraverso il ragionamento dimostrerà che l'anima è immortale, ma poi si servirà delle cosmogonie poetiche e in particolar modo di Omero per descrivere la geografia e l'organizzazione dell'aldilà. Il μῦθος, infatti, in Platone, può avere anche una valenza positiva, e allora i due termini μῦθος e λόγος tornano ad affiancarsi o quanto meno a non porsi in posizione di conflitto. Se, infatti, il racconto tradizionale si è fissato in

[46] Ἀλκίνου ἀπόλογοι era un'espressione per indicare i libri 9-12 dell'*Odissea*, in cui Ulisse narra ad Alcinoo le sue avventure; l'espressione intendeva sottolineare anche la lunghezza e la distanza nel tempo di tali ἀπόλογοι; nel testo c'è anche il *calembour* Ἀλκίνου – ἀλκίμου, VALGIMIGLI 1934, 45 n. 1; in conclusione, l'espressione significa a nostro giudizio: «ti narrerò una storia breve e vicina nel tempo che ha come protagonista il valoroso Er».

[47] Plato 271c: ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα; in questo caso ci sembra che il significato più appropriato di λόγος sia proprio quello più generico di "parola".

[48] MOORS 1982, 97: «... myth [is] not merely a trapping or an addendum to discussion. Myth shares the essential objectives of philosophic discussion and projects those objectives in figurative symbolic terms»; MURRAY P. 1999.

una forma immutabile, senza essere riproposto in una serie di varianti, allora esso può essere considerato portatore di verità; in tal caso può essere considerato non solo un μῦθος, bensì un καλὸς μάλα λόγος, un λόγος non solo bello in senso estetico, ma anche buono in senso morale. In tale prospettiva, nel caso in cui la versione omerica del mito sia ritenuta canonica, si può assistere alla rivalutazione della poesia di Omero nella misura in cui il suo contenuto non è contraddetto da alcun'altra versione e/o variante, e, quindi, non è solo καλός, ma è anche ἀληθής, o meglio è ἀληθὴς e perciò anche καλός. Allo stesso modo di quanto abbiamo verificato nel *Fedone*, nella parte conclusiva del *Gorgia*, Socrate introduce il tema della giustizia ultramondana, facendo riferimento alla spartizione dei domini espressa da Omero (v. *supra*), ed attingendo a particolari derivati dalla νέκυια dell'undicesimo libro dell'*Odissea*.

Platone *Gorgia* 523a:
Σωκράτης
«ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει...».
Ascolta dunque, dice, questo bellissimo discorso (*logos*), che tu giudicherai un mito come io credo, io invece un *logos*; perché ti dirò infatti cose che sono vere quelle che mi accingo a dire. Come dice Omero...

Espone poi la dottrina del giudizio delle anime che serve a dimostrare la necessità di condurre una vita secondo giustizia e a conclusione riprende quanto detto in apertura:

Platone *Gorgia* 527a:
τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πῃ ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν.
Forse a te sembra che queste cose siano il μῦθος come di una vecchietta e le disprezzi, e non ci sarebbe niente da meravigliarsi nel disprezzarle, se in qualche modo cercando potessimo trovare qualcosa di migliore e di più vero di quelle cose.

Dunque, l'unico indicatore sembra essere rappresentato dal contenuto: se un racconto tradizionale si esprime in una forma priva di varianti, contiene una verità ed è un (καλός) λόγος.

Ma anche i λόγοι possono essere molteplici (cfr. Ecateo) e allora non sarà sconveniente ritornare al mito purché esso sia εἰκώς "verisimile".

Platone *Timeo* 29 c-d:
ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς. ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον

παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ [29δ] ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.
Dunque, Socrate, se dopo molte cose dette da molti intorno agli dèi e all'origine dell'universo, non riusciamo a presentare dei discorsi in tutto e per tutto concordi tra loro e precisi, non ti meravigliare. Ma se presenteremo ragionamenti verosimili non meno di alcun altro, allora dobbiamo accontentarci, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana, cosicché, accettando su queste cose il mito verisimile, conviene che non ricerchiamo ancora più in là.

Come si può osservare, non ci siamo ancora allontanati dalla linea tracciata da Ecateo: μῦθος e λόγος sembrano da valutare in relazione alla unità o pluralità della forma in cui si esprimono.

In tal senso, si può persino avanzare una critica alle teorie filosofiche sull'essere per la loro discordanza e inevitabile contraddittorietà, che conduce anche al ridicolo.

Platone *Sofista* 242 c-d:
Ξένος
εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.
Θεαίτητος
πῇ;
Ξένος
μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν.
Mi sembra che ci trattino alla leggera Parmenide e ognuno che abbia preteso di enunciare un giudizio che definisca la quantità e la qualità dell'essere.
Come?
Ciascuno di questi mi pare che racconti un μῦθος come se fossimo bambini.

In questo caso, sembra evidente il rapporto solidale che a livello del dire, lega unità e verità da un lato, pluralità e falsità, dall'altro. Ma l'affermazione dell'unità del *logos-mythos* non deve essere un espediente per superare le difficoltà di un tema complesso e di difficile definizione.

Platone *Filebo* 14a (parla Socrate):
ἆρα ἄξιος ἂν εἴην τοῦ διαλέγεσθαι νῦν, εἰ φοβηθεὶς τοῦτο αὐτὸ μηδεμίαν ἀνόμοιον φαίην ἐπιστήμην ἐπιστήμῃ γίγνεσθαι, κἄπειθ' ἡμῖν οὕτως ὁ λόγος ὥσπερ μῦθος ἀπολόμενος οἴχοιτο, αὐτοὶ δὲ σῳζοίμεθα ἐπί τινος ἀλογίας;

> Sarei degno di parlare ora, se temendo proprio questo dicessi che nessuna scienza sembra essere diversa da un'altra scienza, e poi a noi così il discorso come un μῦθος andasse via distruggendosi e noi ci salvassimo ricorrendo a qualche assurdità?

Il διαλέγεσθαι ha per Socrate (e Platone) delle regole, che vanno rispettate: da rigettare non sarebbe il ricorso ad una forma o all'altra del διαλέγεσθαι, al *mythos* piuttosto che al *logos*, ma l'uso improprio che se ne fa.

Aristotele

Negli scritti di Aristotele il termine μῦθος assume una serie di significati[49]. Nella *Poetica*, esso definisce prima di tutto e in particolare l'episodio mitico che costituisce la "trama", diremmo il *plot* della tragedia[50].

1. Aristotele *Poetica* 1450a:
λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων
Chiamo trama la concatenazione delle azioni.

2. Aristotele *Poetica* 1450b:
ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας,
La trama è perciò il principio e quasi l'anima della tragedia.

3. Aristotele *Poetica* 1452b:
δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη ταῦτ᾽ ἐστί, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις· τρίτον δὲ πάθος.
Due, dunque, sono queste parti della trama, il colpo di scena e il riconoscimento, la terza è la disavventura.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi[51]. Μῦθος, più spesso al plurale μῦθοι, definisce però anche il ciclo mitico, o il repertorio mitico di un

[49] Per il rapporto *mythos-logos* in Aristotele, JOHANSEN 1999.

[50] *Contra* CALAME 1999, 12, ritiene che *mythos* nella *Poetica* significhi l'intreccio di una narrazione, in particolare quello della narrazione tragica.

[51] Senza alcuna pretesa di esaustività e completezza, si riscontra il significato di "trama" in: 1449a: ἐκ μικρῶν μύθων, partendo da trame brevi; 1449b: τὸ δὲ μύθους ποιεῖν [Ἐπίχαρμος καὶ Φόρμις] τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκ Σικελίας ἦλθε la composizione della trama venne dalla Sicilia; 1450a: ὥστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγῳδίας cosicché le azioni e la trama sono il fine della tragedia; 1450b: εὖ μύθους μήθ᾽ ὁπόθεν ἔτυχεν ἄρχεσθαι μήθ᾽ ὅπου ἔτυχε τελευτᾶν una trama ben costruita non deve iniziare e finire dove capita; 1451a: οὕτω καὶ τὸν μῦθον, ἐπεὶ πράξεως μίμησίς ἐστι, μιᾶς τε εἶναι καὶ ταύτης così anche la trama essendo imitazione di un'azione, deve esserlo di esserlo di una sola e intera; 1451b: τῶν δὲ ἁπλῶν μύθων καὶ πράξεων αἱ ἐπεισοδιώδεις εἰσὶν χείρισται delle trame semplici quelle episodiche sono le migliori; 1452a: εἰσὶ δὲ τῶν

personaggio, e allora si accompagna ad un participio che specifica il fatto che in questo caso si fa riferimento a ciò che è stato consegnato dalla tradizione.

> Aristotele *Poetica* 1451b:
> ὥστ' οὐ πάντως εἶναι ζητητέον τῶν παραδεδομένων μύθων, περὶ οὓς αἱ τραγῳδίαι εἰσίν.
> cosicché non si deve cercare in ogni modo di attenersi ai miti tramandati, dei quali trattano le tragedie.

D'altronde, ammonisce lo stagirita:

> Aristotele *Poetica* 1453b:
> τοὺς μὲν οὖν παρειλημμένους μύθους λύειν οὐκ ἔστιν, λέγω δὲ οἷον τὴν Κλυταιμήστραν ἀποθανοῦσαν
> non si devono stravolgere i miti consegnati dalla tradizione, come Clitennestra uccisa da Oreste...

Dunque, tra il μῦθος rielaborato dal poeta, che sarà l'argomento della tragedia, e i μῦθοι trasmessi dalla tradizione, cui il poeta attinge, vi è una differenza a livello semantico segnalata, come abbiamo detto, dalla presenza di un participio (παραδεδομένοι μῦθοι, παρειλημμένοι μῦθοι) con funzione attributiva che rimanda alla tradizione. Per evitare ambiguità, nella *Poetica* Aristotele ricorre anche a μυθεύμα, un derivato di μῦθος, per indicare la "trama"[52].

> Aristotele *Poetica* 1460a:
> τούς τε λόγους μὴ συνίστασθαι ἐκ μερῶν ἀλόγων. ἀλλὰ μάλιστα μὲν μηδὲν ἔχειν ἄλογον, εἰ δὲ μή, ἔξω τοῦ μυθεύματος.
> non si devono comporre storie con parti illogiche. E soprattutto non ci deve essere niente di illogico, ma se non è possibile, almeno sia tenuto fuori dalla trama (μυθεύμα).

In questo passaggio, in cui Aristotele afferma che si devono tenere fuori dalla trama le parti illogiche (l'esempio è quello di Edipo che non poteva non sapere che Laio fosse morto[53]), ci aspetteremmo di trovare *mythos* e non *logos* per indicare l'intero ciclo di racconti tradizionali che hanno come protagonista una figura extraumana, e invece Aristotele ricorre al termine *logos*, forse perché vuole giocare sull'anti-

μύθων οἱ μὲν ἁπλοῖ οἱ δὲ πεπλεγμένοι delle trame alcune sono semplici altre complesse; 1453a: ἀνάγκη ἄρα τὸν καλῶς ἔχοντα μῦθον ἁπλοῦν εἶναι μᾶλλον ἢ διπλοῦν, ὥσπερ τινές φασι, è necessario quindi che la trama sia semplice piuttosto che doppia come sostengono alcuni; v. anche 1454a; 1454b; 1455a; 1455b; 1456a; 1459a; 1460a; 1462b.

[52] HALLIWELL 1986, 57 n. 16.

[53] Arist. 1460a: ὥσπερ Οἰδίπους τὸ μὴ εἰδέναι πῶς ὁ Λάιος ἀπέθανεν.

tesi *logos-alogos*, antitesi che abbiamo già incontrato in Platone (v. *supra*). E come per Platone, anche per Aristotele, il mito può contenere una verità, e allora esso sarà εὐλόγος, un racconto che sembri conciliare *mythos* e *logos*.

> Aristotele *Politica* 1341b:
> εὐλόγως δ' ἔχει καὶ τὸ περὶ τῶν αὐλῶν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων μεμυθολογημένον.
> È verosimile il mito che si narra sulla nascita del flauto.

Quanto alla funzione paideutica del mito, essa non è del tutto negata, anzi. Nel primo libro della *Metafisica*, le origini del mito e della filosofia sono individuate nella sensazione di meraviglia e nell'aporia che ne deriva.

> Aristotele *Metafisica* 982b:
> διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων).
> Infatti, ora come in origine, gli uomini hanno cominciato a filosofare per la meraviglia. In origine, si meravigliavano delle stranezze più evidenti e in seguito, a poco a poco, passando attraverso aporie sempre maggiori, arrivarono ai fenomeni della luna e del sole e delle stelle e all'origine dell'universo. Chi è nell'imbarazzo aporetico e nella meraviglia sa di non conoscere (perciò anche colui che ama i miti è a suo modo filosofo, il mito infatti è un insieme di cose che destano meraviglia).

Perciò, dal mito può partire l'impulso alla conoscenza, a condizione, tuttavia, che – come abbiamo visto in Platone – il ricorso al μῦθος non sia un sistema per eludere brillantemente la necessità di una dimostrazione come, secondo Aristotele, è proprio dei poeti come Esiodo, dei teologi e dei sofisti (v. *supra*). Ma la critica di Aristotele al mito non si esaurisce nell'aspetto formale: in Aristotele, la teoria del πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον del Primo Motore Immobile, come principio e sostanza non sensibile, non soggetta a mutamento, che muove l'universo[54], ponendo le premesse per quella che Blumenberg ha definito la trasformazione del mito in dogma[55], sembra rappresentare la forma più radicale di opposizione e di superamento della dimensione mitica.

[54] Arist. 1071b-1073a; per le questioni esegetiche e ermeneutiche si rimanda all'ottimo commento di Fazzo 2014.
[55] Blumenberg 1971, 37.

Mythos come categoria emica

A questo punto del nostro itinerario di ricerca, tenendo sempre presente che come ammoniva Austin, «there must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, the procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances»[56], sembra possibile concludere che nella grande polisemia del termine μῦθος, dalle prime occorrenze fino all'opera di Aristotele, il significato di "mito" inteso nel senso in cui lo intendono oggi la storia delle religioni e l'antropologia, non possa dirsi del tutto assente. Esso affiora in ambiti e contesti culturalmente connotati come una categoria emica del pensiero della Grecia antica, e – se anche non ne costituisce il *Geist* – certo contribuisce a delinearne l'identità[57].

Bibliografia

AUSTIN 1962 = J.L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford, The Clarendon Press, 1962.

BETTINI 2008 = M. BETTINI, *Il mito fra autorità e discredito*, «L'immagine riflessa» 17, 2008, 27-64.

BIANCHI 1963 = U. BIANCHI, *Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 34, 143-210.

BIERL 2007 = A. BIERL *Literatur und Religion als Rito- und Mythopoetik. Überblicksartikel zu einem neuen Ansatz in der klassischen Philologie*, in A. BIERL (ed.), *Literatur und Religion I: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007, 1-76.

BLUMENBERG 1971 = H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München, Fink, 1971, 11-66.

BLUMENBERG 1979 = H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt, Verlag Suhrkamp, 1979.

BONAZZI 2012 = M. BONAZZI, *Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini*, in F. CALABI, S. GASTALDI (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Baden-Baden, Academia Verlag, 41-57.

BOS 1983 = A.P. BOS, *Aristotle on Myth and Philosophy*, «Philosophia Reformata» 48, 1983, 1-18.

[56] AUSTIN 1962, 14.

[57] Opportunamente osserva R.G.A. Buxton, BUXTON 1999a, 11, che rinunciando ad usare il termine *mythos* e il termine *logos*, «we might seem to have reached a point where not only does 'the Greek achievement' have about it more of the mirage than the miracle, but where we are actually left without a vocabulary for describing the events which were once thought to constitute that achievement».

Brelich 1966 = A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1966.
Brisson 1982 = L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982.
Buxton 1999a = R.G. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
Buxton 1999b = R.G.A. Buxton, *Introduction*, in Buxton 1999a, 1-24.
Calame 1990 = C. Calame, *Illusions de la mythologie*, «Nouveaux Actes Semiotiques» 12, 1990, 1-44.
Calame 1999 = C. Calame, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Bari, Edizioni Dedalo (ed. or. *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Editions Payot, 1996).
Calogero 1963 = G. Calogero, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, Volume I, Torino, Laterza, 1963.
Cambiano 1991² = G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza 1991².
Casadio 2009 = G. Casadio, *Mythos vs mito*, «Minerva» 22, 2009, 41-63.
Cerri 2015 = G. Cerri, *Che cosa fu il mito per i Greci: una messa a punto*, «Rivista di Engramma» 128, 2015. http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2436.
Chantraine 1968-1980 = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.
Collobert *et alii* 2012 = C. Collobert, P. Destrée, F.G. Gonzalez, *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
Cornford 1952 = F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Though*, edited by W.K.C. Guthrie, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
Cornford 1957 = F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy, A Study on the Origins of Western Speculation*, New York, Harper & Torchbooks (1st edition: London, E. Arnold, 1912), 1957.
Detienne 1981 = M. Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
Fazzo 2014 = S. Fazzo, *Commento al libro lambda della Metafisica di Aristotele*, Roma, C.N.R., Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, 2014.
Fowler 2011 = R.L. Fowler, *Mythos and Logos*, «The Journal of Hellenic Studies» 131, 2011, pp. 45-66.
Franke 2021 = T.C. Franke, *Platonische Mythen: Was sie sind und was sie nicht sind – Von A wie Atlantis bis Z wie Zamolxis*, Norderstedt, BoD Books on Demand, 2021.
Frisk 1960 = H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1960.
Frutiger 1930 = P. Frutiger, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, Alcan, 1930.
Halliwell 1986 = S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London, Duckworth, 1986.
Johansen 1999 = T.K. Johansen, *Myth and Logos in Aristotle*, in Buxton 1999a, 279-291.
Koning 2010 = H.K. Koning, *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden, Brill, 2010.

LLOYD 1990 = G.E.R. LLOYD, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
MANACORDA 1971 = M.A. MANACORDA, *La paideia di Achille*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
MOMIGLIANO 1931 = A. MOMIGLIANO, *Il razionalismo di Ecateo di Mileto*, «Atene e Roma» N.S. 12, 1931, 133-142.
MOORS 1982 = K. MOORS, *Platonic Myth: An Introductory Study*, Washington: D.C., University Press of America, 1982.
MURRAY O. 1983 = O. MURRAY, *The Symposium as Social Organization*, in R. HAGG (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century BC: Tradition and Innovation*, Stockholm, Svenska institutet i Athen, 1983.
MURRAY P. 1999 = P. MURRAY, *What is a Muthos for Plato?*, in BUXTON (ed.) 1999a, 251-262.
NENCI 1951 = G. NENCI, *Ecateo di Mileto e la questione del suo razionalismo*, «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei» 6, 1951, 51-58.
NESTLE 1940 = W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos, die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Kröner, 1940.
PIRENNE-DELFORGE 2009 = V. Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence*, in U. Dill, C. Walde (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Festschrift F. Graf), Berlin-New York, De Gruyter, 2009, 38-54.
ROSSI 2020 = L.E. ROSSI, *La comunicazione orale: Omero ed Esiodo nell'arcipelago epico*, «Critica del testo» 13, 2010, 69-81.
ROWE 1999 = C.J. ROWE, *Myth, History and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias*, in BUXTON 1999a, 263-278.
SEGAL 2015 = R. SEGAL, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
STRUCK 2009 = T. Struck, *The Invention of Mythic Truth in Antiquity*, in U. DILL, C. WALDE (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Festschrift F. Graf), Berlin-New York, De Gruyter, 2009, 25-37.
VALGIMIGLI 1934 = *Platone, Libro X della Repubblica, tradotto da Giuseppe Fraccaroli annotato da M. Valgimigli e L. Minio Paluello*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1934.
VAN RIEL 2012 = G. VAN RIEL, *Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (Protagoras, 320d-322d)*, in COLLOBERT *et alii* 2012, 145-164.
VERNANT 1980 = J.-P. VERNANT, *Le mythe au réfléchi*, «Le Temps de la réflexion», 1, 1980, 21-25.
VEYNE 2005 = P. VEYNE, *I greci hanno creduto ai loro miti?* (ed. or. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Editions du Seuil, 1983), Bologna, Il Mulino, 2005.
WEST 1988 = M.L. WEST, *Hesiod: Theogony and Works and Days (A new translation)*, The World's Classics, Oxford, New York, Oxford University Press, 1988.

Abstract: *This paper examines uses of the term μῦθος in known and lesser-known significant contexts from its first occurrences up to the works of Aristotle. Our aim is to identify the semantic contents of μῦθος and underline traits of continuity and discontinuity, in order to verify if actually, as has been argued, μῦθος meant for the ancient Greeks something that never coincided with what currently has the name of myth.*

Keywords: Myth, Logos, Greek Religion, History of Religions.

Claudia Santi
Università della Campania
"Luigi Vanvitelli"

Giorgio Camassa

Tocco e imposizione della mano o delle mani a fini di guarigione: un percorso

καὶ ὅσοι ἂν ἥψαντο
αὐτοῦ ἐσῴζοντο[1].

La realtà
nell'oscurità della notte
nera come i frutti dell'uba
non ha superato il sogno luminoso
del nostro incontro[2].

La constatazione è palmare: il tocco e l'imposizione della mano o delle mani a fini di guarigione[3] sono abbondantemente documentati anzitutto nel *NT*. Accanto a questi procedimenti, per così dire esemplari, figura il gesto di prender la mano di chi è in grave pericolo. I vangeli canonici ci dicono inoltre che il tocco può avvenire in entrambe le direzioni, dall'agente superiore al sofferente come da questo al primo[4].

Converrà entrare senz'altro *in medias res* e focalizzare l'attenzione su due episodi che nei sinottici sono strettamente intrecciati fra loro[5].

Il *Vangelo secondo Matteo*[6], narrando la sanazione/resurrezione della figlia di Giairo, parte dalla genuflessione davanti a Gesù di un ἄρχων[7], che gli chiede di seguirlo e di imporre la mano – al singo-

[1] *Vangelo secondo Marco* 6, 56.

[2] *Kokin wakashū* 647 (trad. it. di M.T. Orsi).

[3] Non esaminerò dunque tocco e imposizione della mano o delle mani – il singolare e il plurale andrebbero tenuti distinti – se non in quanto finalizzati a procurare, appunto, la sanazione. Tralascio qui le guarigioni, operate prevalentemente col tocco, da sovrani e imperatori e rimando in proposito a Camassa 2022, cap. II (dove viene profondamente rielaborato Camassa 2016).

[4] Sulla preminenza della dimensione tattile nei vangeli, vd. Destro, Pesce 2008, 181-187, partic. 183 con le note pertinenti. Nancy 2008, 14 ha definito il cristianesimo «religione del tocco, del sensibile, della presenza che è immediata al corpo e al cuore».

[5] Sul dittico formato da queste sanazioni è da vedere ora Zwiep 2019.

[6] 9, 18-26; all'interno di questa sezione la vicenda dell'emorroissa, su cui *infra*, occupa i capitoli 20-22. Vd. per esempio al riguardo Eberhart 2013.

[7] Vd. in proposito Davies, Allison Jr. 1991, 125-126; diversamente Luz 2010, 75 nota 2.

lare[8] – sulla figlia appena morta affinché ella viva (ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρα σου ἐπ᾽αὐτὴν, καὶ ζήσεται): giunto nella casa dell'ἄρχων, dopo aver intimato agli astanti in lutto di ritirarsi giacché «la fanciulla non è morta, ma dorme», il Maestro prende la mano di lei (ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς) e la ragazza si leva. Nel *Vangelo secondo Marco*[9] l'azione si snoda a partire dalla preghiera rivolta a Gesù da Giairo, uno degli ἀρχισυνάγωγοι, che lo implora di andare da lui e di imporre le mani sulla figlioletta in punto di morte, affinché sia sanata/salvata[10] e viva (ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ), e quando viene annunciata la morte della bambina[11] il Maestro dice all'ἀρχισυνάγωγος: «Non aver paura, soltanto abbi fede (μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε)»; poi, entrato in casa di Giairo e fatti allontanare gli astanti in lutto perché «la bambina non è morta ma dorme», prende la sua mano (κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου) e pronunciando le parole aramaiche trascritte, in caratteri greci, come ταλιθα κουμ[12] le ordina di alzarsi, ciò che ella fa immediatamente. Nel *Vangelo secondo Luca*[13] l'ἄρχων τῆς συναγωγῆς prega Gesù di recarsi da lui in quanto la sua unica figlia dodicenne sta per morire e, dopo che ne viene annunciata la morte, il Maestro rassicura Giairo con le parole «Non temere, solo abbi fede ed ella sarà sanata/salvata (μὴ φοβοῦ· μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται)»; infine, allontanati gli astanti e formulata la richiesta di non piangere perché la fanciulla «non è morta ma dorme», prende la mano di lei (κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς) e le ordina di alzarsi: il suo spirito torna in lei, che si leva all'istante.

Volendo schematizzare, nel *Vangelo secondo Marco* che contiene il resoconto decisamente più articolato, abbiamo: la richiesta – di Giairo a Gesù – di imposizione delle mani (a2')[14] per sanare/salvare (b) la

[8] Cfr. DAVIES, ALLISON JR. 1991, 126. Ritorneremo sul significato da annettere all'uso del singolare.

[9] 5, 21-43; alla guarigione dell'emorroissa sono dedicati i vv. 25-34. Efficace l'analisi di PESCH 1980, 467-494. Vd. più di recente KAHL 2013.

[10] Rendo il polisemico σῴζειν nei passi dei vangeli cui faccio qui di seguito riferimento con «sanare/salvare». Notevole la messa a punto di BOSENIUS 2019. E cfr. SCHRÖTER 2019, partic. 133-134.

[11] Si osservi che nel *Vangelo secondo Matteo* (9, 18) la bambina è già morta allorché viene formulata la richiesta dell'imposizione della mano. Ciò, *ad maiorem Dei gloriam*...

[12] Su cui CASEY 2011, 1343; COOK 2018, 20-21.

[13] 8, 40-56; la sezione relativa alla guarigione dell'emorroissa occupa i versetti 43-48. Vd. per esempio STARR 2013.

[14] Propongo una formalizzazione elaborata, ma che spero tenga conto di tutti gli elementi in campo: distinguo pertanto il tocco (a1 se attivo, a1' se inverso) e l'imposizione operata con una mano (a2) o con due mani (a2'). Accanto al tocco e all'imposizione della mano o delle mani figura il prender la mano di chi è in grave pericolo: sebbene questo atto non si collochi esattamente sullo stesso piano dei due procedimenti esemplari di cui sopra, mi pare opportuno riconoscergli il valore risolutivo che gli è proprio e includerlo nello schema (come a3). Il tocco attivo (a1) non è a rigore documentato

figlia, l'invito del Maestro a nutrire πίστις (c), l'illustrazione da parte del narratore dell'intervento miracoloso che Gesù mette in atto prendendo la mano della bambina (a3); nel *Vangelo secondo Matteo* compaiono la richiesta – dell'ἄρχων a Gesù – di imposizione della mano (a2) affinché la figlia viva, l'illustrazione da parte del narratore dell'intervento miracoloso che Gesù mette in atto prendendo la mano della fanciulla (a3); nel *Vangelo secondo Luca* registriamo l'invito – di Gesù nei confronti di Giairo – a nutrire πίστις (c), che si coniuga con la dichiarazione del Maestro sull'imminente sanazione/salvezza (b) della bambina, quindi l'illustrazione da parte del narratore dell'intervento miracoloso che Gesù mette in atto prendendo la mano della bimba (a3).

Nel racconto di Marco, come pure in quelli di Matteo e Luca, per qualificare l'azione con cui Gesù rianima la bambina si ricorre al verbo κρατέω, non equivalente alla locuzione usata in precedenza da Giairo: ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ[15]. Questa, precisamente, la formulazione del *Vangelo secondo Marco*; nel *Vangelo secondo Matteo* viene prefigurata l'imposizione di una sola mano: ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρα σου ἐπ᾽ αὐτήν.

La triade formata da ἅπτομαι (che qui viene usato per significare il tocco inverso, dalla malata al Maestro, ma altrove ricorre frequentemente per indicare il tocco terapeutico di Gesù), σῴζω, πίστις segna la guarigione dell'emorroissa, la quale svolge un ruolo decisamente attivo all'insegna – diremmo – della reciprocità del tocco[16]; c'è di più: l'episodio getta luce sul fatto che le donne, in virtù dell'incontro terapeutico con il Cristo e avendone ricevuto il dono della salute, divengono mediatrici divine di sanazione-salvezza[17].

Il racconto di Matteo[18] descrive non solo lo sviluppo dell'azione, l'emorroissa che tocca il fiocco del mantello di Gesù (ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ) mentre egli le volge le spalle, ma riferisce pure il pensiero di lei, riportato nei seguenti termini: ἐὰν μόνον ἅψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ σωθήσομαι[19] («se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò sanata/salvata»); continua delineando la reazione del Maestro e la formula da lui pronunciata (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε); si conclude con la proclamazione: «e da quel momento

nei due episodi qui considerati – la guarigione della figlia di Giairo e dell'emorroissa –, ma ricorre ovviamente altrove nei sinottici: vd. *infra*, nonché per esempio Wells 1998, 196-200.

[15] Zwiep 2019, 70.

[16] Un punto su cui ha richiamato l'attenzione, in anni recenti, Wainwright 2006, 122, 152. E vd. Kearney 2021, 74-75.

[17] Estévez López 2008.

[18] 9, 20-22.

[19] Il passivo esprime efficacemente, qui come altrove, l'idea dell'intervento divino.

la donna fu sanata/salvata (ἐσώθη)». Il racconto di Marco[20] aveva descritto lo sviluppo dell'azione – la donna che tocca il mantello di Gesù (ἥψατο[21] τοῦ ἱματίου αὐτοῦ) mentre egli le volge spalle – e riportato il dialogo interiore dell'emorroissa più o meno negli stessi termini (ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι) che saranno usati da Matteo; questo vangelo sinottico documenta altresì la subitanea interruzione del flusso di sangue intervenuta dopo il tocco e la percezione corporea che della guarigione ha la donna (καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος); drammatizza la reazione del Maestro, accortosi del fatto che la δύναμις è fuoriuscita da lui, al cospetto della folla; conclude con il detto gesuano che celebra il potere della πίστις (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε), cui viene aggiunta un'importante coda: «Va' in pace e sii guarita (ἴσθι ὑγιὴς) dal tuo male». Il racconto di Luca[22] descrive lo sviluppo dell'azione – la donna che tocca il fiocco del mantello di Gesù (ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ) mentre egli le volge le spalle –; documenta la subitanea interruzione del flusso di sangue intervenuta dopo il tocco; drammatizza la reazione del Maestro, accortosi del fatto che la δύναμις è fuoriuscita da lui, al cospetto della folla; si conclude con la formula pronunciata da Gesù che celebra il potere della πίστις (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε), cui viene aggiunta la coda: «Va' in pace».

Volendo schematizzare, in questo caso sulla base dei tre sinottici, abbiamo: il tocco subìto (a1') dal Maestro con conseguente efflusso della δύναμις dal suo corpo; la guarigione di fatto (b)[23] dell'emorroissa – preceduta all'occorrenza[24] dal dialogo interiore della donna, nella quale tocco del corpo taumaturgico e salute/salvezza sono già abbinati in una sorta di certezza anticipatoria –; il detto gesuano che consacra il potere risolutore della πίστις ai fini della sanazione/salvezza (c).

Abbiamo visto che, nell'episodio della figlia di Giairo, alla richiesta di imposizione della mano (Matteo) o delle mani (Marco) da parte dell'ἄρχων/ἀρχισυνάγωγος fa seguito, in effetti, il gesto gesuano del prender la mano della fanciulla[25]. La corrispondenza non è perfetta;

[20] 5, 25-34.

[21] Come ricorda anche WAINWRIGHT 2006, 113, 122, ἅπτομαι ricorre per ben quattro volte nel passo appena citato del *Vangelo* marcano.

[22] 8, 43-48.

[23] Più esattamente, la guarigione di fatto – la subitanea interruzione del flusso di sangue dopo il tocco – è proclamata nell'ordine qui indicato da Marco e Luca; Matteo pospone la dichiarazione dell'avvenuta sanazione/salvezza all'enunciazione del detto ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

[24] Nei racconti di Matteo e Marco.

[25] Nel *Vangelo secondo Luca* non figura, a fronte del gesto gesuano del prender la mano della bambina, la precedente richiesta di imposizione della mano o delle mani.

a rigore sembrerebbe esservi una dissimmetria[26]. In altre circostanze, comunque, Gesù fa ricorso di propria iniziativa all'imposizione delle mani, per esempio nella laboriosa[27] guarigione del cieco di Betsaida secondo il racconto di Marco (8, 22-26: καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ [«gli sputò negli occhi[28] e gli impose le mani»]; εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ [«tornò a imporgli le mani sugli occhi»]); ciò sebbene gli astanti lo abbiano pregato di agire col tocco (παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἅψεται). Si tratta in qualche misura[29] del rovesciamento di quanto accade per la figlia di Giairo – allora Gesù prende però la mano di lei, sebbene gli sia stato chiesto di imporre la propria mano/le proprie mani. Un caso ancora differente, su cui mette conto di fermarsi per un momento, è quello della sanazione del sordomuto in base alla narrazione di Marco (7, 32-37): la richiesta al Maestro è di imporre la mano (al singolare: καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα), ma Gesù prende in disparte colui che gli è stato affidato, pone le dita nei suoi orecchi, sputa e ne tocca la lingua con la propria saliva (ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ); anche qui si nota una divaricazione fra le aspettative degli astanti e il procedimento al quale ricorre il Maestro[30]. Le linee di frattura fra orizzonte di attesa di chi assiste e operazioni messe in campo da Gesù richiedono attenzione e potrebbero essere rivelatrici. Torneremo su questo punto alla fine.

Non sarebbe facile indicare le ragioni per cui il tocco, l'imposizione della mano o delle mani, oppure per altro verso il prender la mano, si alternano nei sinottici (le linee di frattura di cui parlavo pocanzi)[31]. Più di una volta il tocco è stato assimilato dagli studiosi all'imposizione della mano o delle mani – il tocco avrebbe luogo come imposizione delle mani e questa si celerebbe anche dietro il verbo ἅπτομαι[32] –; tenderei invece a tenerli distinti in base all'evidenza lessi-

[26] Vd. del resto Zwiep 2019, 128-129.

[27] È da rimarcare, a dimostrazione di ciò, che Gesù farà ricorso per due volte all'imposizione delle mani.

[28] Questa resa, icastica, va preferita: Meier 1994, 741 nota 72.

[29] Mi esprimo in questi termini perché il prender la mano non si colloca sullo stesso piano del tocco (vd. *infra*, nota 36).

[30] Gaiser 2010, 174. Gaiser prende in considerazione pure la dissimmetria, rilevata in precedenza, fra la richiesta di Giairo (imposizione della mano o delle mani) e la modalità con cui Gesù ne riporta in vita la figlia (prendendo la mano di lei).

[31] Gross osservava che non è chiara o non è sempre chiara la *ratio* in base alla quale i nostri testi paiono operare una distinzione e fanno intervenire ora il tocco ora l'imposizione delle mani (Gross 1985, 444).

[32] Theissen 1983, 62, da leggere contestualmente a 92-93. Già Behm (Behm 1911, 15, 112, 114 nota 2, 150-151) omologava tocco e imposizione della mano o delle mani, ma si potrebbe agevolmente risalire più indietro nel tempo...

cale[33]. Per quanto concerne quest'ultimo aspetto, tutto è reso più difficile dal fatto che al di qua dei vangeli c'è un duplice strato, da cui gli autori dei sinottici sono stati influenzati: quello della *Bibbia ebraica*[34] (dove per giunta l'imposizione della mano o delle mani non sembrerebbe un procedimento rituale messo in campo per guarire) e quello della versione dei LXX[35], che come tale non è detto renda fedelmente, per necessità di cose, gli usi linguistici dell'originale.

Proviamo a vedere se ed eventualmente in quale forma tocco e imposizione della mano o delle mani (alquanto diverso, abbiamo detto, è il gesto del prender la mano) a fini di guarigione compaiano nei mondi che sono alle spalle del *NT*, o meglio del cristianesimo nascente che si esprime attraverso il *NT*[36]: da un lato il mondo greco ed ellenistico-romano, dall'altro il mondo ebraico e giudaico – in quest'ultimo caso, a fare da discrimine è notoriamente l'esilio. Due orizzonti che non vanno considerati gli orizzonti esclusivi a partire dai quali possiamo comprendere le esperienze religiose che si riflettono nel *NT*, ciò nondimeno due orizzonti da cui tali esperienze sono state evidentemente condizionate.

Il tocco terapeutico è una delle prerogative di Asclepio[37], definito paradigmaticamente nella frammentaria dedica di Delofane (*IG* II^3 4, 700) – la cui datazione si colloca intorno alla metà del IV secolo a.C. – χεῖρα μέγας σωτὴρ [...]. Asclepio si conferma in questo documento *saviour* non meno che *healer*; la sua spiccata attitudine soterica si esercita attraverso la mano. Ciascuno ha presente almeno la trama del *Pluto* aristofaneo, conservatoci nella redazione del 388. Si tratta di salvare[38] il dio cieco in modo che non ripartisca più in maniera incongrua le ricchezze e di salvare con il dio la *polis*, cioè il mondo. Il rimedio consiste pertanto in un nuovo criterio di distribuzione dei beni, su basi inimmaginate, ma quel rimedio prevede come tappa imprescindibile una guarigione del τυφλός che può aver luogo

[33] Vd. del resto Wells 1998, 202 nota 703.

[34] In ebraico i lessemi pertinenti sono *sāmak*, *śīm*, *šīt* e *nāgaʿ*. Un'importante messa a punto in Parratt 1969 (con osservazioni critiche rispetto a Daube 1956, 224-246). Vd. inoltre Poirier, 2009, 84-90.

[35] In quest'ultimo caso il lessema pertinente è anzitutto ἐπιτίθημι (τὴν χεῖρα/τὰς χεῖρας).

[36] Un discorso organico su tocco e imposizione della mano o delle mani nel *NT* e nel cristianesimo delle origini (su un piano diverso si colloca, abbiamo detto, il prender la mano di chi è in grave pericolo: vd. di recente Wolter 2016, 364) non dovrebbe naturalmente limitarsi ai sinottici, come ho fatto in precedenza per ragioni di spazio. Le attestazioni relative a ἐπιτίθημι (τὴν χεῖρα/τὰς χεῖρας) nel *corpus* neotestamentario sono elencate da Wells 1998, 202; quanto a ἅπτομαι e per altro verso a κρατέω, vd. Wells 1998, 195-201. Sull'imposizione delle mani nella chiesa delle origini, vanno tenuti presenti i contributi di Ferguson 2014.

[37] Per la bibliografia relativa, vd. Camassa 2022, cap. II.

[38] *Soteres* ricorre, in rapporto a Pluto, al v. 327.

soltanto nel santuario di Asclepio[39]; della sanazione di Pluto dovrà insomma occuparsi il dio φιλόπολις[40], aduso a intervenire in prima persona per risolvere crisi di questo genere. Le azioni terapeutiche compiute da Asclepio e dai serpenti che ne sono un'estensione nel buio del santuario, mentre tutti dormono, ci vengono descritte dallo schiavo Carione: dinanzi all'incedere del dio e del suo seguito egli per paura si è coperto la testa con un mantello costellato di buchi, attraverso i quali spia ed è in grado di riferire alla moglie di Cremilo e al pubblico ciò cui ha assistito[41]. Udiamo dunque da Carione un racconto, e il racconto è il racconto di una visione che si colloca sullo stesso piano di quelle narrate negli ἰάματα di Epidauro o illustrate in numerosi rilievi, visione a sua volta resa fruibile nello spazio del teatro. Per il pubblico. I procedimenti che il dio impiega per sanare, nella fattispecie gli occhi malati di Pluto, sono di norma preclusi allo sguardo: in altri contesti, di cui parleremo subito, si connotano come un portato schiettamente onirico. Un verbo cui Aristofane fa ricorso per qualificare l'operato di Asclepio (al verso 728) è ἐφάπτομαι; si tratta, secondo quanto è stato osservato, di un vocabolo ippocratico[42]. Ancora una volta è in gioco il tocco che guarisce[43], un tocco che nel *Pluto* aristofaneo si inscrive, abbiamo detto, in una dimensione che se non è dichiaratamente onirica, comunque evoca il territorio del sogno trasposto in narrazione; del resto Carione guarda attraverso i buchi del mantello nel cuore della notte, mentre tutti dormono: se il suo non è il racconto di un sogno, vi siamo prossimi[44].

[39] Significativo lo scambio di battute fra Blepsidemo e Cremilo, che introduce la scelta di sottoporre Pluto all'*incubatio* nel luogo sacro ad Asclepio: ΒΛ. Οὔκουν ἰατρὸν εἰσαγαγεῖν ἐχρῆν τινά; ΧΡ. Τίς δῆτ' ἰατρός ἐστι νῦν ἐν τῇ πόλει; («Blepsidemo – Non dovremmo far venire un medico? Cremilo – E che medico mai c'è in città?» [406-407]). Dove è interessante che si prenda in considerazione la possibilità di curare il male socio-politico con l'arte medica. L'intreccio fra medicina e politica è una costante nel pensiero (nell'immaginario) greco: vd. per esempio JOUANNA 2012.

[40] Asclepio è definito φιλόπολις al v. 726: cfr. BARRENECHEA 2018, 99 (a questo volume ci si riferirà anche per quanto segue nel testo). L'epiteto ricorrerà con frequenza nei secoli successivi: esemplificazione in LUCHNER 2004, 267-268.

[41] Vd. al riguardo le notazioni di NOVOKHATKO 2018, 211.

[42] SINEUX 2006, 207.

[43] Significativa, anche per contrasto, la documentazione addotta da FLORIDI 2019, 111 con bibliografia.

[44] Non è chiaro se al v. 695 ἀνεπαυόμην significhi «ho fatto una pausa» o «mi sono addormentato»; certo, il verbo sembra posto in un punto strategico del testo, subito prima che Asclepio col suo seguito si avvicini. Il racconto di Carione, magistralmente intervallato dalle battute della moglie di Cremilo, si era concentrato in precedenza sulle di lui prodezze picaresche, dettate da un'atavica fame – a partire dal v. 695 l'atmosfera si fa diversa, quasi sospesa per l'apparizione del dio con le sue figlie, e la modalità non realistica secondo cui Carione vede agire i serpenti è esplicitata dalla formula ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ (v. 736). Mi paiono innegabili, nonostante la distanza temporale, i punti di con-

Fra i vari testi epigrafici che potrebbero esser addotti a conforto della peculiare modalità attraverso la quale il dio esplica la propria azione sanatrice ce n'è in particolare uno in cui la paziente, l'epirota Andromache, vede in sogno Asclepio toccarla (τὸν θεὸν ἅψασθαί οὑ τᾶι [χη]ρί)[45] e guarirla dalla sterilità. A seguito di ciò, ella concepirà un figlio. La nostra iscrizione, databile al IV secolo a.C., fa parte degli ἰάματα di Epidauro[46] e nonostante tutto eviterei di chiamar in causa, come pure è stato fatto[47], un simbolismo fallico – l'equivalenza fra tocco e fallo, a proposito dell'intervento di Asclepio, prospettata in qualche studio si spiega magari col tentativo di stabilire una linea di demarcazione fra il gesto salutare e salvifico di Gesù (un tocco puro e semplice) e il suo retroterra precristiano, preservando il primo da contaminazioni allotrie[48]. Ho però l'impressione che, qualora si consideri l'insieme delle testimonianze epigrafiche e letterarie in cui ἅπτομαι è riferito ad Asclepio, l'interpretazione secondo la quale il dio interviene semplicemente (e risolutivamente) col proprio tocco si raccomandi come la più plausibile[49].

Esiste poi una serie di documenti iconografici attraverso cui riusciamo a intravedere Asclepio impegnato in azioni terapeutiche, documenti non agevoli da interpretare[50]. Celebre il resoconto pertinente a un'incubazione che compare in un rilievo del Pireo[51]: Asclepio posa le mani o comunque interviene manualmente sulla spalla di una paziente, procurandone la sanazione. Questa, almeno, è la rappresentazione che in sogno se ne sarebbe fatta la donna. Per un'analisi più

tatto fra il racconto della manifestazione di Asclepio in Aristofane e la percezione del dio che Elio Aristide tratteggia in un celebre passo delle sue orazioni (48 [= *Discorsi sacri* 2], 32), percezione in cui coesistono il sonno e la veglia, il sogno e l'esser desti. Georgia Petridou (PETRIDOU 2015, 191; PETRIDOU 2016, 439) ha ribadito come nel *Pluto* Asclepio appaia a Carione da sveglio, caso peraltro considerato dalla studiosa molto raro.

[45] Ciò sembra essere sfuggito a WOJCIECHOWSKI 2016, partic. 162.

[46] *IG* IV² 1, 122 XXXI (riedita da LIDONNICI 1995, 108-109 B 11; vd. poi PRÊTRE, CHARLIER 2009, 68-69 XXXI [testo e traduzione], 86-87 [commento]). Otto Weinreich riconduceva anche il tocco dispensato dalla mano di Asclepio, nella fattispecie quello per Andromache, alla tipologia dell'imposizione della mano o delle mani (WEINREICH 1909, 28, 92). È un orientamento diffuso: vd. *supra*, nota 32.

[47] KAHL 1994, 104-105. La tesi di Kahl è stata riproposta per esempio da TIPEI 2009, 92 con le note pertinenti.

[48] Sintomatico LALLEMAN 1997.

[49] Vd. del resto la celebre iscrizione relativa a Giulio Apella, *IG* IV² 1, 126 (II secolo d.C.: si tratta dunque di un documento decisamente più tardo), in cui ἅπτομαι ricorre sempre per indicare il tocco terapeutico di Asclepio. Marino rammenta come un nume dalle sembianze di Telesforo (figlio di Asclepio) fosse apparso in sogno a Proclo molto malato, febbricitante e gli avesse toccato la testa procurandone l'immediata guarigione (*Vita di Proclo* 7, con il commento di MÄNNLEIN-ROBERT 2019, 123-124).

[50] Su di essi vd. ora RENBERG 2017, 218 ss., partic. 221 ss.

[51] Riprodotto per esempio da RENBERG 2017, 635 figura 29 (Ask.-Peir. 1 del catalogo annesso).

dettagliata delle tre scene (onirica, rituale, di ringraziamento) che compongono «un'immagine fortemente strutturata», rinvio all'analisi di Pierre Sineux[52].

Prima di procedere oltre, vorrei sottolineare qualche elemento che mi pare di una certa importanza. Anzitutto, la tradizione mitologica ci permette di constatare l'esistenza di un tocco descritto come leggero e rassicurante, ma in effetti profondo e ambivalente. Il verbo chiamato a denotarlo, ἐπαφάω, implica l'atto con cui Zeus rende gravida Io, l'eroina che quel tocco subisce. Nel *Prometeo incatenato*, al verso 849, leggiamo: ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγῶν μόνον, «[Zeus ti farà tornare in te, afferma Prometeo,] toccandoti con mano che non incute paura, sfiorandoti solo»[53]. Dai versi successivi apprendiamo che il frutto del tocco generatore è un fanciullo il cui nome potrebbe evocare le modalità dell'incontro, Epafo[54]. Qualcuno ha accostato il passo del *Prometeo incatenato* all'iscrizione relativa ad Andromache di cui ci siamo occupati in precedenza[55] (e sulla quale propenderei a ribadire quanto ho detto). Vengo al secondo elemento, forse più significativo. La potenza racchiusa nella mano dell'agente superiore permette a essa di produrre un benefico effetto anche se non la vediamo toccare direttamente il corpo o le membra di chi si rivolge con fiducia a quell'agente. Talora basta che il nume protenda la propria mano, in un gesto corrispondente al tocco, perché da essa si effonda un'aura salutare. Così Asclepio, in base al resoconto di Eliano (F 102 Domingo-Forasté)[56], sarebbe apparso in sogno al poeta Teopompo e avrebbe steso τὴν παιώνιον χεῖρα verso di lui guarendolo – il nostro testimone inferiva ciò dalla rappresentazione iconografica a corredo di un'epigrafe commemorativa —[57] e nel *IV Mimiambo* di Eroda (vv. 17-18) una delle protagoniste rende grazie al dio per aver rimosso le malattie che le affliggevano stendendo le proprie miti, benevole mani (ἐπ᾽ ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας)[58].

L'atto con cui Asclepio stende la mano o le mani verso chi patisce a causa della malattia ci offre il destro per un confronto. Gesù, sappiamo, stende anch'egli la mano e soprattutto tocca il "lebbroso" per purificarlo e sanarlo: ἐκτείνας τὴν χεῖρα – note-

[52] Sineux 2007a, 13-19 (da cui cito).

[53] Per il rapporto fra il *Prometeo* di incerta paternità e le *Supplici* eschilee (313: καὶ Ζεύς γ᾽ ἐφάπτωρ χειρί [...]), vd. adesso Manousakis 2020, 218-219.

[54] Su questo punto, vd. West 1997, 443-446.

[55] Ysebaert 1962, 184.

[56] Ripreso in Su(i)da θ 171.

[57] Di qui moveva Otto Weinreich per una ricognizione che avrebbe lasciato una profonda traccia nella storia degli studi (Weinreich 1909, 1 ss.).

[58] Il verbo usato da Eroda è ἐπιτείνω, con tmesi.

vole ancora una volta il singolare[59] – αὐτοῦ ἥψατο recita il *Vangelo secondo Marco* (1, 41)[60]. Dunque i due gesti fra loro corrispondenti che contraddistinguono l'intervento terapeutico di Asclepio, lo stendere la mano e il toccare, riemergono congiunti nell'operare del Maestro. Prima di trarre conclusioni affrettate da questa constatazione, postulando per esempio un imprestito (a dare l'*imprinting* sarebbero le modalità secondo cui si esplica il culto di Asclepio) o una concorrenza antagonistica (dei nuovi credenti rispetto al mondo precristiano), occorre insistere su qualche dato di fatto: l'espressione ἐκτείνω τὴν χεῖρα è comune nella versione dei LXX, che a sua volta si rifà a un uso consolidato nella *Bibbia ebraica*[61]. Ma c'è di più e il discorso da svolgere, pur complesso, dovrà necessariamente essere molto sintetico. La mano di YHWH esercita un potere straordinario, fra l'altro sui profeti – basti pensare all'*incipit* del *Libro* di *Geremia*, segnatamente a 1, 9[62], che nella traduzione dei LXX suona: καὶ ἐξέτεινεν κύριος τὴν χεῖρα αὐτοῦ πρός με καὶ ἥψατο τοῦ στόματός μου, καὶ εἶπεν κύριος πρός με Ἰδοὺ δέδωκα τοὺς λόγους μου εἰς τὸ στόμα σου («Il Signore stese la sua mano verso di me e mi toccò la bocca dicendomi: "Ecco, ho posto le mie parole sulla tua bocca"»). Senza perdere di vista ciò, torniamo a *Marco* 1, 41 e ai passi paralleli degli altri due sinottici. Se diamo il giusto rilievo alla reinterpretazione del dettato veterotestamentario, reinterpretazione che ovviamente interviene secondo la prospettiva dei tradenti, sembra plausibile che all'altezza dei sinottici l'efficacia della mano di YHWH si faccia efficacia di Gesù nel suo ministero[63]. La mano di Gesù si stende a toccare, purificando e sanando, i malati come – eppure diversamente da – quella di YHWH che certo si stendeva a colpire i nemici d'Israele, ma si stendeva altresì a toccare la bocca di un profeta quale Geremia. Uno stato di cose quanto meno ambivalente (la mano dell'agente superiore, nella

[59] Quando Gesù cammina sulle acque e Pietro gli si fa incontro, ma si impaurisce e chiede gridando di essere salvato (κύριε, σῶσόν με), subito il Maestro stende la mano e lo afferra: ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ (*Vangelo secondo Matteo* 14, 30-31).

[60] Il *Vangelo secondo Matteo* 8, 3 e il *Vangelo secondo Luca* 5, 13 si discostano sia pur di poco rispetto a Marco e recano ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ. Nel *Vangelo Egerton* non v'è traccia di questa locuzione (per un confronto testuale con il *Vangelo secondo Marco*, vd. Webb 2006). Sulla trasformazione dell'impurità del "lebbroso" in purezza, poiché Gesù è portatore di una purezza/santità «offensiva» (non difensiva), vd. adesso il denso cenno di Wolter 2016, 231.

[61] Cfr. Grappe 1997, 120-121. Lo studio di Grappe, da tener presente nel suo insieme, presuppone Humbert 1962 (secondo cui *šālāḥ yād* denota un gesto di carattere umano e fisico, mentre *nāṭā yād* designa un gesto di carattere divino e sovrannaturale).

[62] Su cui Georg Fischer è tornato più volte: vd. da ultimo Fischer 2020, *passim*.

[63] Metto a frutto uno spunto di Waetjen 2017, 121.

fattispecie di YHWH, può produrre conseguenze irreparabili)[64] si capovolge sempre e comunque in puro beneficio privo di contropartita per chi viene investito dal tocco o ardisce di toccare, là dove è in azione il Maestro. Conviene ribadirlo: per i credenti in Gesù la sua mano che si stende a toccare, purifica e guarisce – da una vicinanza senza precedenti – quanti soffrono, aggiorna e attualizza il potere già prerogativa di YHWH, il potere riconosciuto alla sua mano.

Nel mondo di cultura greca il tocco terapeutico è dispensato principalmente da Asclepio e da una schiera di numi sanatori (i loro nomi[65] evocano talvolta il potere risolutivo della mano), fra cui Anfiarao[66] – ma essi non sono gli unici a elargirlo. Il tocco del medico[67] è, sotto un certo profilo, altra cosa rispetto a quello delle divinità cui ci si rivolge per aver aiuto, divinità che intervengono (si crede intervengano) proprio con quel gesto, curativo. Tuttavia il dato lessicale rimane significativo, in quanto per designare il tocco delle divinità sanatrici come del medico è usato più di una volta, né forse potrebbe essere diversamente, lo stesso verbo: ἅπτομαι coi suoi composti[68]. I versi di Solone (F 1 Gentili-Prato², 59-62), in cui ricorre l'espressione ἅπτομαι χειροῖν, non lasciano dubbi in proposito.

Sia la mano divina sia, su un versante differente, la mano umana agiscono dunque nelle situazioni critiche procurando sollievo o la cessazione del male – persino sottraendo alla morte[69]. Differentemente dal

[64] Cfr. ROBERTS 1971 (poi in ROBERTS 2002, 95-101); BROWN 1995, 317 nota 160; MILLER JR., ROBERTS 2008 (tutti con ulteriori indicazioni bibliografiche). Sulla mano di YHWH ritornerò *infra*.

[65] Si pensi in particolare a Chirone. Mi domando se non ci si sia spinti troppo oltre parlando espressamente, per Chirone, di imposizione delle mani (così ROBBINS 2013).

[66] Significativa la scena rappresentata su un rilievo dall'Amphiaraion di Oropo e databile agli inizi del IV secolo a.C., in cui il nume poggia la mano destra forse sull'addome di una donna – si tratta ancora una volta del resoconto di un sogno. Cfr. SINEUX 2007b, 206-207, con la figura 16 in fondo al volume; più di recente RENBERG 2017, 652 figura 54 (Amph.-Orop. 2 del catalogo annesso; nel lemma, cenno alle divergenti interpretazioni della parte del corpo femminile su cui si posa la destra del dio: la testa o l'addome).

[67] Per un approfondimento, con riguardo al *Corpus Hippocraticum*, vd. KOSAK 2016. Sempre da rileggere la suggestiva formulazione di MAJNO 1975, 104-105.

[68] In uno degli interventi risolutivi di Apollonio Tianeo – viene richiamata in vita una fanciulla apparentemente morta – si registra l'abbinamento di tocco e recitazione di parole, in segreto: προσαψάμενος αὐτῆς καί τι ἀφανῶς ἐπειπών (Filostrato *Vita di Apollonio* IV 45, su cui vd. i contributi radunati in DEMOEN, PRAET 2009). Vd. anche la nota successiva.

[69] Notevoli i versi ovidiani (753-754) sulla "resurrezione" di Ippolito-Virbio, per mano di Asclepio/Esculapio, nella sezione del VI libro dei *Fasti* relativa al 21 giugno: *pectora ter tetigit, ter verba salubria dixit: / depositum terra sustulit ille caput* («tre volte gli toccò il petto, tre volte recitò una formula risanatrice – disteso al suolo, l'altro sollevò il capo»); in precedenza, ai vv. 749-752, il poeta ha fatto riferimento ai *gramina*, alle erbe prodigiose e rivitalizzanti già utilizzate per resuscitare Glauco, che Asclepio/Esculapio ha tratto da uno scrigno d'avorio; il passo va letto parallelamente a *Metamorfosi*

tocco, l'imposizione della mano o delle mani non parrebbe di norma documentata in testi riferibili al mondo ellenico ed ellenistico-romano. È però necessaria grande cautela prima di pronunciarsi in modo categorico al riguardo. Prendendo in esame solo l'àmbito che qui ci interessa più da vicino, quello delle guarigioni[70], vorrei rilevare che in un'iscrizione forse proveniente dall'Asklepieion dell'isola Tiberina e databile approssimativamente all'età di Caracalla viene registrato un responso oracolare intrigante: il cieco Gaio dovrà toccare con le cinque dita della mano la cima del basamento sacro [del santuario], sollevare la mano e imporla sui propri stessi occhi (ἆραι τὴν χεῖρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς)[71]. È chiaro che, per usare la formulazione di Pierre Sineux, «si opera un trasferimento sulla mano del cieco del potere talora attribuito alla mano del dio»[72]. Risulta notevole ancora una volta il dato lessicale: a esser utilizzato in collegamento con τὴν χεῖρα è ἐπιτίθημι, lo stesso verbo che interviene per l'imposizione della mano o delle mani nei testi giudaici in lingua greca e cristiani. Si tratta di mera coincidenza?

Passiamo a confrontarci col mondo ebraico (e giudaico). Una precisazione preliminare: come vedremo, non dipendiamo solo dalla *Bibbia ebraica*, che in ogni caso è infinitamente stratificata, è un archivio dove sono stati depositati materiali appartenenti a momenti tra loro anche molto lontani, senza che sia semplice distinguere la fase cui si riferisce un determinato elemento di quella costruzione in perpetuo divenire, proprio perché tante volte rivisitato e aggiornato in epoche successive.

La presenza della monolatria, poi del monoteismo crea evidenti problemi rispetto alla possibilità che il tocco e l'imposizione della mano o delle mani da parte di un agente umano siano considerati capaci di

XV 533-535 in cui Ippolito-Virbio parla in prima persona: *nec nisi Apollineae ualido medicamine prolis / reddita uita foret; quam postquam fortibus herbis / atque ope Paeonia Dite indignante recepi* [«né avrei recuperato la vita se non grazie a un efficace farmaco del figlio di Apollo; riacquistata che l'ebbi in virtù di erbe potenti e dell'arte medica, sebbene Dite si opponesse»]). Per il rapporto Asclepio-Ippolito e le implicazioni del racconto dei *Fasti* sulla morte e la rianimazione di Ippolito ad opera di Asclepio, vd. GREEN 2007, 213 nota 6. Fonti e bibliografia su quella "resurrezione" sono radunate da HARDER 2012, 1010 (*ad* F 190).

[70] Prescinderò dunque dal racconto liviano dell'*inauguratio* di Numa (I 18, 9, entro la cornice di 18, 6-10), in cui si prevede che la destra dell'augure sia posta sulla testa di lui: *[...] dextra in caput Numae imposita, praecatus* [l'augure] *ita est: «Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium cuius caput teneo regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis* [= *adclaraveris*: facci vedere chiaramente dei segni sicuri] *inter eos fines quod feci»*. Come ha scritto Jerzy Linderski, «Non possiamo certo scindere il rituale che descrive Livio dal rituale dell'imposizione delle mani, così comune nel mondo semitico» (LINDERSKI 1986, 2290).

[71] RENBERG 2006-2007, 139-140 nr. 6. La rilevanza del testo epigrafico non è sfuggita a MARCUS 2009, 593-594.

[72] SINEUX 2008, 404.

guarire, di rianimare. Si avverte il bisogno di rimarcare le differenze rispetto all'ambiente che circonda Israele, ambiente in cui il tocco e l'imposizione della mano anche a fini terapeutici – segnatamente da parte dell'esorcista – erano pratiche alquanto diffuse: penso anzitutto alla Mesopotamia[73]. Molto più complesso sarebbe un discorso che volesse chiamar in causa la mano, il tocco delle divinità nelle differenti categorie di testi provenienti, ancora, dalla Mesopotamia antica[74].

Insomma, è da metter in conto che operi qui, come in altri campi, il meccanismo dell'inversione normativa: ciò che vale altrove, non vale in Israele; in Israele vale il contrario rispetto ad altrove, se vogliamo all'altrove. In Israele tutto, *in primis* la facoltà di ripristinare la salute e restituire la vita – territorio estremamente importante là dove, come in genere nelle società antiche, l'esistenza umana è esposta a un'infinità di insidie, è quanto mai precaria —, promana in progresso di tempo da YHWH[75]. Al massimo, a questo compito possono essere chiamati «uomini di Dio», in cui si incanala legittimamente il potere di sanare, di rianimare riconosciuto solo a YHWH. La sistemazione dei rapporti fra àmbito umano e sovrumano, per quanto concerne il ristabilire la salute come il richiamare in vita, può essere schematizzata[76] nei termini seguenti: l'emissario divino – l'«uomo di Dio» (Elia, Eliseo) – sollecita attraverso un'invocazione o una preghiera l'intervento di YHWH e quindi mette in campo il rituale che produce la soluzione della crisi; oppure YHWH si rivolge al profeta (nella fattispecie Isaia) perché annunci la guarigione all'ammalato giunto alla fine dei suoi giorni, ma che supplica di esser lasciato in vita (il re Ezechia) – e allora il profeta predispone la cura idonea[77]. Comunque l'intervento del sommo dio viene considerato assolutamente necessario perché la sanazione o la rianimazione abbia luogo.

Qualche esempio per l'àmbito che ci interessa più da vicino (tocco o meglio tocco/contatto[78] e imposizione della mano o delle mani a fini

[73] Cfr. GELLER 2016, 34, 112-113 (*UH* 3, 111-112), 129-130 (*UH* 3, 187-188). Non mancano, per contro, negli incantesimi gli ammonimenti al demone che con la mano e il tocco cerca di entrar in contatto con l'uomo: «Non devi porre la tua mano sulla sua testa, / la tua mano sulla sua mano / il tuo piede sul suo piede. / Non devi toccarlo con la tua mano [...]» (GELLER 2016, 167-168 [*UH* 4, 179'-182']; inoltre 258 [*UH* 7, 34]).

[74] Basti il rinvio a GELLER 2020, partic. 23 con nota 47, 39-40.

[75] Osserviamo *per incidens*: se la malattia viene sentita come morte, ed è quanto accade nel mondo semitico, la guarigione e la rivivificazione/resurrezione (o la rianimazione) sono contigue.

[76] Vorrei sottolineare che quella qui proposta è appunto solo una schematizzazione: per i necessari correttivi, vd. di recente ad esempio ASKIN 2018, 186-231.

[77] Per Elia ed Eliseo, vd. *infra*; quanto a Isaia *vs* Ezechia, sono da tener presenti *2Re* 18, 13-20, 19; *Libro di Isaia* 36-39.

[78] Accosto i due concetti nella consapevolezza della loro vicinanza, che non significa coincidenza assoluta; rinvio in proposito alle pagine di Rebecca Steiner Goldner, la quale prende le mosse dalla riflessione aristotelica: STEINER GOLDNER 2018.

di guarigione). Il primo episodio concerne Elia e la vedova di Zarpat, in Fenicia (*1Re* 17, 17-24): Elia prende il figlio, rimasto «senza respiro», dal seno della madre e lo adagia sul letto; invoca YHWH; si distende tre volte sul bambino tornando a invocare YHWH; questi lo ascolta e il respiro torna nel corpo del piccolo. Il secondo episodio riguarda Eliseo e il figlio della Shunammita (*2Re* 4, 8-37, partic. 34-35)[79]: Eliseo prega YHWH, poi sale sul letto e si distende sul fanciullo, pone la bocca sulla sua bocca, gli occhi sui suoi occhi, le mani sulle sue mani, si accuccia su di lui e il corpo del ragazzo si riscalda; poi Eliseo scende e cammina per la casa; quindi risale e di nuovo si accuccia sul fanciullo; il ragazzo starnutisce sette volte e apre gli occhi. Quale che sia il rapporto da stabilire fra le due storie, viene messa in scena una sovrapposizione fisica totale fra l'«uomo di Dio» e la creatura esanime. Si sarebbe portati a parlare, più precisamente, di un atto di magia terapeutica per contatto (tematizzato in campo storico-religioso come συνανάχρωσις)[80] e ci si potrebbe domandare se l'invocazione o la preghiera a YHWH non siano state introdotte *post festum* nei racconti per ragioni teologiche, sebbene parola e atto anche in altri àmbiti religiosi tendano a integrarsi. Comunque, l'invocazione o la preghiera sono (divenute?) parti costitutive dei due racconti incentrati su un contatto fisico che porta a far combaciare le membra dell'«uomo di Dio» e quelle della creatura esanime.

Abbiamo detto di come si sia tentato in Israele di sistemare i rapporti fra àmbito umano e sovrumano, per quanto concerne il ristabilire la salute o il richiamare in vita. Ci sono ciò nonostante linee di tensione: il semplice contatto – è usato il verbo *nāgaʿ* – con le ossa di Eliseo fa ritornare in vita una salma gettata là dove giace l'«uomo di Dio» (*2Re* 13, 21)[81] e in quest'ultimo caso non si fa cenno a una qualsiasi forma di intervento divino. Complessivamente, il tentativo da parte dei teologi di Israele di imbrigliare la magia impiegata per sanare, di tenerla sotto controllo sembrerebbe riuscito, sempre che si eviti di scandagliare in profondità il testo biblico e non si volga l'attenzione ai dati extrabiblici.

Si è visto come in Israele sia operativa la potestà terapeutica del contatto totale, messo in linea di massima sotto l'usbergo di YHWH, per così dire legittimato dal suo assenso preventivo. Torniamo alla mano. Prima di esaminare un episodio sotto parecchi punti di vista fondamentale, conviene soffermarsi su un'immagine potente, la cui eco risuona fra l'altro in molte pagine della *Bibbia ebraica*. L'immagine cui mi riferisco è quella della mano di YHWH – al singolare, *cela va sans*

[79] Ai versetti 29 e 31, *śīm* è usato in un contesto terapeutico, ma senza che vi sia in effetti contatto fisico diretto.

[80] Cfr. Stipp 1999, 45-58; Römer 2012, 180; Weingart 2020, 160. Vd. peraltro Schmitt 2004, 246-250; Sauerwein 2014, 51, 163, 167. Di qui si può risalire alla bibliografia precedente.

[81] Su questa vicenda, vd. Shemesh 2008.

dire: la sua mano è al principio di tutto e quando vediamo Gesù operare, specialmente se lo fa con una sola mano, i tradenti gli attribuiscono il potere di YHWH. La mano di YHWH è una mano che campeggia nelle più diverse situazioni, che prescinde dall'intervento degli stessi emissari della somma divinità, che si colloca in una dimensione altra (l'altrove del monoteismo). Nel Canto di Mosè si coglie un'inflessione degna di nota del pensiero teologico di Israele

> Guardate dunque che io, io sono,
> e nessun altro dio è con me,
> io faccio morire e vivere,
> ferisco e risano,
> e non v'è chi possa salvare dalla mia mano.
> Sì, alzo la mia mano al cielo
> e dico: Io vivo in eterno[82].

Il potere della mano di YHWH è dunque ambivalente[83] e soprattutto illimitato, come si conviene al dio di una religione di impianto monolatrico, poi dichiaratamente monoteistica.

Oltre ai testi biblici, la mano di YHWH segna con la propria presenza non meno importanti documenti epigrafici. In un'iscrizione di Ḥirbet el-Kōm, databile a dopo la metà dell'VIII secolo a.C., il defunto, ʾŪrīyāhû, proclama che YHWH l'ha salvato dai nemici «mediante la» o «alla sua [di YHWH] *ʾăšērâ*»[84]. A quel luogo di culto (all'*ʾăšērâ*) è notoriamente collegato il potere di guarigione. Ebbene, sulla pietra dov'è graffito il testo figura una mano incavata, alla quale le linee di scrittura si adattano, risparmiandola: probabilmente è lo strumento di un'azione protettiva[85] esercitata dalla divinità sul fedele, tanto più che la mano si rivolge verso il basso, un'azione protettiva sentita con ogni probabilità come quasi-fisica. La mano di YHWH[86], saremmo propensi a dire, risulta capace di stornare il male e di sanarlo, si libra attraverso la realtà, accompagna dovunque, forse ora in un itinerario che diventa oltremondano. Se è così, essa garantisce una salvezza che si configura come una suprema forma di salute perché è in questione la

[82] *Deuteronomio* 32, 39-40 (nella versione della *Bibbia concordata*, Milano 1982). Vd. fra gli altri LUST 1994; VAN RUITEN 1994. Si farà riferimento ai commentari, *in primis* a OTTO 2017, 2145 (traduzione), 2152 (note esegetiche), 2154 ss. (analisi sincronica e diacronica, cornice narrativa, formazione letteraria, interpretazione del canto di Mosè).

[83] NORIN 1997. E vd. *supra*, pp. 138-139.

[84] RENZ 1995, 199-200, 202-211 (Kom[8]:3). Sul documento esiste una copiosa bibliografia, di cui non darò conto.

[85] Cfr. RENZ 1995, 206 e, ora, WAGNER 2019, 83-84. Inoltre CORNELIUS 2017, partic. 221-222.

[86] Della mano di YHWH si fa parola, *mutatis mutandis*, in un passo quanto mai suggestivo dell'*Esodo*: 33, 21-23; al riguardo, è da tener presente SMITH 2002, 86. E vd., più in generale, SEELY 2004.

vita oltre la morte, e insomma l'integrità di chi intraprende il viaggio più radicale. Qualora si accetti una simile prospettiva, nella mano di Ḫirbet el-Kōm si esprime un potere di segno taumaturgico insieme salvifico e salutare, salutare e salvifico.

Dopo aver dedicato almeno qualche cenno alla mano divina e all'azione in cui è impegnata, dunque a un tocco che sa essere in sommo grado risanatore, ma anche in sommo grado terrificante, eccoci a considerare l'incontro fra Naʿaman ed Eliseo (*2Re* 5)[87]. È una vicenda che riveste particolare interesse ai nostri fini. Prescinderemo dalla preliminare ammissione di impotenza del re d'Israele che, dinanzi alla richiesta del re di Aram volta a ottenere da lui – dal re d'Israele in persona – la guarigione di Naʿaman, si straccia le vesti e dichiara «Sono forse io Dio, da (poter) far morire o dare la vita [...]?»[88]; ci concentreremo piuttosto sul fulcro dell'episodio, in cui viene messa in scena la differenza fra Israele e le culture circonvicine. L'arameo Naʿaman si attende di essere sanato dalla propria malattia secondo modalità che potrebbero sembrare, in astratto, accettabili: pensa che Eliseo, invocato il proprio dio YHWH, agiterà la mano verso[89] la parte malata, producendo la guarigione. Non è chiaro quale tipo di procedimento venga individuato attraverso l'espressione «agitare la mano»[90] e se, a partire da qui, si possa stabilire un qualche collegamento con complessi mitico-rituali del Vicino Oriente antico incentrati sull'allontanamento dell'impurità (la vicenda di Telepinu)[91]; in ogni caso, l'«uomo di Dio» deciderà diversamente da come aveva immaginato Naʿaman e gli prescriverà un rituale semplicissimo, consistente in una serie di abluzioni nelle acque del Giordano. Portato a termine l'iter di purificazione e sanato, Naʿaman confesserà la fede nell'unicità di Dio e riconoscerà la sacralità della terra di Israele. La distanza dalle culture circostanti emerge in modo irrefragabile una volta che Eliseo si è lasciato alle spalle persino la magia terapeutica di cui è esperto, di cui è detentore abbiamo detto, nel nome di YHWH, ma che sarebbe comunque inadatta allo scopo nelle circostanze con le quali l'«uomo di Dio» è chiamato a confrontarsi (non si tratta di rianimare qualcuno magari con la συνανάχρωσις); Israele proclama la propria incomparabile superiorità rispetto ai popoli vicini e può farlo in quanto si riconosce incondizionatamente nel culto di YHWH, il dio la cui unicità viene confessata per bocca di Naʿaman. La purezza del rituale proposto a

[87] Su cui ora Cranz 2018; Stulac 2021, 179-184 e *passim*.
[88] La traduzione è di Paolo Merlo.
[89] Così Gray 1970, 503; Milgrom 1991, 964. Normalmente, si intende invece «agiterà la mano sulla parte (malata)».
[90] Vd. in proposito Péter 1977, 54.
[91] Wright 1987, 32-33.

Naʿaman è la stessa che Israele rivendica per sé in forza del terso, incontaminato rapporto di fedeltà al proprio Dio.

Torniamo alle aspettative terapeutiche del generale arameo. Questi, dunque, si attende che Eliseo agiti la mano verso la zona del corpo colpita della malattia. A fronte di *wehēnîp yādô ʾel-hammāqôm* (appunto: «avrebbe agitato la mano verso la zona»), nella versione dei LXX[92] si legge: ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τόπον («imporrà la mano sulla parte»). La formula in questione è la stessa con cui nei testi neotestamentari si indica l'imposizione della mano o delle mani da parte di Gesù e di quanti si richiamano al suo magistero. Che cosa pensare della traduzione dei LXX, risalente al II secolo a.C.? Evidentemente l'imposizione della mano o delle mani a fini terapeutici non era ignota a chi redasse la traduzione in greco di *2Re* 5, non era ignota – diremmo – alla sua cultura di riferimento: egli estendeva impropriamente, attraverso una più o meno inconsapevole *Rückprojizierung*, quella prassi rituale al mondo in cui si muovono i personaggi della *Bibbia*? Occorre chiedersi se quel mondo e in genere il mondo giudaico, prima del *Nuovo Testamento*, davvero ignorassero l'imposizione della mano o delle mani per procurare la sanazione dell'ammalato.

Dagli anni '50 del secolo scorso conosciamo un testo qumranico divenuto presto celebre, l'*Apocrifo della Genesi* in aramaico; la sua datazione è discussa, ma si tende ora a situarlo verso gli inizi del II secolo a.C. L'*Apocrifo* contiene una variazione midrashica sul testo del *Libro della Genesi*. Qui importa rilevare che la guarigione del Faraone, colpito dal castigo divino per aver tentato di insidiare Sara moglie di Abramo – il quale in precedenza ha implorato la divinità di vendicarli con la sua «potente mano» –, avviene attraverso la preghiera del patriarca e l'imposizione della mano (il verbo usato è *smk* [*sāmak*]) sulla testa del sovrano sofferente[93]. Si ritiene che questa sia la prima attestazione in aree di cultura ebraica dell'imposizione della mano o delle mani a fini di guarigione, nella cornice di un rituale esorcistico: tale prassi sarebbe infatti ignota all'*Antico Testamento* e alla letteratura rabbinica, mentre risulterebbe documentata nel *Nuovo Testamento* dove ha luogo, peraltro, secondo modalità specifiche (almeno nel caso di Gesù l'atto non è per solito accompagnato dalla

[92] Corrispondente, come si sa, a *Βασιλειῶν Δ'*: il passo cui mi riferisco nel testo è 5, 11.

[93] La versione dell'*Apocrifo della Genesi* figura in García Martínez 2003, 385-394: la colonna che qui ci riguarda è la XX, a 389-391. Una più recente edizione dell'*Apocrifo* è stata allestita da Machiela 2009, con proposta di datazione decisamente più alta (III/II secolo a.C.) di quella tradizionale: la ventesima colonna figura a 74-77. È da tener presente altresì il testo stabilito sempre da Machiela 2018 con le osservazioni critiche di Gzella 2019, 333-346. Alle linee 22 e 29 della colonna XX sembra preferibile optare per il singolare «mano»: così Muraoka 2011, 52 nota 124 e sulle sue orme Machiela 2018, 131 con nota 119, 135.

preghiera)[94]. In ogni caso, quando si tratta di illustrare le aspettative di Naʿaman circa il modo in cui verrà sanato da Eliseo, nella traduzione dei LXX compare la formula che identifica proprio l'imposizione della mano (o delle mani): ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ[95]. La conclusione che sembra lecito trarre è che, quanto meno nel II secolo a.C., l'imposizione della mano o delle mani per sanare dalla malattia doveva esser conosciuta e praticata certo a Qumran (*Apocrifo della Genesi*), ma verosimilmente anche fra gli Ebrei della diaspora (versione dei LXX di *2Re*). Più in là risulta difficile spingersi, anche se andrebbe tenuta presente l'eventualità che l'imposizione della mano o delle mani per veicolare la guarigione non fosse del tutto ignota in Palestina prima che prendesse forma l'esperienza di Qumran; in sostanza, qui emergerebbe nitidamente alla luce quanto magari giace più o meno nascosto sotto la fitta coltre dell'*Antico Testamento* in lingua originale, dove è preminente la volontà di rimarcare la diversità d'Israele rispetto alle culture circonvicine.

Si conclude così il nostro itinerario. La compresenza, nei vangeli sinottici, di tocco e imposizione della mano o delle mani (un'analisi a parte meriterebbe il prender la mano) a fini di guarigione ha fornito lo spunto per un viaggio a ritroso, verso i mondi che sono alla base del *NT*. Il mondo greco ed ellenistico-romano. Il mondo ebraico e giudaico. Nel mondo greco ed ellenistico-romano predomina largamente il tocco, dispensato (in prevalenza ma non in via esclusiva) dalla divinità; quel tocco sana senz'altro. Nel mondo ebraico e giudaico emerge un contatto totale con l'«uomo di Dio», in nome di colui – YHWH – che esercita il controllo su ogni aspetto della realtà, rianima e restituisce la vita, laddove l'imposizione della mano o delle mani a fini di guarigione potrebbe essere sottorappresentata nelle fonti

[94] In una bibliografia amplissima, solo qualche *point de repère*: oltre a Fitzmyer 2004, 213, Flusser 2007; Hogan 1992, 146-149; Kollmann 1996, 131-132; Klutz 1999, partic. 156-159; Becker 2002, 146-147; Tipei 2009, 46-48 con le note pertinenti; Fröhlich 2013, 39-42; Machiela 2016, 128-132. Da questi contributi si potrà risalire alla letteratura precedente.

[95] Per solito, viene ipotizzato che quella dei LXX sia una traduzione interpretativa (cfr. Fitzmyer 1960, 284 nota 27); si parla altresì di un aggiornamento, operato dal traduttore, della tecnica guaritoria che Naʿaman si attendeva da Eliseo (Koskenniemi 2005, 271-272, 281-282 con bibliografia). Secondo Kahl 1994, 98-99 nota 100, l'interpretazione fornita dai LXX dell'originale di *2Re* 5, 11 è affidabile – se ne può inferire che il ricorso all'imposizione della mano o delle mani non fosse ignoto già all'estensore del testo in ebraico —; Robinson 2008, 65 nota 253 ritiene invece che dalla traduzione dei LXX si evinca la conoscenza di un rituale di guarigione, rituale familiare all'ambiente culturale non giudaico in cui quella versione vide la luce. Vorrei ricordare infine che più di una volta, nella versione dei LXX, troviamo ἐπιτίθημι in corrispondenza di *nwp* (vd. per esempio *Levitico* 23, 20 LXX). Pertanto, quando il traduttore dall'ebraico di *2Re* 5, 11 fece ricorso a ἐπιτίθημι, si conformava a un uso alternativo in qualche misura autorizzato e consolidato.

pervenuteci, per dimostrare l'irriducibile diversità d'Israele rispetto alle culture circostanti; il tentativo di imbrigliare le pratiche in odore di magia da parte dei teologi sarà stato tenace. Mi sembra difficile che l'imposizione della mano o delle mani con l'intento di sanare si sia affermata, accanto al tocco/contatto, solo in seno al movimento di Gesù dopo una fugace apparizione a Qumran (per tacere della versione dei LXX): si può presumere abbia antefatti precisi nell'universo ebraico e giudaico, più corposi di quanto risulta dai testi superstiti. Naturalmente, questa è soltanto un'ipotesi, tuttavia suffragata da qualche dato di fatto. Se il vertice della sinagoga – nel *Vangelo secondo Marco* e poi nel *Vangelo secondo Matteo*[96] – chiede di imporre la mano o le mani per sanare la figlia, evidentemente il procedimento è inscritto nella tradizione culturale giudaica.

Mi sono attenuto, nella mia ricostruzione, a un'idea-guida che torno a esplicitare: tocco e imposizione della mano o delle mani andrebbero tenuti distinti. Lo suggerisce, credo, l'evidenza lessicale, in greco come in ebraico[97]. Siamo dinanzi a due modi diversi in cui l'essere sovrumano o il personaggio carismatico si relaziona a chi, nella sofferenza, si rivolge a lui. Da un lato – col tocco, attivo o subìto – interviene facilmente la trasmissione di energia, un'energia di cui il dio o il taumaturgo è impregnato, quasi saturo: essa attende solo di irradiarsi a partire da colui che la concentra in sé. Dall'altro – con l'imposizione della mano o delle mani – si instaura un procedimento elaborato, ad alto indice di sacralizzazione, mediante cui si mira a far scaturire nel soggetto sottoposto al rituale una forza latente: perché ciò avvenga si convoglia su di lui, isolandolo virtualmente dal mondo circostante, una parte del potere carismatico posseduto da chi lo detiene in via principale. L'imposizione della mano o delle mani, a differenza del tocco, sembra riservata pertanto a casi più ostici, in cui v'è una situazione di obiettiva difficoltà o comunque di resistenza alle cure e questo potrebbe spiegare perché Gesù nei sinottici vi ricorre con parsimonia, limitandosi invece al tocco quando esso sia sufficiente a risolvere la crisi.

La distinzione proposta, se valida, deve essere sottoposta a verifiche e affinata. Il percorso che ho suggerito coincide, almeno in parte, con un'esplorazione.

[96] Vd. comunque *supra*, nota 7.
[97] Vd. *supra*.

Bibliografia

Askin 2018 = L.A. Askin, *Scribal Culture in Ben Sira*, Leiden-London, Brill, 2018.

Barrenechea 2018 = F. Barrenechea, *Comedy and Religion in Classical Athens. Narrative of Religious Experiences in Aristophanes'* Wealth, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Becker 2002 = M. Becker, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

Behm 1911 = J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., 1911.

Bosenius 2019 = B. Bosenius, *"Retten" oder "heilen" – welchen* frame *aktiviert σῴζειν in* Mk *5,21-43? Überlegungen zur "Bedeutung" eines Wortes aus der Perspektive der Kognitiven Semantik*, in du Toit *et alii* (eds.) 2019, 166-185.

Brown 1995 = M.L. Brown, *Israel's Divine Healer*, Grand Rapids, Zondervan, 1995.

Camassa 2016 = G. Camassa, *Statuto del corpo e annuncio di salvezza: prolegomeni*, «Studi Ellenistici» 30, 2016, 259-289.

Camassa 2022 = G. Camassa, *Statuto del corpo e annuncio di salvezza*, I. *Dalla Grecia di età classica alla Palestina nel momento di Gesù*, Roma-Bristol (CT), «L'Erma» di Bretschneider, 2022.

Casey 2011 = M. Casey, *The Role of Aramaic in Reconstructing the Teaching of Jesu*, in T. Holmén, S.E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, II. *The Study of Jesus*, Leiden-Boston, Brill, 2011, 1343-1375.

Cook 2018 = J.G. Cook, *Empty Tomb, Resurrection*, Apotheosis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.

Cornelius 2017 = I. Cornelius, *The Study of the* Old Testament *and the Material Imagery of the Ancient Near East, with a Focus on the Body Parts of the Deity*, in L.C. Jonker, G.R. Kotzé, C.M. Maier (eds.), *Congress Volume Stellenbosch 2016*, Leiden-Boston, Brill, 2017, 195-227.

Cranz 2018 = I. Cranz, *Naaman's Healing and Gehazi's Affliction: The Magical Background of* 2 Kgs *5*, «Vetus Testamentum» 68, 2018, 540-555.

Daube 1956 = D. Daube, *The* New Testament *and Rabbinic Judaism*, London, The Athlone Press, 1956.

Davies, Allison Jr. 1991 = W.D. Davies, D.C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the* Gospel according to Saint Matthew, II. *Commentary on* Matthew *VIII-XVIII*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1991.

Demoen, Praet 2009 = K. Demoen, D. Praet (eds.), Theios Sophistes. *Essays on Flavius Philostratus'* Vita Apollonii, Leiden-Boston, Brill, 2009.

Destro, Pesce 2008 = A. Destro, M. Pesce, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano, Mondadori, 2008.

du Toit *et alii* (eds.) 2019 = D.S. du Toit, C. Gerber, C. Zimmermann (eds.), Sōtēria*: Salvation in Early Christianity and Antiquity. Festschrift in Honour of C. Breytenbach on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

EBERHART 2013 = C. EBERHART, *Auch Frauen sind Wunder wert (Die Heilung der blutflüssigen Frau und die Auferweckung der Tochter eines Synagogenvorstehers)* Mt *9,18-26 (*EpAp *5,4-7;* EvNik *7)*, in ZIMMERMANN *et alii* (eds.) 2013, 416-425.

ESTÉVEZ LÓPEZ 2008 = E. ESTÉVEZ LÓPEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*, Madrid, San Pablo, 2008.

FERGUSON 2014 = E. FERGUSON, *The Early Church at Work and Worship*, I. *Ministry, Ordination, Covenant, and Canon*, Cambridge, James Clarke & Co, 2014.

FISCHER 2020 = G. FISCHER, *Jeremiah Studies. From Text and Contexts to Theology*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

FITZMYER 1960 = J.A. FITZMYER, *Some Observations on the* Genesis Apocryphon, «The Catholic Biblical Quarterly» 22, 1960, 277-291.

FITZMYER 2004 = J. FITZMYER, *The* Genesis Apocryphon *of Qumran Cave 1 (*1Q20*). A Commentary*[3], Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2004.

FLORIDI 2019 = L. FLORIDI, *Wondrous Healings in Greek Epigrams (and Their Parodic Counterparts)*, in G. KAZANTZIDIS (ed.*), Medicine and Paradoxography in the Ancient World*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2019, pp. 95-115.

FLUSSER 2007 = D. FLUSSER, *Medicine and Qumran*, in D. FLUSSER, *Judaism of the Second Temple Period*, I. *Qumran and Apocalypticism*, trad. ingl., Grand Rapids-Cambridge-Jerusalem, William B. Eerdmans Publishing Company-The Hebrew University Magnes Press-Jerusalem Perspective, 2007, 38-39.

FRÖHLICH 2013 = I. FRÖHLICH, *Evil in Second Temple Texts*, in I. FRÖHLICH, E. KOSKENNIEMI (eds.), *Evil and the Devil*, London-New Delhi-New York-Sydney, Bloomsbury, 2013, 23-50.

GAISER 2010 = F.J. GAISER, *Healing in the* Bible*: Theological Insight for Christian Ministry*, Grand Rapids, Baker Academics, 2010.

GARCÍA MARTÍNEZ 2003 = F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Testi di Qumran*[2], traduzione italiana dai testi originali con note di C. MARTONE, Brescia, Paideia, 2003.

GARCÍA MARTÍNEZ *et alii* (eds.) 1994 = F. GARCÍA MARTÍNEZ, A. HILHORST, J.T.A.G.M. VAN RUITEN, A.S. VAN DER WOUDE (eds.), *Studies in* Deuteronomy. *In Honour of C.J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1994.

GELLER 2016 = M.J. GELLER with the Assistance of L. VACÍN, *Healing Magic and Evil Demons. Canonical* Udug-hul *Incantations*, Boston-Berlin, de Gruyter, 2016.

GELLER 2020 = M.J. GELLER, *Introduction: Eye Disease in Mesopotamia*, in M.J. GELLER, S.V. PANAYATOV, *Mesopotamian Eye Disease Texts. The Niniveh Treatise*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2020, 17-44.

GRAPPE 1997 = C. GRAPPE, *Main de Dieu et main des apôtres. Réflexions à partir d'*Actes *4,30 et 5,12*, in KIEFFER, BERGMAN (eds.) 1997, 117-134.

GRAY 1970 = J. GRAY, *I&II Kings. A Commentary*[2], Philadelphia, Westminster Press, 1970.

GREEN 2007 = C.M.C. GREEN, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, New York, Cambridge University Press, 2007.

GROSS 1985 = K. GROSS, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum*, aus der Nachlaß herausgegeben von W. Speyer, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1985.

Gzella 2019 = H. Gzella rec. a J.H. Charlesworth *et alii* (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 8A:* Genesis Apocryphon *and Related Documents*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, «Bibliotheca Orientalis» 76, 2019, 332-354.

Harder 2012 = A. Harder, in Callimachus, *Aetia. Introduction, Text, Translation, and Commentary* by A.H., II. *Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Hogan 1992 = L.P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period*, Freiburg (Schweiz)-Göttingen, Universitätsverlag Freiburg-Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Humbert 1962 = P. Humbert, «*Etendre la main*» *(Note de lexicographie hébraïque)*, «Vetus Testamentum» 12, 1962, 383-395.

Jouanna 2012 = J. Jouanna, *Politics and Medicine. The Problem of Change in* Regimen in Acute Disease *and Thucydides (Book 6)*, in J. Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Edited with a Preface by P. van der Eijk, trad. ingl., Leiden-Boston, Brill, 2012, 21-38.

Kahl 1994 = W. Kahl, New Testament *Miracle Stories in Their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Kahl 2013 = W. Kahl, *Glauben lässt Jesu Wunderkraft heilsam überfließen (Die Tochter des Jaïrus und die blutflüssige Frau)* Mk *5,21-43*, in Zimmermann *et alii* (eds.) 2013, 278-293.

Kearney 2021 = R. Kearney, *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*, New York, Columbia University Press, 2021.

Kieffer, Bergman 1997 = R. Kieffer, J. Bergman (eds.), *La main de Dieu/ Die Hand Gottes*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1997.

Klutz 1999 = T.E. Klutz, *The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World. Some Cosmological, Semantic, and Pragmatic Reflections on How Exorcistic Prowess Contributed to the Worship of Jesus*, in C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, 156-165.

Kollmann 1996 = B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Kosak 2016 = J. Kosak, *Interpretations of the Healer's Touch in the* Hippocratic Corpus, in G. Petridou, C. Thumiger (eds.), Homo Patiens – *Approaches to the Patient in the Ancient World*, Leiden-Boston, Brill, 2016, 247-264.

Koskenniemi 2005 = E. Koskenniemi, Old Testament *Miracle-Workers in Early Judaism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

Lalleman 1997 = P.J. Lalleman, *Healing by a Mere Touch as a Christian Concept*, «Tyndale Bulletin» 48, 1997, 355-361.

LiDonnici 1995 = L.R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, Scholars Press, 1995.

Linderski 1986 = J. Linderski, *The Augural Law*, in H. Temporini, W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. *Prinzipat*, 16.3, Berlin-New York, de Gruyter, 1986, 2146-2312.

LUCHNER 2004 = K. LUCHNER, Philiatroi. *Studien zum Thema der Krankheit in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

LUST 1994 = J. LUST, *For I Lift up my Hand to Heaven and Swear:* Deut *32:40*, in GARCÍA MARTÍNEZ *et alii* (eds.) 1994, 155-164.

LUZ 2010 = U. LUZ, *Vangelo di Matteo*. Ed. it. a cura di C. GIANOTTO, II. *Commento ai capp. 8-17*, Brescia, Paideia, 2010.

MACHIELA 2009 = D.A. MACHIELA, *The Dead Sea* Genesis Apocryphon. *A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

MACHIELA 2016 = D.A. MACHIELA, Luke *13:10-13: "Woman, You Have Been Set Free from Your Ailment" – Illness, Demon Possession, and Laying on Hands in Light of Second Temple Period Jewish Literature*, in R.S. NOTLEY, J.P. GARCÍA (eds.), *The* Gospels *in First-Century Judaea*, Proceedings of the Inaugural Conference of Nyack College's Graduate Program in Ancient Judaism and Christian Origins, August 29th, 2013, Leiden-Boston, Brill, 2016, 122-135.

MACHIELA 2018 = D.A. MACHIELA with J.C. VANDERKAM, *Genesis Apocryphon* (*1Q20=TQapGen*), in J.H. CHARLESWORTH *et alii* (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 8A:* Genesis Apocryphon *and Related Documents*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, 1-151.

MAJNO 1975 = G. MAJNO, *The Healing Hand. Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 1975.

MÄNNLEIN-ROBERT 2019 = I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Anmerkungen zur Übersetzung*, in I. MÄNNLEIN-ROBERT unter Mitwirkung von O. SCHELSKE (eds.), *Über das Glück*. Marinos, *Das Leben des Proklos*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Becker *et alii*, Tübingen, Mohr Siebeck 2019, 112-192.

MANOUSAKIS = N. MANOUSAKIS, Prometheus Bound – *A Separate Authorial Trace in the Aeschylean* Corpus, Berlin-Boston, de Gruyter, 2020.

MARCUS 2009 = J. MARCUS, Mark *8-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven-London, Yale University Press, 2009.

MEIER = J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, II. *Mentor, Message, and Miracles*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, Doubleday, 1994.

MILGROM 1991 = J. MILGROM, Leviticus *1-16. A New Translation with Introduction and Commentary,* New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, Doubleday, 1991.

MILLER JR., ROBERTS 2008 = P.D. MILLER JR., J.J.M. ROBERTS, *The Hand of the Lord. A Reassessment of the "Ark Narrative" of* 1 Samuel, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008.

MURAOKA 2011 = T. MURAOKA, *A Grammar of Qumran Aramaic*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2011.

NANCY 2008 = J.-L. NANCY, Noli me tangere. *On the Raising of the Body*, trad. ingl., New York, Fordham University Press 2008.

NORIN 1997 = S. NORIN, *Die Hand Gottes im* Alten Testament, in KIEFFER, BERGMAN (eds.) 1997, 49-63.

NOVOKHATKO 2018= A. NOVOKHATKO, *"You Must not Stand in One Place": Seeing in Sicilian and Old Attic Comedy*, in A. KAMPAKOGLOU, A. NO-

VOKHATKO (eds.), *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2018, 205-232.

OTTO 2017 = E. OTTO, Deuteronomium *12-34*, Zweiter Teilband: *23, 16-34, 12*. Übersetzt und ausgelegt von E.O., Freiburg [i.B.]-Basel-Wien, Herder, 2017.

PARRATT 1969 = J.K. PARRATT, *The Laying on of Hands in the* New Testament. *A Re-examination in the Light of the Hebrew Terminology*, «The Expository Times» 80, 1969, 210-214.

PESCH 1980 = R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, ed. it. a cura di O. SOFFRITTI, P.te I[a]. *Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1, 1-8, 26*, trad. it., Brescia, Paideia, 1980.

PÉTER 1977 = R. PÉTER, *L'imposition des mains dans l'*Ancien Testament, «Vetus Testamentum» 27, 1977, 48-55.

PETRIDOU 2015 = G. PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015.

PETRIDOU 2016 = G. PETRIDOU, *Healing Shrines*, in G.L. IRBY (ed.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*, I, Chichester-Hoboken, John Wiley & Sons, 2016, 434-449.

PRÊTRE, CHARLIER 2009 = C. PRÊTRE, P. CHARLIER, *Maladies humaines, thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

POIRIER 2009 = J.C. POIRIER, *Spirit-Gifted Callings in the Pauline* Corpus, Part I: *The Laying on of the Hands*, «Journal of Biblical and Pneumatological Research» 1, 2009, 83-99.

RENBERG 2006-2007 = G.H. RENBERG, *Public and Private Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome*, «Memoirs of the American Academy in Rome» 51-52, 2006-2007, 87-172.

RENBERG 2017 = G.H. RENBERG, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, I-II, Leiden-Boston, Brill, 2017.

RENZ 1995 = J. RENZ, *Die althebräischen Inschriften*, Teil 1. *Text und Kommentar*, in J. RENZ, W. RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

ROBBINS 2013 = E.I. ROBBINS, *The Education of Achilles*, in E.I. ROBBINS, *Thalia Delighting in Song. Essays on Ancient Greek Poetry*. B. MACLACHLAN ed., Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2013, 58-71.

ROBERTS 1971 = J.J.M. ROBERTS, *The Hand of Yahweh*, «Vetus Testamentum» 21, 1971, 244-251.

ROBERTS 2002 = J.J.M. ROBERTS, *The* Bible *and the Ancient Near East. Collected Essays*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002.

ROBINSON 2008 = C.D. ROBINSON, *The Laying on of Hands, with Special Reference to the Reception of the Holy Spirit in the* New Testament, Diss. Fuller Theological Seminary 2008.

RÖMER 2012 = T. RÖMER, *Les vivants et les ossements des morts dans la* Bible hébraïque, in J.-M. DURAND, T. RÖMER, J. HUTZLI (eds.), *Les vivants et leurs morts*. Actes du Colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010, Fribourg-Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 175-185.

SAUERWEIN 2014 = R. SAUERWEIN, *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2014.

SCHMITT 2004 = R. SCHMITT, *Magie im* Alten Testament, Münster, Ugarit-Verlag, 2004.

SCHRÖTER = J. SCHRÖTER, *Die Heilungen Jesu und das Heil Gottes: Beobachtungen zu den Heilungserzählungen der* Evangelien *im Horizont antiker medizinischer und religiöser Traditionen,* in DU TOIT *et alii* (eds.) 2019, 131-154.

SEELY 2004 = D.R. SEELY, *The Image of the Hand of God in the* Book of Exodus, in J.H. ELLENS, D.L. ELLENS, R.P. KNIERIM, I. KALIMI (eds.), *God's Word for Our World*, I. *Biblical Studies in Honor of S.J. De Vries*, London-New York, T&T International, 2004, 38-54.

SHEMESH = Y. SHEMESH, *The Elisha Stories as Saint's Legends*, «Journal of Hebrew Studies» 8, 2008 (il quinto articolo del fascicolo elettronico).

SINEUX 2006 = P. SINEUX, *Une nuit à l'Asklépieion dans le* Ploutos *d'Aristophane: un récit dans le théatre pour l'étude du rite de l'incubation*, «Mètis» N.S. 4, 2006, 193-210.

SINEUX 2007a = P. SINEUX, *Dormir, rêver, montrer. À propos de quelques «représentations figurées» du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique*, «Kentron» 23, 2007, 11-29.

SINEUX 2007b = P. SINEUX, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

SINEUX 2008 = P. SINEUX, *Pour une relecture des récits de guérison dans l'Asklépieion de l'île Tibérine*, in P. FLEURY, O. DESBORDES (eds.), Roma illustrata. *Représentations de la ville*. Actes du Colloque Int. de Caen (6-8 octobre 2005), Caen, Presses Universitaires de Caen, 2008, pp. 393-408.

SMITH 2002 = M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*[2], Grand Rapids-Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

STARR 2013 = M. STARR, *Im Stress Wunder wirken (Die Heilung der blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jaïrus)* − Lk *8,40-56*, in ZIMMERMANN *et alii* (eds.) 2013, 583-592.

STEINER GOLDNER = R. STEINER GOLDNER, *Aristotle on the Priority of Touch*, in A. PURVES (ed.), *Touch and the Ancient Senses*, London-New York, Routledge, 2018, 50-63.

STIPP 1999 = H.-J. STIPP, *Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung* (1 Kön *17,17-24*; 2 Kön *4,8-37*; Apg *9,36-42*; Apg *20,7-12*), «Biblica» 80, 1999, 43-77.

STULAC 2021 = D.J.D. STULAC, *Life, Land, and Elijah in the* Book of Kings, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2021.

THEISSEN = G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, trad. ingl., Philadelphia, Fortress Press, 1983.

TIPEI 2009 = J.F. TIPEI, *The Laying on of Hands in the* New Testament. *Its Significance, Techniques, and Effects*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, University Press of America, 2009.

VAN RUITEN 1994 = J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *The Use of* Deuteronomy *32:39 in Monotheistic Controversies in Rabbinic Literature*, in GARCÍA MARTÍNEZ *et alii* (eds.) 1994, 223-241.

WAGNER 2019 = A. WAGNER, *God's Body. The Anthropomorphic God in the* Old Testament, trad. ingl. con integrazioni, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney, T&T Clark, 2019.

Wainwright 2006 = E.M. Wainwright, *Healing Women/Women Healing. The Genderization of Healing in Early Christianity*, London-Oakville, Equinox, 2006.
Waetjen 2017 = H.C. Waetjen, *Matthew's Theology of Fulfillment, Its Universality and Its Ethnicity. God's New Israel as the Pioneer of God's New Humanity*, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney, Bloomsbury T&T Clark, 2017.
Webb 2006 = R. Webb, *Jesus Heals a Leper:* Mark *1.40-45 and* Egerton Gospel *35-47*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 4, 2006, 177-202.
Weingart 2020 = K. Weingart, *Magically Blessed: A Remark on the Tradition and Literary History of the Story of Jacob*, in F. Čapek, P. Sláma (eds.), *And God Saw That It Was Good (*Gen *1:12). The Concept of Quality in Archaeology, Philology and Theology*, Zürich, LIT, 2020, 153-163.
Weinreich = O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen, Alfred Töpelmann, 1909.
Wells 1998 = L. Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to* New Testament *Times*, Berlin-New York, de Gruyter, 1998.
West 1997 = M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
Wojciechowski 2016 = M. Wojciechowski, *The Differences between the Healing Stories from Epidaurus and from the* Gospels, «Biblica et Patristica Thoruniensia» 9, 2016, 153-164.
Wolter 2016 = M. Wolter, *The Gospel According to Luke*, I. *(*Luke *1-9:50)*, trad. ingl., Waco, Baylor University Press, 2016.
Wright 1987 = D.P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the* Bible *and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Atlanta, Scholars Press, 1987.
Ysebaert 1962 = J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen, Dekker & van de Vegt N.V., 1962.
Zimmermann *et alii* (eds.) 2013 = R. Zimmermann in Zusammenarbeit mit D. Dormeyer, J. Hartenstein, C. Münch, E.E. Popkes, U. Poplutz (eds.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, I. *Die Wunder Jesu*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013.
Zwiep 2019 = A.W. Zwiep, *Jairus's Daughter and the Haemorrhaging Woman. Tradition and Interpretation of an Early Christian Miracle Story*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

Abstract: *In both the Greek and the Hellenistic-Roman world, it is the healing touch that largely prevails – a touch that is dispensed, as a rule, by the god. In the Hebrew (or Jewish) world, it seems to emerge instead a total body contact with the holy man who acts in the name of YHWH, the God whose control on every aspect of reality is indisputable and makes possible the restoration of health or the return to life. On the other side, the laying on of the hand or hands by a human agent in order to heal could be underrepresented in the extant sources (foremost the Hebrew Bible) and pour cause. What mattered was to demonstrate the irreducible diversity of Israel in front of the surrounding cultures, where the laying on of the hand or hands by an exorcist was presumably current; thus the Israeli theologians could have tried to harness practices that were seen as magic, glossing over them. How-*

ever, it seems difficult to admit that the laying on of the hand or hands in order to heal, beside the touch/contact, could have stood out only within the Jesus' movement after a transient epiphany at Qumran (not to speak of an intriguing piece of evidence in the Septuaginta translation). One can speculate that the laying on of the hand or hands had some antecedents in the Hebrew (or Jewish) world, though it is difficult to show it on the basis of the extant texts.

Keywords: Touch, Laying on of the Hand/Hands, Healing, Asclepius, Jesus.

GIORGIO CAMASSA
Università degli Studi
di Udine

Linguaggio, istituzioni e società tra *official religion* e *personal religion*

Mika Kajava

Some Reflections on amphìpolos*,* amphipoleion*, and Associated Terms*

The rare term *amphipoleion* is known from the partial prepublication of an inscribed stele found at Brauron in eastern Attica in the excavations of 1961[1]. The document is important for determining the local topography, as it records an Athenian law providing for various repairs to the Brauronian sanctuary of Artemis. Though sometimes assigned on palaeographic grounds to the third century BC, the inscription seems datable not long after the mid-fourth century BC, especially on the basis of its content[2]. There is hope to be more enlightened on this issue and others after a complete publication of the stele.

One entry in the list of buildings to be restored records «the Amphipoleion in which [the bears?] reside and the upper storey above the Amphipoleion» (lines 4-5: τό τε ἀμφιπολεῖον ἐν ᾧι [αἱ ἄρκτοι?]/διαιτῶνται καὶ τὰ ὑπερῶια τὰ ἐπὶ τοῦ ἀμφιπολείου, etc.)[3]. The identification of this and the other buildings mentioned in the law has been much discussed, and it has been proposed to associate the *amphipoleion* with various remains still visible on the site. I do not feel qualified to contribute to this debate, yet I would like to agree with those who say that the *amphipoleion* still awaits discovery[4]. As for the end of line 4, a gap of some eight to nine letters is reported there. The inventive supplement αἱ ἄρκτοι goes back to Dina Peppas Delmousou, as emerges from a note by Louis Robert in 1963[5]. Because this reading, although uncertain, would make sense, it has often been considered possible.

This text derives from a talk that was first presented at a symposium in memory of Konstantina Peppas Delmousou at the Epigraphical Museum of Athens on March 15, 2019.

[1] *SEG* LII 104 (from Themelis 2002, 112-113; cf., earlier, *SEG* XLVI 133). See also Papazarkadas 2011, 27-29.

[2] *Attic Inscriptions online* (*AIO*): https://www.atticinscriptions.com/inscription/SEG/52104, commentary. According to N. Papazarkadas (communication referenced by Parker 2021, 149, n. 25), the law «is now securely datable to the Lycurgan period» (cf. also *SEG* LVI 172).

[3] Transl. S. Lambert, R. Pitt, *AIO*.

[4] For thorough surveys of various views and hypotheses, see e.g., Ekroth 2003; Guarisco 2009-2010, *passim*; Lippolis 2018.

[5] *BE* 1963, 91. Cf. Peppas Delmousou 1986, 337, n. 49.

My concern here is the term *amphipoleion* and its possible implications for the administration and management of the cult at Brauron. The only other known record of this term is found in a late-fifth-century BC inventory of the sanctuary of Aphaia on Aigina, where a building by that name was used for storing instruments of a ritual nature, many of which would have been used during sacrifice (: ἐν τῶι ἀμφιπολεί/ωι τάδε·; see below)[6]. The term can hardly be taken as a generic denomination for a house of cult personnel in general with no connection with a specific office. Just as buildings like the *hieropoion* or the *neokòrion* were named after the religious officials working in them, the *amphipoleion* should probably be understood as a special building occupied by the *amphìpolos* serving the cult[7]. The question of whether only one *amphìpolos* or more *amphìpoloi* were employed at any given time largely depends on the role and rank of the *amphìpolos*.

So, what do we know about the *amphìpoloi*? The evidence is clearly context-specific. Literally, the term refers to someone being "on both sides" or "around". Its use goes back at least to Mycenaean times, although the range of meanings of the word (*a-pi-qo-ro*) in its relatively rare Mycenaean attestations is in dispute. According to some, *amphìpolos* may have originally meant a servant of either an earthly or heavenly mistress, while others take it as a generic term for any attendant woman. However, it should be noted that in the Mycenaean documents, depending on context, the term may be either masculine or feminine, singular or plural, and it has been taken to denote a priest or priestess, other cult personnel or even a deity, or secular workers, either individually or as groups[8]. In the alphabetic literary sources, especially poetry from Homer onwards, *amphìpolos* mostly denotes a handmaid or waiting woman who may be connected to a temple. The social status of the *amphìpolos* is another problem. Many were probably free, while some were slaves. However, if not enjoying free status, several of the *amphìpoloi* seem to have been personal servants and may have been held in a more respected position than other slave women among the noble household[9].

The cult of Artemis was occasionally intertwined with the myth of Iphigeneia[10]. In Euripides, Iphigeneia is said to have served Artemis as an *amphìpolos* at the goddess' sanctuary at Tauris, while at Brauron she

[6] *IG* IV² 1037 = *IG* I³ 1456, 13-20 (431-404 BC).
[7] Cf. Patera 2011-2012, 225.
[8] For the term in various Mycenaean contexts, see Hiller 1987; Bendall 2007, 101; Lupack 2008, 110; Olsen 2014, 145-146.
[9] Thalmann 1998, 62-64 (for a comparison of *amphìpoloi* with *dmòiai*); Llewellyn-Jones 2003, 126-129.
[10] Useful discussion in Ekroth 2003.

is her temple warden, or "key-bearer" (κληδουχεῖν)[11]. Echoes of this service can also be found in much later times. In the Roman Imperial period, the famous Triopion poem from the Via Appia in Rome composed by Marcellus (of Side?) honors and commemorates Regilla, the wife of Herodes Atticus, as the *amphìpolos* of the divine Faustina (who died in AD 141), comparing their relationship with that of Iphigeneia and Artemis. This case is interesting for various reasons. Regilla was honored in the sanctuary of "Old Demeter" (who is closely associated with Faustina, the "New Demeter") by becoming her servant: «The goddess [Demeter-Faustina], queen of women, would not deem her [Regilla] unworthy to be the handmaid of her honors and an attendant nymph. For neither Artemis, arrow-pourer with the beautiful throne, refused this office to Iphigeneia, nor fierce-eyed Athene to Herse»[12]. The use of the terms ἀμφίπολος and ὀπάων for Regilla in her capacity as servant to Demeter-Faustina is noteworthy, considering that, in the Homeric hymn to Demeter, the role of the goddess Hekate is described in very similar language: she is both *pròpolos* and *opaon* to Persephone, that is, the one who both walks before the girl and follows her[13]. The cyclic movement suggested by the titles *pròpolos* and *opaon* perhaps relates to the back-and-forth movements of Persephone. Hekate walks in front but is soon left behind when Persephone takes the lead[14]. This meaning of *pròpolos* corresponds to the definition of the grammarian Seleukos: «Seleukos says that an *amphìpolos* is a female attendant of the Lady of the House, while the *pròpolos* is the maid who walks before her»[15]. The idea of walking in front or around turns up even in cases where *amphìpolos* is used not for people but for some place or object around which people move. For example, in Pindar's first *Olym-*

[11] Eur. *IT* 1113-1115 (Tauris): ἔνθα τᾶς ἐλαφοκτόνου/θεᾶς ἀμφίπολον κόραν/παῖδ' Ἀγαμεμνονίαν λατρεύ/ω, ... (also *hierea*: 34, 1399; *kledouchos*: 131); *IT* 1462-1463 (Brauron): σὲ δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἰφιγένεια, [λείμακας]/Βραυρωνίας δεῖ τῇδε κληδουχεῖν θεᾷ· Cf. Call. *Dian.* 15: δὸς δέ μοι ἀμφιπόλους Ἀμνισίδας εἴκοσι νύμφας (Artemis, still a little child, asking her father to give her for handmaidens twenty nymphs of Amnisos).

[12] IGUR III 1155 A, 51-54: οὔ μ<ι>ν ἀτιμήσειε θεή, βασίλεια γυναικῶν,/ἀμφίπολον γεράων ἔμεναι καὶ ὀπάονα νύμφην,/οὐδὲ γὰρ Ἰφιγένειαν ἐύθρονος Ἰοχέαιρα/οὐδ' Ἕρσην γοργῶπις ἀπητίμησεν Ἀθήνη. See GLEASON 2010, discussing the ways in which Herodes used built space and poetic inscriptions loaded with mythical references to express bicultural identity. A translation with commentary is provided by DAVIES, POMEROY 2012 (not quite satisfactory concerning the passage in question, pp. 9, 24). Note that the verb *amphipoleuo* also occurs in the poem: ψυχὴ δὲ σκῆπτρον Ῥαδαμάνθυος ἀμφιπολεύει, «her [Regilla's] soul attends the sceptre of Rhadamanthys» (l. 47).

[13] *H.Cer.* 440: ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα. *Opaon* probably derives from ἕπομαι (perhaps through a deverbative *ὁπᾱ).

[14] Pertinent discussion in ZOGRAFOU 2010, 68-71. See further JOHNSTON 1999, 18.

[15] Ath. 6, 93.

pian, the tumulus of Pelops is called *amphìpolos* because, according to the scholiasts, the visitors gather around it[16].

As for the use of *amphìpolos* in various types of contexts, the epigraphic and literary evidence suggests that when referring to historical, as opposed to mythical, figures, the term typically designates a priest or other office-holder with significant responsibilities. This is so regardless of the gender of the person concerned, although it is quite often a male[17]. In prose inscriptions, occurrences of the term relate to holders of this specific position or to other high-ranking staff. At archaic Argos, *amphìpolos* was a priestly title of a male official in the cult of Athena[18]. At Syracuse, from the time of Timoleon of Corinth in the fourth century BC (343-342 BC?) until at least the early Principate, the highest office-holder and the eponymous magistrate was the *amphìpolos* of Olympian Zeus[19], and while at the Syracusan colony and fortress town of Akrai documents could have been dated by the Syracusan *amphìpolos* (ἐπὶ ἀμφιπόλου ἐν Συρακούσαις), some Roman-period inscriptions from there mention male office-holders designated as *amphìpoloi* of specific local deities (Anna and the Paides)[20]. A third-

[16] Pind. *Ol.* 1, 93-94: τύμβον ἀμφίπολον ἔχων πο/λυξενωτάτῳ παρὰ βωμῷ· (cf. *Schol. Pind.* Drachmann I, 48-49).

[17] As duly observed by PROBERT, DICKEY 2015, 125-127, surveying the relevant evidence.

[18] *SEG* XI 314 = *SEG* LXV 210, 12-13: hοῖζ δὲ δαμιοργὸ[ς] ἐπαν[α]γκασσάτο/hὸ δ' ἀμφίπολος μελεταινέτο τούτον («As for the things with which a δαμιοργός is to compel (him to make amends), the ἀμφίπολος is to give thought to these things» (transl. PROBERT, DICKEY 2015, 120). At Argos, a male *amphìpolos* dealing with sacrifices is also attested for Apollo (Plut. *Mor.* 297A). The precise meaning and function of the *amphìpoloi* of the Delphic Apollo in Pind. *Pae.* 6, 117 is problematic (the reference is to the killing of Neoptolemos by Apollo with the assistance or some sort of contribution on the part of the *amphìpoloi*). Being poetry, however, this passage is less relevant to our purposes.

[19] Cf. Diod.Sic. 16, 70, 6; SHERK 1993, 267 (confused), 270-271; CORDANO 2012, 77-78, and now, especially, CAPPELLETTI 2020a. The only epigraphic attestation of *amphìpolos* coming from Syracuse may be the fourth-century BC (?) lead tablet *SEG* XLVII 1462 showing a contract document (but its exact provenance must remain uncertain, see CAPPELLETTI 2020a, 363-364). Moreover, the office of *amphìpolos* may likely be restored in a Syracusan decree of 207/206 BC found in Magnesia on the Maeander (*I.Magnesia* 72, 1, see WILHELM 1909, 183; bibliography in CAPPELLETTI 2020a, 365-366).

[20] Cf. *SEG* XLII 833 (AD 35): ἐπὶ ὑπάτων Γ. Κεστί/ου Μ. Σερουιλίου Νω/νιανοῦ· ἀμφιπόλου δε/ἐν Συρακούσαις Α. Βαλερί/ου Ἀραβικοῦ, τᾶν δὲ Παί/δων Λ. Βηβηίου Κλάδου,/ἱερείας δὲ Κλωδίας Πώλ/λας, etc. The phrasing suggests that Bebeius Cladus was an *amphìpolos* of the Paides at Akrai (was Clodia Polla a "priestess" of Anna or of the Paides or of both Anna and the Paides, thus collaborating with a male *amphìpolos*?). Cf. also *SEG* XLII 830: [---] ἐπὶ πα[ρὰ?]/Παίδεσσι καὶ [Ἄννα?]/ἀμ[φ]ιπόλου [---]/ἐπὶ Ἀνία τοῦ [---]/ΛΑ[---]/ἱερίας δε Τ Υ..ΛΑ, etc. (it seems as if the text records at least one *amphìpolos* besides a priestess, but the reading is very uncertain), and *ibid.* 835: [---]/ἀμφ[ιπόλου δὲ]/Κ. Αὐτρονίου [---]/. Παίδων [---]/[--- ο]υ, ἱερείας δὲ/[---], etc. (Autronius may not have been the *amphìpolos* of the Paides because the name of this official is perhaps recorded just before the priestess: Παίδων [δὲ ---/--- ο]υ]. One wonders if Autronius was *amphìpolos* in Syracuse). Priestesses: *ibid.* 829 and 836 (*hièreia* of the

century BC honorific decree from Korkyra records a hero cult seemingly served by an *amphìpolos*, in memory of a naval commander[21], while in the Sicilian towns of Kentoripa[22] and Solunto[23], on the island of Malta[24], at Ambrakia[25], and in Euboean Khalkis[26], the existence of high-ranking male (priestly or other) officials called *amphìpoloi* may be inferred from expressions using the verb *amphipoleuo* in non-metric contexts. Regarding the origin and diffusion of the term, Corinthian influence is an obvious possibility in Syracuse and Akrai, as also, indirectly, in Kentoripa, Solunto and Malta. The same perhaps concerns the Corinthian colonies of Ambrakia, Apollonia and Korkyra (for Apollonia, see below).

What seems significant about all this evidence from very different times is the absence of undeniable epigraphic parallels for the use of *amphìpolos* in the sense of "temple warden". Very rarely, the term denotes some sort of priestly office for a woman. Inscriptions of the early Hellenistic period from Apollonia in Illyria record two dedications to Thetis and her son Akhilleus, each made by an *amphìpolos*, a male in one case, and a female in the other, the latter being interestingly styled as a *sunamphipoleusas* in the same sense as *sunieràomai* or *sunierateuo*: to refer to a woman who was not an independent priestess but was rather associated with the priesthood of

Paides and Anna); *ibid*. 832 (*hièreia* of the Paides). In *SEG* XLII 825, the name of the *amphìpolos* of the Paides and Anna is not preserved (Iversen 2017, 139, n. 34, thinks, unnecessarily, of a slip as this official would be «elsewhere designated as a priestess (ἱέρεια) distinct from the *amphipolos*»).

[21] *IG* IX 1, 683, 12: [---]ν ἀμφίπολόν τε καθάπερ καὶ εἰς ἄλ[λα ἱερὰ ---]. The heroized commander perhaps fell in a fight against pirates.

[22] *IG* XIV 574 (3rd-1st c. BC): [ἐ]πὶ Ἡρακλείου τοῦ Α[---]/[---]ο[υ] Ἀριστονίκου/Διὶ Ὡρίῳ ἀνφιπολεύσας/[Ἀρτ]εμίσκος Νύμ[φ]ωνος/Κάβαμος ἐκ τῶν αὐτοῦ. As recently pointed out by Cappelletti 2020b, 139-140, the introduction of the title of *amphìpolos* in Kentoripa might go back to the period in which this office was instituted in Syracuse. Whatever the eponymous title of Herakleios, however, the office of Artemiskos looks like a religious one that might have been eponymous in Kentoripa on some other occasions (cf. following note).

[23] Tusa 1963, 186-188, Nos. 1-2 (late 3rd-early 2nd c. BC?) = *I.Sicily* 001413 (http://sicily.classics.ox.ac.uk/inscription/ISic001413): (lat. sin.) ... τὸν π[ατέρα]/Ἀπολλώνιον Ἀ[ρίστωνος ἀμ]φιπ[ολή]σα[ντα]/Διὶ Ὀλυμπίωι καὶ θεοῖς πᾶσι – (lat. dextr.) ... τὸν πατέρα Ἀρίστ[ωνα Ἀ]πολλωνίου/ἀμφιπολήσαντα Διὶ Ὀλυμπίωι καὶ θεοῖς πᾶσι (the priesthood of the honorands, i.e., the *amphipolia* of Zeus and all gods, was not eponymous because in both cases the eponymous official was a *hierothytas*).

[24] *IG* XIV 601 (1st-2nd c. AD): Λ. Καστρίκιος Κυρ. Προύδηνς ἱππεὺς Ῥωμ. πρῶτος Μελιταίων/καὶ πάτρων ἄρξας καὶ ἀμφιπολεύσας θεῷ Αὐγούστῳ, etc.

[25] *Arch.Eph*. 1910, 397-398 (200-150 BC; cf. *SEG* LXIV 515bis): Νίκανδρο[ς]/Σόλωνος /ἀμφιπολεύσας/Ἀρτέμιτι / Πασικράται.

[26] *IG* XII 9, 906 (after AD 212): ἐπὶ ἡγεμόνος Κλ. Ἀμιάντου, ἀμφιπολεύοντος Λαμύρου/τοῦ υἱοῦ τοῦ νεωκόρου, etc. The decree concerns the attribution of the lifetime *neokoria* of *Arkhegetis* Khalkis to a high-ranking *neokoros* and his children, see Giannakopoulos 2017, 230-233.

a man, usually the husband or another male relative[27]. In this case, judging by the content (filiation, etc.), we are probably dealing with brother and sister (and note further the masculine form *sunamphipoleusas*, which seems to have been just carelessly copied from *amphipoleusas*, referring to the brother). Another female *amphìpolos* from Apollonia is known from the Roman period: Furia Alexo served for life, and that is all we know about her[28]. In the later second century AD, two Spartan inscriptions refer to local female notables honored respectively as *ton hieròn amphipolèusasa* and *amphìpolos ton hieròn*[29]. It is not quite clear what this means, but the term should probably not be taken as a direct equivalent of "priestess", because both women are otherwise recorded as *hièreiai* of different deities either in the same inscriptions or in other documents, so we are likely dealing with local honorific titles indicating these women's contributions to the maintenance of specific cults[30]. Similarly, in an inscription from Epidauros, the titles of *pròpolos* and *hirèus* are found in reference to one individual who served two different deities respectively (but the text is in verse which explains the use of both the term *pròpolos* and the poetic theonyms; see below)[31].

In addition to the very rare cases in which a woman is an *amphìpolos* in a prose document, the designation is known from a late fourth-century BC (?) oracular text from Dodona: «the goddess selects Oreandra as *amphìpolos*» (*DVC* 70A-71A: ἁ θεὸ[ς] ... / *vac.* /ἁ θεὸς αἱρεῖται ἀμφιπόλον / Ὀρ̣ε̣άνδραν). This may refer to a specific type of cleromancy, meaning that after the goddess had drawn Oreandra from a short list of candidates by lot, the name of the selected *amphìpolos* was handed over to those who had asked the question in the form of an answer sanctioning the draw[32]. Another matter is the meaning of *amphìpolos* here[33]. However, considering that the title is also known from both Apollonia and Ambrakia (where it may be attested for both

[27] *I.Apollonia* 407 (mid-4th-early 3rd c. BC): Θέτιδι καὶ Ἀχιλλεῖ / Λυσὼ Παρμῆνος / συναμφιπολεύσας. – *ibid.* 408: [Θέτιδι καὶ Ἀχι]λλεῖ / Ξ[---Π]αρμῆνος / ἀμ[φι-] πολεύσας. See Oller Guzmán 2008, pointing out that the cult may have been of Corinthian origin.

[28] *I.Apollonia* 186 (2nd c. AD): ἡ βουλὴ κ[αὶ] / ὁ δῆμος / τὴν διὰ βίου / ἀμφίπολο[ν] / Φουρίαν / Ἀλεξώ.

[29] *IG* V 1, 584: ... ἑστίαν [πόλε] / ως, τὴν θοιναρ[μόστριαν], / τῶν ἱερῶν ἀμφ[ιπολεύσασαν] / μεγαλοπρεπ[ῶς καὶ ὁσί/ως, etc. – *ibid.* 589: τὴν θοιναρμόστριαν, ἀ<μ>φ<ί>π̣ο̣/<λ>ον τῶν [ἱερῶν], etc.

[30] Cf. Kajava 2004, 8-10.

[31] *IG* IV² 424-425 (AD 297): Διογένης Δηοῦς πρόπολος, Παιήονος ἱερεύς.

[32] Cf. Carbon 2015, 74 (also for the personal name which could perhaps be read Θρε̣[-]άνδραν; cf. n. 36); Parker 2016, 76, 89; Chaniotis 2017, 56.

[33] See now Gartziou-Tatti 2020, 85-88, with an account of the (mainly) epigraphic evidence for the term *amphìpolos*.

sexes[34]), one wonders if this suggests its wider use in this part of the Greek world. In any case, the goddess making the selection is evidently Diona, who often appears alongside Zeus in the Dodona tablets, and it should be further noted that, according to a fragment of Euripides[35], a female *pròpolos Dionες* prophesized at Dodona.

One final thought on the Oreandra tablet: the corpus of oracular inscriptions from Dodona is extremely prosaic, with very rare exceptions, and so it is very difficult to find examples of poetic inspiration in these documents. Regarding the present case, however, considering that *amphìpolos* is an established poetic term, just as the *pròpolos* of the Euripidean fragment, I am wondering if the oracular phrase might possibly have some poetic flavor to it, as if showing an attempt at dactylic rhythm (with a caesura after the verb?)[36].

As for Myrrhine, the first priestess of Athena *Nike* on the Acropolis from the late fifth century BC, who had been chosen by lot from all Athenian women, her epitaph uses the verb *amphipoleuo*, but this is evidently because the inscription is in verse[37]. In fact, it would be quite surprising to find Myrrhine being styled as an *amphìpolos* in an official administrative prose document. Similarly, the priestess Timanthis is an *amphìpolos*, or "servant", of Aphrodite in a third-century BC verse inscription inscribed on the base of a portrait statue set up by her father Timanthes, following a vow, in the goddess' sanctuary at Argos[38]. Likewise, a third-century AD epitaph in verse from Athens records a painted portrait (*èikon graptà*) of a female *amphìpolos* placed in a sanctuary of Pallas (Athene)[39]. In Rome, a poem in Greek in an Imperial-period bilingual epitaph mentions an elderly woman (γρηύς)

---

[34] Apollonia: n. 27. Ambrakia: n. 25, and cf. Dion.Hal. 1, 50, 4, in reference to the female *amphìpoloi* honouring with sacrifices an ancient small-size *ksòanon* of Aineias in his hero-shrine at Ambrakia: καὶ αὐτὸ θυσίαις ἐγέραιρον αἱ καλούμεναι παρ' αὐτοῖς ἀμφίπολοι. In the author's affirmation, these and other monuments would go back to the times of the Trojans.

[35] Eur. *Arch. fr. pap.* 2, 21-22 (Austin): τῆς δ' ὁμωνύμου Διὸς/πρόπολος Διώνης εἶπε Τημένῳ τάδε· Herodotos says that, in his understanding, the woman who established the sanctuary of Zeus under an oak in Dodona had formerly been a handmaid of the god's temple at Thebes in Egypt (ἀμφιπολεύσασαν ἐν Θήβησι ἱρὸν Διός) and would therefore remember her previous service in the new land (Hdt. 2, 56, 2).

[36] Note that the alternative reading recorded in n. 32 might support this option. Could one assume a name like **Threpsandra*? Cf. the name Θρεψίππας (≈ ἱπποτρόφος) in Apollod. 2, 7, 8 (a son of Herakles by Panope).

[37] *IG* I^3 1330: Καλλιμάχο θυγ/ατρὸς τηλαυγὲ/ς μνῆμα <τόδ' ἐστίν>, ἣ πρώτη/Νίκης ἀμφεπόλ/ευσε νεῶν·, etc. Lougovaya-Ast 2006, 213-214, arguing correctly, against some earlier views, that *amphìpolos* cannot be taken to refer to a sub-priestly position.

[38] Croissant 1972, 137-140: Κ]ύπρι μάκαιρα, μέλου Τιμανθίδος, ἅς ὑπὲρ εὐχαῖ/εἰκόνα Τιμάνθης τάνδε καθιδρύεται/ὥς τις καὶ μετέπειτα, Θεά, τέμενος τόδε πρῶνος/νισόμενος μνάμαν τᾶσδ' ἔχηι ἀμφιπόλου.

[39] *IG* II^2 5796, 2-3: ... εἰκόνα μὲν γραπτὰν, οἵα πέλει ἀμφιπό[λ]οι[ο],/θήκα[μ]εν [ἐργο]πόνο[υ Παλλ]άδος ἐν τεμένει, etc.

called Floria Chelidon who was an *amphìpolos* of Zeus (= Jupiter?)[40]. Finally, there should be little doubt that the Lysistrate who dedicated two crowns in the Athenian Eleusinion around the mid-fifth century BC was a priestess of Demeter and Kore. The inscribed poem styles her as a *pròpolos* (*arreto teletès*): «Attendant of your secret ceremony, Revered Deo, and of your daughter's»[41]. The noun *pròpolos* is found mainly in poetry and is foreign to Attic prose. Almost all epigraphic occurrences of *pròpolos* are known from verse inscriptions, and most of the *pròpoloi* are women, as in literary poetry. As for other *-polos* terms, the relatively rare *pròspolos* seems to occur exclusively in verse, and *h(e)iropolos* is equally poetic.

To recapitulate, inscriptions where a woman appears as an *amphìpolos*[42] or *pròpolos* (or also *pròspolos*) in the service of a deity are almost always in verse, which is consistent with the fact that these terms preponderantly belonged to the poetic vocabulary in which from Homer onwards they typically denoted handmaids and other servant women. As we have seen, a priestess (*hièreia*) could well be called *amphìpolos* (or similar) in an epigraphic poem, much more rarely in a prose document, this practice being to some extent documented in north-western Greece where the office of the female *amphìpolos* is more or less reliably attested (Ambrakia [Dion.Hal., n. 34], Apollonia, Dodona [but see nn. 32, 36]). This means that verse inscriptions are not generally likely to provide reliable examples of the use of this and similar terms as actual cult titles.

By contrast, inscriptions related to cult in non-poetic contexts strongly suggest that when the term *amphìpolos* relates to a historical person it does not denote a low-status, usually female attendant, but a high-status most-often male religious official such as, or comparable to, a priest[43]. If this is so, one may wonder if at least in the fourth century BC there was a high-ranking male *amphìpolos* at Brauron as well. Obviously, this cannot be proven on the present evidence, but neither may the possibility be entirely excluded. A look at the Aiginetan evidence might be useful in this context.

[40] *IGUR* III 1356 = *CIL* VI 18487: τὴν Διὸς ἀμφίπολόν με Χελειδόνα, τὴν ἐπὶ βωμοῖς/σπένδειν ἀθανάτων γρηὺν ἐπισταμέναν,/εὔτεκνον, ἀστονάχητον ἔχει τάφος· οὐ γὰρ ἀμαυρῶς/δαίμονες ἡμετέρην ἔβλεπον εὐσεβίην, etc.

[41] *IG* I³ 953: [ἀ]ρρήτο τελετῆς πρόπολος σῆς, πότνια Δηοῖ,/καὶ θυγατρὸς προθύρο κόσμον ἄγαλμα τόδε/ἔστησεν στεφάνω Λυσιστράτη, οὐδέ παρόντων/φείδεται, ἀλλὰ θεοῖς ἄφθονος ἐς δύναμιν.

[42] *Amphìpolos* also occurs in a lyric cult hymn from Herakleia under Latmos, probably Hellenistic and perhaps describing the local festival of Athena *Tritogenès*, but the context remains obscure (*I.Louvre* 60, 14: ἀμφιπολ[---]: attendants of the goddess?).

[43] See PROBERT, DICKEY 2015, 125-127.

The above-mentioned inventory from Aigina, listing ritual implements stored in the *amphipoleion* of the Aphaia temple, may suggest that among other things this office dealt with sacrifices: «In the amphipoleion – the following: small copper cauldron for boiling water 1, basin for washing hands 1, phialai 2, axe 1, crowbar 1, knives 3, couches 2, copper cauldron for rinsing [?] 1, ladle 1, strainer 1...»[44]. Considering that the cult of Aphaia was traditionally served by a priest, as may be inferred from a late Archaic inscription recording an *iarèus*[45], could it be that in the late 5th century BC, during the Athenian dominion of the island, a male *amphìpolos* began to take charge of the cult? The Aphaia inventory, written in the Attic dialect, seems to have been commissioned, and perhaps also conducted, by the Athenians. The internal arrangement of the document may suggest that some changes in cultic practice had taken place. First, in contrast to other known Aiginetan practices in which subheadings according to material are not used, the items are listed under headings according to location and material; second, no precious metals are on record in the surviving part of the text: Were they melted down by the Athenians, or carried away by the local people? Did the inventory list only ritual equipment made of metal and wood, and not private donations which could well have included precious items (of gold and silver)[46]? However, if the content and presentation of the inventory may be assumed to suggest some new arrangements of the cult, could it be possible that the Aiginetan *amphipoleion*, together with the presumable office of the *amphìpolos*, was also an Athenian novelty?

We know that Artemis was served by priestesses at Brauron[47], as, presumably (?), in the city cult of Artemis *Brauronia* on the Acropolis (see below). If, however, there was also a male *amphìpolos* working at Brauron whose duties could have closely resembled those usually performed by a person known as a *hierèus*, what was his relation to the priestess? What were his duties? From a practical and logistical perspective, there would have been a lot for an *amphìpolos* to do as well, because this was a major polis cult, and obviously a busy one not only during festivals but also during the intervals between major ritual events.

Priests in cults of female deities are not uncommon which may have something to do with the male control of important communal functions across Greece, or with the peculiarities of each cult in ques-

[44] *IG* IV² 1037 = *IG* I³ 1456, 13-20 (431-404 BC; transl. POLINSKAYA 2013, 623-624; in ll. 18-19, she gives «copper cauldron eglotêrion 1»).

[45] *IG* IV² 1038: [ἐπὶ Θ?]εοίτα ⋮ ἰαρέος ⋮ ἐόντος ⋮ τἀφαίαι, etc.

[46] For these and other issues and the various possible explanations, see POLINSKAYA 2013, 625-626.

[47] E.g., *IG* II² 1524, 45, 111 (334/333 BC); Hyper. *fr.* 199.

tion. Regarding the cults of the goddess Artemis, they were often served by priestesses, yet there is plenty of evidence for priests as well. While a fourth-century BC fragmentary inventory mentioning a priest probably refers to some cult other than Artemis *Brauronia*[48], an Athenian (city?) decree, if really coming from the Acropolis, may record a priest of Artemis up there, perhaps indeed the *Brauronia* unless Artemis *Epipyrgidia* (for whom a priest is attested) was intended[49]. Other Athenian Artemis cults served by a priest include at least those of Artemis *Agrotera*, Artemis *Kalliste*, Artemis *Kolainìs*, and Artemis *Sòteira*[50].

Interestingly, Artemis is one of those deities whose cult is known to have been sometimes served by both a priest and a priestess. In later times, a cult of Artemis *Kolainìs* had both[51], as did Bendis, another Artemis-related goddess, in the Hellenistic era (though, in her case, the private character of the *orgeones* may have affected the arrangement of the priesthood)[52]. To my knowledge, no priest, or *hierèus*, is hitherto attested at Brauron[53]. However, if a high-ranking male *amphìpolos* served there, we should probably accept that he worked together with the priestess, or *hièreia*. It is normal to find servants of both sexes active in the same cult, but, apart from the husband-and-wife couples known from the late Hellenistic period, combinations of priest and priestess are quite rare. Besides the cases cited above, two further Artemis cults could have been so served at given periods, namely Artemis *Leukophryenè* at Magnesia on the Maeander

[48] *IG* II² 1526, I, 6 (4th c. BC): ἐφ' ἱερέως Πε[---]. LAMBERT 2007, 82; LAMBERT 2010, 169, n. 158 (Artemis *Brauronia*), but see LINDERS 1972, 6; WALBANK 2013, 325 (noting that the document is non-stoichedon, whereas the inventories of the Brauronian cult are all engraved stoichedon).

[49] *IG* II³ 1, 531, 4 (c. 350-335 BC): ἐπὶ ἱερέως Μ[---]. LAMBERT 2005, 149-150, No. 12; LAMBERT 2010, 169, n. 158 (referring to a personal communication by Josine Blok who wondered «whether there might have been a priestess in Brauron and a priest on the acropolis»). Priest of Artemis *Epipyrgidia* (and of the Kharites): *SEG* XXX 93 = *I.Eleusis* 300, 9-11 (20/19 BC); *IG* II² 5050 = II³ 4, 1910 (designated theatre seat; 1st c. BC; the editor J. CURBERA thinks that the reference may be to Hekate *Epipyrgidia*: not quite impossible, cf. the worship of Artemis Hekate, and the Kharites are known to have been honored at the Nike bastion on the Acropolis where, according to Paus. 2, 30, 2, Hekate "On the Ramparts" had a triple-bodied statue, obviously in her role as a door-keeper).

[50] See now, especially, PARKER 2021, 153-154 (in his discussion of priests of goddesses in Athens). *Agrotera*: CROSBY 1937, 457-458, No. 7 (2nd c. BC). *Kalliste*: *IG* II³ 1, 1028 (234/233 BC). *Kolainìs*: Metagenes *fr.* 1 K-A (5th c. BC) and following note. *Sòteira*: *IG* II² 1343 (private society).

[51] *IG* II² 4817, 6-7 (2nd-3rd c. AD): ἱερεὺς Πρεῖμος/Γλαύκη εἰέρια ("priestess" also in l. 9). Cf. *IG* II² 5057 = II³ 4, 1907 (priest; Hadrianic?), *IG* II² 5140 = II³ 4, 1976 (priest or priestess, or a different official?).

[52] *IG* II² 1361, 4-7 (4th c. BC) and *IG* II² 1283, 20-22 (c. 240 BC). LAMBERT 2010, 162.

[53] See also EKROTH 2003, 63-64, n. 22; GUARISCO 2009-2010, 79 (mentioning, however, an unpublished *krateriskos* fragment from Brauron with a male at an altar, possibly a priestly official: Tab. CCXXX, fig. 3).

(in the early second century BC) and Artemis *Hymnia* in Arcadian Orkhomenos (in Pausanias' time)[54], and priests and priestesses also co-operated at the Artemision of Ephesos, at least in the Roman period[55]. Moreover, the cult of the gods of the mysteries at Andania as well as those of *hagnè theòs* (i.e., Kore, or Persephone), in the Attic deme Aixone, and Dionysos *Bàkkhios* in Miletos, had both a priest and a priestess[56]. However, it may be of interest to consider in the present context the above-mentioned epigraphic evidence from Akrai in Sicily. There, as we have seen, a group of inscriptions suggests that either of the local cults of Anna and the Paides, or a combination of both, could have been served, jointly or respectively, by a male *amphìpolos* and a *hièreia*, the priestly title *amphìpolos* probably having been taken over from the cult of Zeus in Syracuse[57].

Turning back to the Brauron law, if the supplement *hai arktoi* is correct, as it may well be, it does not follow that the bear-girls themselves were called *amphìpoloi*. Of course, this could have been the case in private circles, and in poetry, and elsewhere, but hardly in official language. Nor does it seem likely that the *amphipoleion* housed the ex-*arktoi* assisting in the *arkteia* ritual[58]. Rather, if reference was made to the *arktoi*, it would probably have been deemed more important to record those in service while indicating where they lived during the festivals.

The *amphipoleion* would have had various functions: the evidence suggests that, at least in some contexts, words built on the stem *amphipol-* may imply a particular responsibility for cult implements or their use, and so one is perhaps not wrong in assuming that the Brauron building was also used to store ritual utensils: the instruments the *amphìpolos* used during his service. Though not discussing the term *amphìpolos*, Peppas Delmousou also underlined the likelihood of this sort of function for the Brauronian *amphipoleion*[59], and others have re-

[54] Parker 2009, 203-204. Magnesia: *LSAM* 32, 15-16, 22, 32-33. Orkhomenos: Paus. 8, 13, 1.

[55] See Bremmer 2008, also discussing the evidence for *megàbyksos*, a priestly title in Ephesos.

[56] Andania: *LSCG* 65, 28-29, 96-97 (91 BC?); cf. Gawlinski, 2011, 26-27. Aixone: *SEG* LIV 214, 23-28 (early 4th c. BC). Miletos: *LSAM* 48, 21-23 (276/275 BC). See Parker 2009, 203, with n. 44.

[57] It is perhaps a mere coincidence that joint service by a priest (or priestly official) and a priestess may be attested at both the Syracusan Akrai and the sanctuary of Artemis *Leukophryenè* at Magnesia on the Maeander; cf. the Syracusan decree *I.Magnesia* 72 (207/206 BC) related to the Syracusan participation to *Leukophryenè*'s festival and recognizing the goddess' *asylia* (with probable reference to kinship between the cities in l. 22). For the document, see Sammartano 2008-2009, 127-139.

[58] For the idea of *amphìpoloi* referring to former bears, see Sourvinou-Inwood 1988, 106-108.

[59] Peppas Delmousou 1988, 336-337.

cently expressed similar thoughts[60]. If this is correct, one wonders if the *amphipoleion* was located close to, rather than far from, the places where the axes, knives, plates and other sacrificial utensils were needed, that is, the altars.

Besides being the office of the *amphìpolos* and a repository for the cult implements and ritual accessories he needed, the building could have served as lodging for the bear-girls, at least during their participation in the rituals of the penteteric festivals (and perhaps also at the annual *Braurònia* in the non-penteteric years, if such seemingly unattested celebrations were organized). Perhaps the *arktoi* lived on the upper floor, while cult equipment was kept downstairs. This is pure guesswork, however. At any rate, how long before the mid-fourth century BC this could have been the custom is unknown, and how long this arrangement could have prevailed is equally uncertain (perhaps not very long because, due to flooding and the silting up of the mouth of the River Erasinos, the area may have become less usable within a few decades[61]). How long the bears served their goddess is another puzzle, as is the number of girls actually attending the festival. I would agree with those who say that the number of girls present at the sanctuary was relatively small, and that they perhaps served not only for the period of the festival[62].

Bibliography

ALFIERI TONINI 2012 = T. ALFIERI TONINI, *Culti e templi della Sicilia sud-orientale nelle iscrizioni: Apollo e Artemide*, in F. CORDANO, G. BAGNASCO GIANNI (eds.), *Convivenze etniche e contatti di culture*, Atti del Seminario di Studi, Università di Milano, 23-24 novembre 2009, «Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico» 4, Trento, Tangram Edizioni Scientifiche, 2012, 187-208.

BENDALL 2007 = L.M. BENDALL, *Economics of Religion in the Mycenaean World: Resources Dedicated to Religion in the Mycenaean Palace Economy*, «Oxford University School of Archaeology monograph» 67, Oxford, Oxford University School of Archaeology, 2007.

BREMMER 2008 = J.N. BREMMER, *Priestly Personnel of the Ephesian Artemision. Anatolian, Persian, Greek and Roman Aspects*, in B. DIGNAS, K. TRAMPEDACH (eds.), *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Figures from Homer to Heliodorus*, «Hellenic Studies Series» 30, Washington, DC and Cambridge, Mass., Center for Hellenic Studies and Harvard University Press, 2008, 37-53.

[60] E.g., LIPPOLIS 2018, 69, n. 61, stressing the importance of comparing the Brauronian *amphipoleion* with that of Aphaia at Aigina.

[61] NIELSEN 2009, 94-95; GUARISCO 2009-2010, 127-131.

[62] For various views and estimates, see the discussion in PARKER 2005, 232-234.

Cappelletti 2020a = L. Cappelletti, *Sacerdozi eponimi di Sicilia: il caso siracusano*, «Athenaeum» 108, 2020, 357-374.
Cappelletti 2020b = L. Cappelletti, *Sull'amphipolos in IG XIV 574 da Centuripe*, «Studi Classici e Orientali» 66, 2020, 115-132.
Carbon 2015 = J.-M. Carbon, *Five Answers Prescribing Rituals in the Oracular Tablets from Dodona*, «ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΟΝ» 4, 2015, 73-87.
Chaniotis 2017 = A. Chaniotis, *The Historical Significance of the Dodona Tablets*, in G. Soueref (ed.), *Dodona. The Omen's Questions. New Approaches in the Oracular Tablets*, Ioannina, Department of Antiquities of Ioannina, 2017, 51-65.
Cordano 2012 = F. Cordano, *Eponimi ufficiali nella Sicilia di età ellenistica*, in C. Ampolo (ed.), *Agora greca e agorai di Sicilia*, «Seminari e convegni» 28, Pisa, Edizioni della Normale, 2012, 77-80.
Croissant 1972 = F. Croissant, *Note de topographie argienne*, «Bulletin de correspondance hellénique» 96, 1972, 137-154.
Crosby 1937 = M. Crosby, *Greek Inscriptions*, «Hesperia» 6, 1937, 442-468.
Davis, Pomeroy 2012 = M. Davies, S. Pomeroy, *Marcellus of Side's epitaph on Regilla (IG XIV 1389): An Historical and Literary Commentary*, «Prometheus» 38, 2012, 3-34.
Ekroth 2003 = G. Ekroth, *Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction at Brauron*, «Kernos» 16, 2003, 59-118.
Gartziou-Tatti 2020 = A. Gartziou-Tatti, *L'implication religieuse des femmes nommées dans le sanctuaire de Dodone*, in V. Sebillotte Cuchet, S. Boehringer, A. Grand-Clément, S. Péré-Noguès (eds.), *Dossier: des femmes qui comptent. Genre et participation sociale en Grèce et à Rome*, «Mètis» n.s. 18, Paris and Athens, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales. Daedalus, 2020, 83-102.
Gawlinski 2011 = L. Gawlinski, *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*, «Sozomena» 11, Berlin and Boston, De Gruyter, 2011.
Giannakopoulos 2017 = N. Giannakopoulos, *Decrees Awarding Offices for Life and by Hereditary Right as Honours*, in A. Heller, O.M. van Nijf (eds.), *The Politics of Honour in the Greek Cities of the Roman Empire*, «Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy» 8, Leiden and Boston, Brill, 2017, 220-242.
Gleason 2010 = M. Gleason, *Making Space for Bicultural Identity: Herodes Atticus in Ancient Rome*, in T. Whitmarsh (ed.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 125-162.
Guarisco 2009-2010 = D. Guarisco, *Religione e religioni in Grecia antica. Materiali di riflessione dal culto di Artemide in Attica*, I: *Testo*, tesi di dottorato, Università di Bologna, 2009-2010.
Hiller 1987 = S. Hiller, A-pi-qo-ro *Amphipoloi*, in J.T. Killen, J.L. Melena, J.-P. Olivier (eds.), *Studies in Mycenaean and Classical Greek Presented to John Chadwick,* «Minos» Suppl. 20-22, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, 239-255.
Iversen 2017 = P.A. Iversen, *The Calendar on the Antikythera Mechanism and the Corinthian Family of Calendars*, «Hesperia» 86, 2017, 129-203.
Johnston 1999 = S. Iles Johnston, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1999.

Kajava 2004 = M. Kajava, *Hestia: Hearth, Goddess, and Cult*, «Harvard Studies in Classical Philology» 102, 2004, 1-20.
Lambert 2005 = S.D. Lambert, *Athenian State Laws and Decrees, 352/1-322/1: II Religious Regulations*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 154, 2005, 125-159.
Lambert 2007 = S.D. Lambert, *Athenian State Laws and Decrees, 352/1-322/1: IV Treaties and Other Texts*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 161, 2007, 67-100.
Lambert 2010 = S.D. Lambert, *A Polis and its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law*, «Historia» 59, 2010, 143-175.
Linders 1972 = T. Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athens*, «Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 4°» 19, Stockholm, Swedish Institute at Athens, 1972.
Lippolis 2018 = E. Lippolis, *Figure divine e azioni rituali nel culto di Brauron*, in F. Fontana, E. Murgia (eds.), *Sacrum facere*, Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro, Le figure del sacro: divinità, ministri, devoti, Trieste, 2-3 ottobre 2015, «Polymnia. Studi di Archeologia» 9, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2018, 49-85.
Llewellyn-Jones 2003 = L. Llewellyn-Jones, *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2003.
Lougovaya-Ast 2006 = J. Lougovaya-Ast, *Myrrhine, the First Priestess of Athena Nike*, «Phoenix» 60, 2006, 211-225.
Lupack 2008 = S.M. Lupack, *The Role of the Religious Sector in the Economy of Late Bronze Age Mycenaean Greece*, «BAR International Series» 1858, Oxford, Archaeopress, 2008.
Nielsen 2009 = I. Nielsen, *The Sanctuary of Artemis Brauronia. Can Architecture and Iconography Help to Locate the Settings of the Ritual?*, «Acta Hyperborea» 12, 2009, 77-109.
Oller Guzmán 2008 = M. Oller Guzmán, *Quelques remarques à propos de deux nouvelles dédicaces à Thétis et Achille trouvées à Apollonia d'Illyrie*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 167, 2008, 75-80.
Olsen 2014 = B.A. Olsen, *Women in Mycenaean Greece. The Linear B Tablets from Pylos and Knossos*, Abingdon and New York, Routledge, 2014.
Papazarkadas 2011 = N. Papazarkadas, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
Parker 2005 = R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
Parker 2009 = R. Parker, *New Problems in Athenian Religion: the 'Sacred Law' from Aixone*, in J.H.F. Dijkstra, J.E.A. Kroesen, Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, «Numen Book Series» 127, Leiden and Boston, Brill, 2009, 193-208.
Parker 2016 = R. Parker, *Seeking Advice from Zeus at Dodona*, «Greece & Rome» 63, 2016, 69-90.
Parker 2021 = R. Parker, *Women's Religion in Hellenistic Athens*, in K. Kalogeropoulos, D. Vassilikou, M. Tiverios (eds.), *Sidelights on Greek Antiquity: Archaeological and Epigraphical Essays in Honour of Vasileios Petrakos*, Berlin and Boston, De Gruyter, 2021, 145-157.

PATERA 2011-2012 = I. PATERA, *L'objet dans le rite en Grèce ancienne. Questions de méthode*, «Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses» 120, 2011-2012, 223-227.

PEPPAS DELMOUSOU 1988 = D. PEPPAS DELMOUSOU, *Autour des inventaires de Brauron*, in D. KNOEPFLER, N. QUELLET (eds.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque*. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Trébeaux, «Universitè de Neuchâtel: Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres» 40, Neuchâtel, 1988, 323-346.

POLINSKAYA 2013 = I. POLINSKAYA, *A Local History of Greek Polytheism. Gods, People and the Land of Aigina, 800-400 BCE*, «Religions in the Graeco-Roman World» 178, Leiden and Boston, Brill, 2013.

PROBERT, DICKEY 2015 = F. PROBERT, E. DICKEY, *The 'ϝhεδιέστας' Inscription from Archaic Argos (SEG 11:314): a reconsideration*, «Journal of Hellenic Studies» 135, 2015, 110-131.

SAMMARTANO 2008-2009 = R. SAMMARTANO, *Magnesia sul Meandro e la "diplomazia della parentela"*, in «ὅρμος – Ricerche di storia antica» n.s. 1, 2008-2009, 111-139.

SHERK 1993 = R.K. SHERK, The Eponymous Officials of Greek Cities V, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 96, 1993, 267-295.

SOURVINOU-INWOOD 1988 = C. SOURVINOU-INWOOD, *Studies in Girls' Transitions. Aspects of the arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Athens, Kardamitsa, 1988.

THALMANN 1998 = W.G. THALMANN, *The Swineherd and the Bow. Representations of Class in the Odyssey*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1998.

THEMELIS 2002 = P.G. THEMELIS, *A Contribution to the Topography of the Sanctuary at Brauron*, in B. GENTILI, F. PERUSINO (eds.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, 103-116, 223-232.

TUSA 1963 = V. TUSA, *L'anfipolia a Solunto*, «Kokalos» 9, 1963, 185-194.

WALBANK 2013 = M.B. WALBANK, *Greek Inscriptions from the Athenian Agora: Fragments of a Financial Nature*, «Hesperia» 82, 2013, 301-339.

WILHELM 1909 = A. WILHELM, *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, «Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien» 7, Wien, Alfred Hölder, 1909.

ZOGRAFOU 2010 = A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate: portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, «Kernos Suppl.» 24, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2010.

Abstract: *The article deals with the Greek term* amphìpolos*, which in the literary sources, especially poetry from Homer onwards, usually denotes a female servant or handmaid. When related to a historical person, however, rather than a low-status and usually female attendant,* amphìpolos *denotes a high-status, usually male religious official, comparable to a priest. The inscriptions where a woman appears as an* amphìpolos *(or* pròpolos*,* pròspolos*) serving a deity are mostly in verse, which reflects the poetic character of these terms: a priestess could well be called* amphìpolos*, or "servant" (of a deity), in an epigraphic poem, but much*

more rarely in a prose inscription, this practice being to some extent documented in north-western Greece. Based on a survey of the epigraphic material and considering that the office known as amphipoleion *is epigraphically attested at the Brauronian Sanctuary of Artemis in the latter half of the fourth century BC, one may very cautiously hypothesize that a high-ranking male* amphìpolos *served there in that period.*

Keywords: Amphìpolos, Amphipoleion, Brauron, Artemis, Priesthoods (Priests, Priestesses).

Mika Kajava
University of Helsinki

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal

Con un nome di donna: associazioni dionisiache femminili

1. Introduzione

L'intento del contributo è di analizzare le denominazione di due gruppi di fedeli e sacerdotesse di Dioniso: le Tiadi di Delfi e le Sedici donne di Elide, allo scopo di tracciare la storia dei loro nomi, il loro significato e la corrispondenza tra il nome e le attività a cui queste donne sono legate in un contesto di culto. Gli esempi scelti sono rappresentativi dei diversi modi in cui Dioniso veniva celebrato: le cosiddette Tiadi di Delfi rappresentano un culto fondamentalmente menadico, mentre per le Sedici donne di Elide si tratterebbe di un culto civico, ciòe controllato e organizzato dalla polis.

2. Le Tiadi di Delfi

Le Tiadi di Delfi sono uno dei tiasi dionisiaci meglio conosciuti nella nostra documentazione. Si tratta di un gruppo di donne che celebravano riti menadici sul Parnaso a Delfi, come attestato da fonti letterarie e iconografiche dall'epoca arcaica in poi[1]. Sofocle, per esempio,

Questo studio fa parte di diversi progetti di ricerca a cui appartengo o di cui sono la ricercatrice principale. In qualità di responsabile della ricerca mi occupo dei progetti: Cultos femeninos de Dioniso y su proyección escatológica *(PID2019-107741GB-I00),* Ministerio de Ciencia e Innovación *(1/06/2020 hasta 30/06/2023) e* Dioniso, sus devotas y el Más Allá, finanziato dalla Universidad Complutense *(PR87/19-22652) (13/12/2019 a 12/09/2021). In qualità di membro del progetto sono coinvolta in* Language and Religion: Lexical Change and Variation in Ancient Religious Inculturation / Acculturation phaenomena*, UNA Europa Seed Funding (SF2019011. 2020-21), diretto da G.P. Viscardi (1/07/2020 al 31/12/2021);* Cultos, literatura e iconografía de Dioniso en los siglos V y IV a. C.*, diretto da M. Herrero de Jáuregui,* Programa Logos de ayudas a la investigación en Estudios Clásicos*, Fundación BBVA (30/06/2020 al 31/12/2022).*

[1] *Ex. gr.*, Alcm. *PMG* 63; S. *Ant.* 1152-1153; Paus. 10, 4, 3; 10, 6, 4; 10, 19, 4; 10, 32, 7; Plu. *Mul. virt.* 249 E-F, *Quaest. Gr.* 293 C-F; *Is. et Os.* 364 E-365 A, *Prim. frig.* 953 D. Sulle Tiadi, cf. Rapp 1872, 585-587; Weniger 1876; Nilsson 1906, 283-286; Preisendanz 1936b, coll. 684-691; Jeanmaire 1951, 178-183; Kerényi 1976, 217-224; Henrichs 1978, 132, 152-153; Villanueva Puig 1986, 31-51; Henrichs 1994, 53-56; McInerney 1997, 264 e 269-274; Suárez de la Torre 1998a, 21-23; Robertson 2003, 229-232; Goff 2004, 215-216, 223, 282-283; Van Effenterre 2004,

nell'*Antigone*, è il primo a collegare le Tiadi con danze in onore di Dioniso nel santuario[2]. Il dio insieme alle Tiadi e ad altri personaggi era probabilmente raffigurato sul frontone occidentale del tempio di Apollo a Delfi, che risale al IV secolo a.C. e che Pausanias poteva ancora vedere nel II secolo d.C.[3] Queste testimonianze suggeriscono l'esistenza di riti dionisiaci a Delfi già in epoca arcaica[4]. Infatti, la prima rappresentazione delle Tiadi è stata considerata un rilievo sul *polos* o *kalathos* di una delle Cariatidi del Tesoro dei Sifni (circa 520 a.C.), interpretato come un tiaso femminile che venera quello che sembra essere un *liknon*[5]. Il rilievo è stato interpretato alla luce di una Choe del Pittore di Eretria, conservata in Atene e riconducibile alle feste delle Antesterie, e di un passo di Plutarco, secondo il quale, ogni due anni, le Tiadi risvegliano Dioniso *Liknites*, un epiteto che si riferisce al dio come bambino che giace nella sua culla-cesta da setaccio (λίκνον)[6].

Circa l'origine e il significato del nome Tiadi, abbiamo informazioni nei racconti mitologici e nei lessici antichi e moderni.

1. Per quanto riguarda i racconti mitologici, Pausania ricorda che Castalio, un abitante di Delfi, aveva una figlia di nome Tia (Θυία) che fu la prima sacerdotessa di Delfi e diede il suo nome alle Tiadi[7].

2. I lessicografi e i grammatici antichi mettono in relazione il nome delle Tiadi con il verbo θύω, "agitarsi, slanciarsi con impeto"

181-183; Sourvinou-Inwood 2005, 211-212; Jiménez San Cristóbal 2011b, 183-184, Jiménez San Cristóbal 2013, 291-293; Porres 2013a, 458-459; Porres 2013b, 167-168; Budelmann, Power 2015, 273-275; Valdés Guía 2020, 163-180; Jiménez San Cristóbal 2023, *passim*. Si veda anche: A. *Eu*. 22-26, chiamate qui ninfe e baccanti; E. *Ba*. 556-559, *Hyps*. 1-3 (fr. 752 Kannicht), *Ion*. 552, 714-717, cita il tiaso delle giovani baccanti delfiche, a cui Bacco guida sulle cime, mentre danzano alla luce delle torce. Ar. *Nu*. 603-606, parla di baccanti delfiche, cf. Philod. *Scarph* vv. 19-23.

[2] S. *Ant.* 1146-1152. La testimonianza più antica sulle Tiadi si trova in Alcm. *fr. PMG* 63, dove è il riferimento alle Naiadi, le Lampadi e le Tiadi, senza alcun accenno a Dioniso, ma queste ninfe di solito sono collegate a lui, cf. Jiménez San Cristóbal 2022b, 166-167.

[3] Paus. 10, 19, 4. Sul frontone, cf. Villanueva Puig 1986, 38-40; Croissant 2003, 87-99, 122-125, 132-133.

[4] Paus. 10, 4, 3 spiega l'epiteto *kallichoros* in Omero a partire delle danze delle Tiadi. Si veda n. 2 sulla Tiadi già in Alcmane.

[5] Museo di Delfi 11.875, cf. Themelis 1992, 51-72 e n. 39, fig. 7a-b, 8a-b, 9; Valdés Guía 2020, 165, 168, 174-180.

[6] Plu. *Is. et. Os*. 364 F-365 A. Sull'epiteto *Liknites*, cf. Hesych. *s.v.* Λικνίτης; Seru. *Georg*. 1, 166. Si veda van Hoorn 1949-1951; Nilsson 1951-1952, *passim*; 1957, 38-45; Turcan 1966, 391-397; Moret 1993, 302-303; Sourvinou Inwood 2005, 213-214; Jiménez San Cristóbal 2007, 147-148 e n. 53. Sulla Choe del Pittore di Eretria (Museo Archeologico Nazionale di Atene, Collezione Vlastos BS 318; ARV2 1249, 13), cf. Themelis 1992, 65-66 n. 26; Sourvinou-Inwood 2005, 214 n. 366; Valdés Guía 2020, 95 fig. 15, 168, 179; Jiménez San Cristóbal 2023, § 4.

[7] Paus. 10, 6, 4. Questa Tia, dice Esiodo, era figlia di Deucalione (*fr.* 7 M.-W.), mentre Erodoto (7, 178) riporta che era figlia di Cefiso aggiungendo la notizia che aveva un recinto consacrato a Delfi, nel luogo che porta il suo nome cf. Preisendanz 1936b, col. 679-684; McInerney 1997, 269-270.

equiparandole alle menadi e alle baccanti. In particolare, Porfirio (III sec. d.C.) ricorda che θύω significa «scuotere fortemente alla maniera delle menadi e perciò si parla di Tiadi e Baccanti»: ἡ δὲ θύελλα ἀπὸ τοῦ θύειν καὶ εἴλεῖν, θύειν δὲ τὸ σφοδρῶς ὁρμᾶν δίκην μαινομένων· ἢ <γὰρ ὅγ' ὀλοῇσι φρεσὶ θύει> (A 342), ὅθεν καὶ Θυάδες αἱ Βάκχαι (*ad Il.* 285 col1.11ss.).

Esichio (V sec. d.C.) equipara il vocabolo Tiade, al singolare, con baccante e menade: Βάκχη, οἱ δὲ Μαινάς (*s.v.* Θυιάς, Θ 842 Latte), così come attestato, per il plurale, anche in *Etymologicum Magnum* (XII-XIII sec. d.C.): αἱ Βάκαι, παρὰ τὸ θύω· τὸ ὁρμῶ καὶ πλεονασμῷ τοῦ ι Θυίαδες (*s v.* Θυάδες).

Nella Suda (X sec. d.C.) leggiamo che Tiadi è sinonimo di impetuosi, impusilvi: ὁρμητικοί (*s.v.* Θυάδες), mentre, di nuovo, Eustazio di Tessalonica (XII secolo d.C.) mette in relazione le Tiadi con il verbo θύω: Ἰστέον δὲ ὅτι ἐκ τοῦ ῥηθέντος θύειν καὶ Θυάδες αἱ Βάκχαι. αἱ δ' αὐταὶ καὶ Θύσαι παρὰ Λυκόφρονι (*ad Il.* 1.179.5).

3. I dizionari etimoligici moderni, come quelli di Frisk, Chantraine e Beekes, concordano con i lessicografi antichi che il nome Tiadi deriva probabilmente da θύω, col significato di "agitarsi, slanciarsi con impeto, saltare, infuriare"[8].

A sua volta, l'analisi della documentazione letteraria rivela che le Tiadi sono identificate con le seguaci di Dioniso fin dai tempi classici, come mostra il passaggio citato da Sofocle. Autori precedenti e successivi come Eschilo, Euripide e Filodamo di Scarfea si riferiscono a donne che celebrano il dio sulle cime del Parnaso chiamandole ninfe, baccanti, vergini o giovani di Delfi, invece di Tiadi, ma è chiaro che si tratta dello stesso tiaso femminile. Queste denominazioni suggeriscono che si tratta di donne giovani e non sposate, anche se a capo del tiaso c'è una guida, ἀρχηΐς, che probabilmente era già una donna adulta[9].

D'altra parte, il legame etimologico tra il verbo θύω, 'agitarsi', e il nome Θυάδες si riflette nelle attività svolte dalle Tiadi, che sono, tra le altre, l'ascesa al monte Parnaso, l'ὀρειβασία, e l'esecuzione di danze frenetiche, entrambe attività che comportano un notevole sforzo fisico. Plutarco descrive i rigori della 'gita' al Parnaso e i contrattempi che il freddo poteva causare, al punto che una volta le Tiadi dovettero essere salvate perché intrappolate dal freddo e dalla neve[10]. Molti dei testi citati e alcune immagini suggeriscono che le danze dionisiache consi-

[8] Frisk 1960, Chantraine 2009 e Beekes 2010 s. v. θύω (1): cf. Villanueva Puig 1986, 45-46.

[9] Si veda *supra* n. 1. Sulla ἀρχηΐς, si veda Plu. *Is. et. Os.* 364E: ἀρχηΐς; Plu. *Quaest. Gr.* 293E: ἀρχηγός, cf. Jiménez San Cristóbal 2023, § 3, con bibliografia.

[10] Plu. *Prim. frig.* 953 D, cf. Jiménez San Cristóbal 2011b, 180-182.

stevano principalmente nel saltare e correre su e giù per la montagna in modo prolungato, facendo piroette e contorsioni con violenti movimenti di testa[11]. Tutto questo era fisicamente impegnativo e poteva portare a squilibri fisici e mentali. Il passo di Sofocle, citato sopra, mostra le donne che festeggiano Dioniso, esaltate, μαινόμεναι, fuori di sé. Euripide descrive che la cima del Parnaso entra in estasi (βακχεύουσα) per opera di Dioniso e Pausania afferma che le Tiadi celebrano riti orgiastici e "impazziscono", "folleggiano", μαίνονται, sulle cime del Parnaso[12]. Quello stato di μανία, di delirio, di estasi, di furore[13], non sembra essere un semplice ornamento letterario, perché Plutarco riferisce che quando i tiranni di Focide presero Delfi, le Tiadi fuggirono ad Anfissa di notte e ancora sotto gli effetti dei riti e, di conseguenza, fuori di sé e andando avanti e indietro fino allo sfinimento[14]. Le donne di Anfissa li protessero da un possibile attacco dei soldati dei tiranni. L'esaurimento delle Tiadi ad Anfissa fu immortalato da Sir Lawrence Alma-Tadema nel suo dipinto *The women of Amphissa* (1887).

La letteratura e l'iconografia mostrano, quindi, il legame semantico tra il nome Tiadi e il verbo θύω, 'agitarsi'. Fino a che punto i Greci fossero consapevoli di questo legame è difficile dire. Nel racconto mitologico che abbiamo citato all'inizio, Pausania collega il nome delle Tiadi alla mitica Tia, ma sottolinea anche l'idea che tutte coloro che vengono rese folli da Dioniso assumono tale appellativo[15]. Sia Pausania che Plutarco sembrano essere consapevoli della specificità della denominazione quando usano l'espressione «le seguaci di Dioniso che chiamano Tiadi»[16].

3. Le Sedici donne di Elide

Il nostro prossimo passo è l'analisi della denominazione delle cosiddette Sedici donne di Elide, un collegio sacerdotale che era a capo del culto di Dioniso in quella città e del culto di Era ad Olimpia[17].

[11] Si veda, ex. gr., E. *Ion* 714-718, *Ba.* 306-309; Ar. *Nu.* 603-608, *Ra.* 1211-1213; cf. BREMMER 1984, 278-282; HENRICHS 1982, 218 n. 53. Su altre danze estatiche dell'antichità, cf. Heliod. *Aetiop.* 4, 17.

[12] Eur. *IT* 1242-1244; Paus. 10, 32, 7.

[13] Si veda BREMMER 1984, 278-282; DELAVAUD-ROUX 1995, 11-54.

[14] Plu. *Mul. virt.* 249 E, cf. BREMMER 1984, 274; HENRICHS 1994, 51-56; BECKER *et al.*, 1996, 232-334.

[15] Paus. 10, 6, 4.

[16] Plu. *Mul. virt.* 249 E; Paus. 10, 4, 3 cf. VILLANUEVA PUIG 1986, 33; PORRES 2013a, 273-274.

[17] Sulle Sedici, si veda, *ex. gr.*, WENIGER 1883; NILSSON 1906, 62-63, 291-293; NILSSON 1967[3], 573-574; BÉRARD 1976, 70-71; KERÉNYI 1976, 181-184; CALAME 1977, I, 210-214, 244; KALDIS-HENDERSON 1979, 187-195, 218-226; 245; SCANLON 1984, 77-78,

L'esistenza di questo gruppo di donne risale a tempi immemorabili e continua ancora nel secondo secolo dopo Cristo, se dobbiamo credere a Plutarco e Pausania, le fonti principali se non uniche per il loro studio.

Nel trattato *Mulierum virtutes* (251 E-F) Plutarco racconta l'opposizione delle Sedici donne alla violenza e agli eccessi del tiranno Aristotimo che governò per alcuni mesi in Elide, intorno al 272 a.C. Le donne, con rami di supplici e corone del dio, uscirono nell'agorà per supplicare in silenzio a nome di altre donne elidee che erano state vessate dai mercenari del tiranno. All'inizio la sua guardia personale mostrò rispetto nei confronti delle Sedici e si ritirò, ma quando Aristotimo si accorse che stavano agendo contro di lui, ordinò alla sua guardia di allontanarle dall'agorà e multò le Sedici. Dal racconto, possiamo vedere il rispetto e il prestigio sociale riconosciuto a questo gruppo femminile, collegato da Plutarco solo al culto di Dioniso, a differenza di Pausania, che lo collega anche al culto di Era.

Secondo il periegeta, ogni quattro anni le Sedici organizzano i giochi Erei a Olimpia, tessono il peplo per Era ed allestiscono due cori, quello di Ippodamia e quello di Fiscoa[18]. Dicono che questa Fiscoa ebbe un figlio da Dioniso e fu, insieme alla sua prole, la prima a tributare onori al dio, ricoprendo per prima il ruolo di sacerdotessa.

Per quanto riguarda il modo in cui le Sedici sono denominate, Plutarco si riferisce a loro come «le donne consacrate a Dioniso, che chiamano le Sedici» (αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες, ἃς <τὰς> ἑκκαίδεκα καλοῦσιν)[19]. Termini simili sono usati da Pausania nelle varie occasioni in cui li menziona: αἱ ἓξ καὶ δέκα γυναῖκες[20] e αἱ δὲ ἑκκαίδεκα γυναῖκες[21], "le Sedici donne", αἱ γυναῖκες αἱ ἑκκαίδεκα καλουμέναι, "le donne chiamate le Sedici"[22], o semplicemente αἱ γυναῖκες, "le donne"[23]. È molto probabile, come vedremo, che Plutarco si riferisca anche a queste donne in *Quaestiones Graecas* e in *De Iside et Osiride* quando racconta che le donne degli Elei, αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες/αἱ δ' Ἠλείων γυναῖκες, cantano un inno a Dioniso chiedendogli di venire da loro "con piede bovino"[24].

84-90; Mitsopoulos-Leon 1984; Arrigoni 1985, 95-100; Burkert 1985, 133, 223; Zoumbaki 2001, 70-71, 106; Goff 2004, 96, 190-193; Mirón Pérez 2004; Jiménez San Cristóbal 2021a, 313-316; Jiménez San Cristóbal 2022a, *passim*.

[18] Paus. 5, 16, 2-8, cf. Hanslik 1941, coll. 1165-1166. Si veda anche 6, 24, 10 con l'indicazione dell'esistenza di un edificio adatto a queste donne per tessere il peplo alla dea Era.

[19] Plu. *Mul. virt*. 251E.

[20] Paus. 5, 16, 2.

[21] Paus. 5, 16, 3-6 e 8.

[22] Paus. 6, 24, 10.

[23] Paus. 5, 16, 5.

[24] Plu. *Is. et Os*. 364F, *Quaest. Gr*. 299B.

Pertanto, per nominare questo gruppo i due autori usano un denominativo generico, γυναῖκες, donne, e un aggettivo numerale cardinale, ἑκκαίδεκα, sedici, che le definisce come un collettivo. Nessuno le chiama sacerdotesse (ἱέρειαι), ma il fatto che allesticono i cori e organizzano i giochi, così come la presenza di alcune ausiliarie al loro servizio (διακονούμεναι), come si legge in un altro passaggio di Pausania[25], suggeriscono che le Sedici erano sacerdotesse a capo di un collegio o di un'associazione femminile. Gli studiosi moderni usano spesso il termine 'collegio' o 'collegio sacerdotale' per riferirsi a loro, ma né Plutarco né Pausania li chiamano con questo nome, né con i nomi usuali per i collettivi dionisiaci, cioè θίασος, σπεῖρα, σύνοδος, κοινόν, o βακχεῖον, collettivi che proliferano nell'epoca imperiale in cui entrambi gli autori scrivono[26].

I due termini con cui sono designate, sedici e donne, sono direttamente legati alla storia della loro formazione. Per quanto riguarda il numero sedici, Pausania lo spiega in relazione a una duplice tradizione sulle origini del gruppo[27]. Secondo la prima, Ippodamia, mitica figlia del re Enomao di Olimpia, riunì sedici donne e insieme ad esse per prima celebrò i giochi Erei, per ringraziare Era delle nozze con Pelope.

La tradizione alternativa collega le Sedici a un'alleanza di pace tra gli abitanti di Elide e quelli di Pisa, un'altra città dell'Elide. Per porre fine alle differenze tra loro, alla morte di Damofonte, che era tiranno di Pisa intorno al 580 a.C., fu scelta una donna da ciascuna delle sedici città allora abitate nella regione di Elide. Le prescelte sarebbero stati quelli di maggiore età, prestigio e reputazione[28]. Più tardi, nel IV secolo a.C., con la divisione della regione in otto tribù, ciascuna di esse avrebbe inviato due donne per formare il collegio[29]. Queste due tradizioni apparentemente divergenti sull'origine delle Sedici donne possono essere riconciliate se si comprende che la seconda si riferisce ad una riorganizzazione dei giochi e del collegio delle sacerdotesse già esistenti, non necessariamente riconducibile ai tempi mitici, anche se certamente ai tempi arcaici, come si deduce dal racconto di Pausania[30]. È anche possibili che questi collegi femminili continuassero istituzioni cultuali micenee.

[25] Paus. 5, 16, 3.

[26] Sulle associazioni dionisiache, cf. FOUCART 1873; ZIEBARTH 1896; POLAND 1909; JACCOTTET 2003 I, 16-29, 59-62.

[27] Paus. 5, 16, 4-5.

[28] Paus. 5, 16, 2, cf. KALDIS-HENDERSON 1979, 193; GOFF 2004, 191; MIRÓN 2004, 228.

[29] Paus. 5, 16, 7, cf. KALDIS-HENDERSON 1979, 187-193; MITSOPOULOS-LEON 1984, 275 e n. 4. Sulla funzione pacificatrice di queste donne, cf. GOFF 2004, 191-192.

[30] Paus. 5, 16, 4. Cf. SCANLON 1984, 84-87 mette in relazione l'origine dei giochi ereici con i culti preistorici ad Olimpia; MIRÓN 2004, 227.

Apparentemente il numero sedici trova una giustificazione logica nell'interpretazione storica che lo collega al numero delle città presenti nella regione. Secondo l'opinione di Maddoli[31], è probabile che il numero delle donne del collegio, sedici, sia il portato rituale di una tradizione molto antica, sicuramente presinecistica, quando la base di reclutamento era costituita dalle sedici poleis in cui si articolava l'Elide dopo la fusione tra Elide Cava e Pisatide al tempo del successore di Damofonte, intorno al 580 a.C. Le sedici città, i cui nomi sono perduti nella lacuna all'inizio del paragrafo 16, 6, dovevano essere comunque distribuite fra l'Elide Cava e la Trifilia. I due cori istituiti dalle sedice donne potrebbero dunque riflettere le due convergenti articolazioni regionali dell'Elide Cava e della Pisatide/Trifilia, quest'ultima, con buone probabilità, originariamente partecipe del regno miceneo di Pilo. Il collegio delle sedici donne sembra pertanto esprimere l'unificazione culturale tra le due componenti originarie dell'Elide storica.

La traccia del mito potrebbe anche essere visibile nella scelta del numero, poiché in alcuni racconti, come le *Grandi Eoie* di Esiodo, sono sedici i pretendenti vinti da Enomao, il padre di Ippodamia, prima che Pelope lo sconfigga, ottenendo così la mano della ragazza[32]. Sedici è anche il numero di figli che alcun scolio attribuisce a Pelope, quindici dei quali avuti con Ippodamia[33], anche se Pindaro, la testimonianza più antica (Pi. *O*. 1, 89), cita sei. D'altra parte, il numero sedici non può essere giustificato sulla base del numero di donne che facevano parte dei cori rituali, poiché queste non corrispondono a un numero fisso, come ha dimostrato Calame nella sua celebre monografia[34].

Delle due tradizioni sull'origine delle Sedici donne, una la collega a un rito matrimoniale[35], mentre l'altra la collega al lavoro di coesione sociale e territoriale che le donne di sedici città avrebbero svolto tra i loro concittadini[36]. Già dal termine "donne", γυναῖκες, piuttosto che παρθένοι, è lecito dedurre che fossero donne adulte, presumibilmente sposate. Dai riferimenti al prestigio e alla reputazione consegue anche che le Sedici dovessero appartenere alle classi superiori della società e avessero una reputazione irreprensibile. Tre statue votive di donne elee, risalenti al I secolo d.C., con iscrizioni che esaltano la loro virtù (ἀρετή), buona disposizione d'animo (εὔνοια) e moderazione

[31] Maddoli 1995, 287.

[32] Hes. fr. 259a M.-W., si veda anche Paus. 6, 21, 10, che riporta il frammento e riferisce che alcuni aggiungono altri due nomi a questi sedici.

[33] *Schol. ad* E. *Or.* 4.

[34] Calame 1977, I, 59-62.

[35] Cf. Brelich 1969, 456; Calame 1977, I, 212-213, 326, 417-419; Bremmer 1984, 283; Scalon 1984, 87-89; Serwint 1993, 418-422.

[36] Cf. Arrigoni 1985, 96-98; Mirón 2004, 226.

(σωφροσύνη) sono state rinvenute nel Pronaos del tempio di Era ad Olimpia, l'Ereo, e potrebbero essere considerate rappresentazioni delle Sedici donne[37].

Le due tradizioni sull'origine delle Sedici sono perfettamente giustificate nei rituali e nelle attività in cui loro erano coinvolte. Ogni quattro anni le donne tessevano per Era un peplo che veniva poi offerto nell'Ereo. Il peplo rappresenta, in primo luogo, il peplo nuziale di Era e il rinnovo del suo matrimonio con Zeus[38]. La tessitura significa ordine e unione (i fili sono disposti e uniti per formare un tessuto) e simboleggia l'unione ordinata di uomini e donne nel matrimonio[39]. In Elide le Sedici tessevano il peplo in un edificio situato nell'agorà[40]. Pur essendo essenzialmente un lavoro domestico, la tessitura del peplo veniva svolta in uno spazio pubblico, il che evidenzia il ruolo civico di queste donne e il legame che rappresentano tra la sfera pubblica e quella privata. La tessitura è un lavoro cooperativo che implica la collaborazione di sedici donne e simboleggia così anche l'unità e l'armonia tra le diverse città della regione, in una parola la pace raggiunta, commemorata ogni quattro anni attraverso il rito dell'offerta del peplo[41].

Le gare delle ragazze e i cori rituali allestiti dalle Sedici sono state anche interpretate come riti prematrimoniali. Le corse, organizzate per età, avevano un carattere marcatamente iniziatico: correre in onore di Era implicava una preparazione alle diverse tappe che culminavano nel matrimonio. Al contempo, i cori guidati da donne mature rappresentavano un elemento essenziale della *paideia* femminile perché attraverso di loro le giovani donne venivano iniziate al loro futuro ruolo di adulte[42].

L'organizzazione e la supervisione dei Giochi da parte delle Sedici donne comporta anche un collegamento tra la sfera pubblica della città e quella privata dell'οἶκος e della famiglia. La funzione delle Sedici era paragonabile a quella degli Ellanodici (ἑλλανοδίκαι), i giudici o gli arbitri delle gare maschili. Infatti, alla fine della sua narrazione, Pausania afferma che ciò che fanno le Sedici o gli Ellanodici richiede una purificazione preliminare, affermazione questa che può implicare un'equiparazione gerarchica, a livello religioso, tra sacerdoti

[37] *IvO* 429, 435, 438, cf. Gardiner 1925, 98 fig. 35; Scanlon 1984, 87.
[38] Arrigoni 1985, 97; Greco 1997, 194-197; Scheid, Svenbro 1996, 12-14; Mirón 2004, 232.
[39] Mirón 2004, 230-232, con bibliografia.
[40] Paus. 5, 16, 2 e 8; 6, 24, 10, cf. Mitsopoulos-Leon 1984, 280-281 e n. 33, 42 con bibliografia.
[41] Mirón 2004, 230-232.
[42] Scalon 1984, 79; Arrigoni 1985, 96-97; Mirón 2004, 229.

e sacerdotesse[43]. Ribadirne la parità gerarchica sul piano religioso con gli Ellanodici significa riconoscere a queste donne una rilevanza che non hanno nella sfera privata. Pausania non usa però il termine specifico di ἀγωνοθέτης per riferirsi alle Sedici, ma piuttosto il participio ἀγωνοθετούσαι, dal verbo ἀγωνοθετέω, il che suggerisce che l'attività non era solitamente svolta da donne, ma anche da uomini[44].

Per quanto riguarda il ruolo di coesione sociale e territoriale che avrebbero svolto le Sedici donne, oltre all'episodio della pace tra Elis e Pisa, un'altra interessante testimonianza è offerta dal già citato passo del *Mulierum virtutes* di Plutarco[45], che mostra il loro intervento in tempi di crisi e la loro influenza politica. Le Sedici donne si opposero alla violenza e agli eccessi del tiranno Aristotimo all'inizio del III secolo a.C. e anche se non raggiunsero il loro obiettivo e furono imprigionate, questo maltrattamento fu considerato il massimo dell'empietà e accellerò la caduta del tiranno.

Al collegio delle Sedici donne è stato anche collegato un rituale di invocazione a Dioniso di cui ci informa Plutarco nelle *Quaestiones Graecas* e nel *De Iside et Osiride*. Il biografo e storico di Cheronea dice che le donne degli Elei cantano un inno a Dioniso chiedendogli di venire da loro "con piede bovino", probabilmente con l'intenzione di rendere l'epifania divina benefica per i fedeli[46]. La maggior parte degli studiosi concorda nel ritenere che le donne degli Elei supplici di Dioniso siano membri del collegio delle Sedici[47].

L'inno potrebbe essere stato cantato durante una festa dionisiaca che era essenzialmente una festa del vino riportata da diverse fonti[48]. Pausania racconta che durante questa festa, chiamata Tias, celebrata

[43] Paus. 5, 16, 8, cf. Arrigoni 1985, 97; Mirón 2004, 227. Si veda anche Call. *Aitia* 3, fr. 66 Pfeiffer, per il parallelo d'una purificazione rituale prima di tessere un mantello sacro per Era. Cf. Harder 2012, 529-549. Per altri esempi, si veda Greco 1997, 192-197. Sugli ἑλλανοδίκαι, si veda Zoumbaki 2001, 138-144.

[44] Paus. 5, 16, 3.

[45] Plu. *Mul. virt.* 251E-F.

[46] Plu. *Quaest. Gr.* 299B; *Is. et Os.* 364E.

[47] Nilsson 1906, 291; Halliday 1928, 156; Jeanmaire 1951, 216; Nilsson 1967[3], 573; Kerényi 1976, 182-184; Calame 1977, I, 244; Kaldis-Henderson 1979, 220; Brown 1982, 305; Burkert 1985, 223; Jiménez San Cristóbal 2020, 400 e n. 103, 2021a, 314; 2022a, 222. Vedi, al contrario, Preisendanz 1936a, coll. 682-684; Arrigoni 1985, 193 n. 176.

[48] La stessa storia viene trasmessa anche da Ateneo di Naucrati (Ath. 1, 34 A [1, 61, 1]) che la attribuisce a Teompompo di Chio (Theopomp. Hist. *FGH* 115, fr. 277, IV sec. a.C.), ed è ripresa nei *Mirabilia* attribuiti ad Aristotele (Ps.-Arist. *Mir.* 123 (p. 842a25 Bekker) già da Ateneo (Ath. 12, 541 A [12, 58]). Cf. Farnell 1909, 329; Vanotti 2007, 5-10; 114-115; 199-200. Si veda anche Jiménez San Cristóbal 2021a, 312-313 (sull'inno) e 316-324 (sulla festa); Ead. 2020, 399-402; 2022a, 222-223. Per quanto riguarda gli *Anthesteria* si vedano, tra gli altri, Burkert 1983, 213-247; Spineto 2005 13-123, Jiménez San Cristóbal 2011a, 170-177 e n. 4, con bibliografia. Sul vino e le Antesterie, si vedano Robertson 1993, 197-250 e Noel 1999a, 125-152.

a circa otto stadi da Elide, alcuni sacerdoti depositano tre calderoni vuoti in una stanza o recinto sigillato e il giorno dopo si può osservare come i contenitori siano stati miracolosamente riempiti di vino senza che i sigilli siano stati aperti[49]. Sicuramente, una volta tolti i sigilli, si procedeva al consumo massiccio di vino, come si faceva nelle Antesterie ateniesi, in cui il secondo giorno di festa c'era una gara di bevute preceduta da suppliche e invocazioni a Dioniso perché la bevanda fosse inoffensiva[50]. In tale prospettiva, ritengo che si possa leggere l'invocazione delle donne di Elide a Dioniso affinché il dio giungesse "con piede bovino" come un invito a bere con moderazione in una festa in cui il vino poteva scorrere in abbondanza, come suggerirebbe l'immagine dei calderoni riempiti miracolosamente e come emerge dal confronto di questa festa con le Antesterie ateniesi.

Nessuna delle fonti che descrivono la festa del vino menziona la presenza di donne. Nella versione di Pausania sono i sacerdoti che portano i calderoni al recinto e lo chiudono. Le donne in Grecia, in generale, non bevevano vino, nemmeno nei riti dionisiaci[51], quindi è normale che non avessero un contatto diretto con i calderoni. Nulla impedisce, tuttavia, di ipotizzare che l'inno di invocazione fosse cantato prima o dopo l'apertura del recinto sacro, in ogni caso prima di procedere al consumo abbondante di vino. In Elide, le Sedici, rispettabili per età, prestigio e reputazione, e in quanto astemie, avrebbero ben potuto rappresentare il contrappunto perfetto agli eccessi ricoprendo per queso un posto di rilievo nella celebrazione.

Pausania chiama Tias le feste del vino, ma le altre due fonti – Ateneo di Naucrati, che riprende la tradizione di Teompompo di Chio, e la raccolta di *Mirabilia*, attribuita *a posteriori* ad Aristotele – le chiamano Dionisie, un nome ambiguo, genericamente usato per riferirsi a qualsiasi festa dionisiaca[52]. Pausania conosce bene la realtà delle celebrazioni festive in onore di Dioniso[53], non deve essere dunque casuale la scelta del nome Tias al posto di Dionisie. Un decreto di Elide, datato al II secolo a.C., documenta il mese di Θυῖος, Tio[54], che è attestato anche in Tessaglia e in Beozia, ma non c'è un consenso univoco sul periodo dell'anno al quale tale mese dovrebbe corrispondere. È stato proposto che si tratti di un mese

[49] Paus. 6, 26, 1.
[50] Jiménez San Cristóbal 2021a, 317-318 e 320-324.
[51] Henrichs 1982, 140 e n. 13, con bibliografia; Ustinova 2018, 182. Sulle donne ed il vino in Atene, si veda Noel 1999b, 147-185.
[52] Thuc. 5, 23, 4; Dem. *Meid* 1, Arist. *Athen Pol.* 56, cf. Spineto 2005, 185, n. 1; Jiménez San Cristóbal 2011a, 181 n. 70.
[53] Cf. l'indice di citazione di Dioniso in Pausania raccolto da Pirenne-Delforge 2008, 397.
[54] *IvO* 39, cf. Minon 2007, nr. 34 con bibliografia.

primaverile, come l'Antesterione o il Munichione ateniese, in riferimento cioè a un periodo dell'anno compreso tra febbraio e aprile[55], e in parallelo, quindi, con il periodo in cui si celebravano le Antesterie ateniesi. In ogni caso, la presenza di questo mese nel calendario di Elide potrebbe spiegare perché Pausania chiama la festa Tias derivandone il nome da quello del mese in cui viene celebrata. Ma il mese Tio è stato anche collegato alle feste invernali delle Tiadi a Delfi. Ad ogni modo, come confermano i dizionari etimologici, il mese Θυῖος è anch'esso un derivato dal verbo θύω[56].

4. Tiadi *versus* Sedici

Dalla somiglianza tra il nome della festa del vino Tias e quello delle Tiadi di Delfi, alcuni studiosi hanno cercato di equiparare le Tiadi di Delfi con le Sedici donne di Elide[57]. Si è pensato che la festa di Tias potrebbe essere una forma più moderata della frenetica attività delle Tiadi[58] ed è stato sostenuto che il culto delle donne di Elide fosse originariamente menadico per poi, solo successivamente, diventare culto civico[59]. Questo non è dimostrabile con i dati attuali, che non ci permettono di tracciare un'evoluzione diacronica del collegio femminile. A mio parere, non c'è nulla che suggerisca un comportamento menadico né nel passaggio riguardante il grido delle donne di Elide, né nelle attività legate alle Sedici[60]. Né sembra che le danze dei cori rituali allestiti dalle Sedici fossero simili alle danze frenetiche delle Tiadi. Anzi, le Tiadi celebrano i riti, mentre le Sedici ne sono a capo. È vero che si parla di una sacerdotessa delle Tiadi, ma è denominata in modo specifico come ἀρχηΐς.

D'altra parte, né Pausania né Plutarco equiparano o collegano le Tiadi con le donne di Elide o le Sedici. Plutarco, infatti, fa riferimento ad entrambi i collegi in due passi relativamente vicini del *Mulierum Virtutes* e del *De Iside et Osiride* e non accenna ad alcun collegamento tra i due[61]. E tuttavia, ci sono punti di contatto tra l'attività di entrambi. Plutarco stesso nel dialogo delfico menziona dei riti di evo-

[55] Trümpy 1997, 200, 217, 225.
[56] Frisk 1960; Chantraine 2009; Beekes 2010 s. vv. θύω (1).
[57] Weniger 1883, 4-6, 10-12; Nilsson 1906, 291-293; Calame 1977, 244. Si veda la argomentazione contraria di Jiménez San Cristóbal 2021a, 314-316.
[58] Weniger 1883, 8-10; Scanlon 1984, 89.
[59] Cf. Henrichs 1978, 153; Bremmer 1984, 283-284.
[60] Secondo quanto sostiene Calame 1977, I, 244.
[61] Plu. *Mul. virt.* 249E racconta l'arrivo delle Tiade stremate all'Anfisa. Plu. *De Mul. vir.* 251E-F parla di come i Sedici si confrontarono con Aristotimo, a cui abbiamo accennato all'inizio del § 2. Si veda anche Plu. *Is. et. Os.* 364E-365A.

cazione a Dioniso in diverse parti della Grecia antica, tra cui quello delle donne Elei e quello dei Tiadi che risvegliano il *Liknites*, cioè Dioniso, come un neonato nella sua culla-setaccio (λίκνον)[62]. Infatti, sia le Tiadi che le donne di Elide compiono un rito molto frequente nel culto dionisiaco: quello di evocare il dio.

Ci sono, inoltre, altri parallelismi, come l'appartenenza delle sacerdotesse a uno *status* sociale elevato, l'origine mitica del collegio sacerdotale femminile, o ancora i riti prematrimoniali a cui i due gruppi partecipano. Ciò che, a mio avviso, differenzia le Tiadi dalle Sedici sia l'età e la diversa prospettiva da cui si avvicinano al rito: nella documentazione antica, le Tiadi sono descritte come νύμφαι, παρθένοι e κόραι, sebbene non si possa affermare che fossero tutte giovani e nubili, infatti c'è una sacerdotessa che le dirige. Le Sedici, invece, sono donne sposate: il matrimonio sembra essere infatti ciò che definisce le Sedici e darebbe ragione del fatto che lo stesso collegio sacerdotale in Elide celebrase tanto Era che Dioniso, due divinità *a priori* molto diverse tra loro. Era è la dea del matrimonio, dei legami e degli obblighi che questa istituzione comporta. Dioniso, invece, rappresenta la liberazione momentanea da tutti i legami e i vincoli istituzionali, compreso quello matrimoniale, in occasione della celebrazione dei riti misterici. L'una e l'altro, Era e Dioniso, sono necessariamente antagonisti[63].

Da questo punto di vista, i culti a cui partecipano le Tiadi e le Sedici possono essere intesi come due facce della stessa medaglia: le Sedici rappresentano l'ordine, la civiltà, in una parola, la *polis*; le Tiadi che salgono sulla montagna e danzano fino al delirio e allo sfinimento rappresentano la trasgressione di questo ordine, l'ordine poleico. Le donne greche, normalmente emarginate in città, vengono ad occupare una posizione centrale e quasi primordiale in montagna, dove possono muoversi liberamente grazie ad una temporanea legittimazione della 'follia'. Trasgredire il rigido ordine sociale è necessario; il divertimento, la festa, il piacere, sono espedienti necessari dell'esistenza, ma vanno tenuti sempre 'entro i limiti', evitando l'eccesso e la trasgressione. Incanalando l'estasi in un rito sozialmente organizzato e culturalmente controllato, il culto dionisiaco era in grado di mantenere entro i limiti, concedendogli uno sbocco relativamente innocuo, il bisogno, umanamente condiviso, di rompere la *routine* prestabilita, di trasgredire, dando libero sfogo alle passioni. In tutti noi c'è una menade, una capra che ci spinge verso la montagna; si tratta di seguirla senza superare certi limiti, cioè di liberarla quel tanto che basta per poterla poi tenere a freno.

[62] Plu. *Is. et. Os*. 364E-F.

[63] Cf. Burkert 1983, 187; Mirón 2004, 226; Jiménez San Cristóbal 2022a, 225-228.

Bibliografia

Arrigoni 1985 = G. Arrigoni, *Donne e sport nel mondo greco. Religione e società*, in G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, 55-201.

Becker *et al.* 1996 = E. Becker *et alii* (eds.), *Sir Lawrence Talma-Adema 1836-1912*, Amsterdam-Zwolle, 1996.

Beekes 2010 = R.P.S. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston, Brill, 2010.

Bernabé *et alii* 2013 = A. Bernabé, M. Herrero, A.I. Jiménez San Cristóbal, R. Martín (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.

Brelich 1969 = A. Brelich, *Paides e parthenoi*, «Incunabula Graeca» XXXVI, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

Bremmer 1984 = J.N. Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 55, 1984, 267-286.

Brown 1982 = C. Brown, *Dionysus and the women of Elis: PMG 871*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 23, 1982, 305-314.

Budelmann-Power 2015 = F. Budelmann, T. Power, *Another Look at Female Choruses in Classical Athens*, «ClAnt» 34, 2015, 252-295.

Burkert 1983 = W. Burkert, Homo Necans. *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Burkert 1985 = W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, Blackwell, 1985.

Calame 1977 = C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. 1. Morphologie, fonction religieuse et sociale. 2. Alcman* («Filologia e critica», 20-21), Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.

Chantraine 2009 = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (1968-1980), Paris, Klincksieck, 2009.

Croissant 2003 = F. Croissant, *Les frontons du temple du IVe siècle* (serie *Fouilles de Delphes*, tome IV, *Monuments figurés: sculpture*, fascicule VII), École française d'Athènes, Paris, de Boccard, 2003.

Delavaud-Roux 1995 = M.H. Delavaud-Roux, *Les danses dionysiaques en Grece Antique*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1995.

Dittenberger, Purgold 1896 = W. Dittenberger, K. Purgold (eds.), *Die Inschriften von Olympia (IvO)*, Berlin, Kloekhorst, 1896.

Farnell 1909 = L.R. Farnell, *The Cult of the Greek States*, Vol. V, Oxford, Cambridge University Press, 1909 (repr. 2005).

Foucart 1873 = P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiases, éranes, orgéons*, Paris, Klincksieck, 1873.

Frisk 1960 = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag 1960.

Gardiner 1925 = E. Gardiner, *Olympia: Its History and Remains*, Oxford, Clarendon Press, 1925.

Gentili *et alii* 2004 = B. Gentili, L. Godart, C. Prato (eds.), *I culti primordiali della Grecità alla luce delle scoperte di Tebe*, Roma, Arbor Sapientiae, 2004.

Goff 2004 = B. Goff, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2004.

Greco 1997 = G. Greco, *Des éttofes pour Héra*, in J. de la Genière (ed.), *Héra. Images, espaces, cultes*, Actes du Colloque International du Centre de

Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C., Naples 1997, 185-189.

Halliday 1928 = W.R. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch with a New Translation and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1928 (repr. New York 1975).

Hanslik 1941 = R. Hanslik, *s.v.* "Physkoa", in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XX, Stuttgart 1941, coll. 1165-1166.

Harder 2012 = A. Harder, *Callimachus.* Aetia. *Introduction, Text, Translation, and Commentary*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Henrichs 1978 = A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, «Harvard Studies in Classical Philology» 82, 1978, 121-160.

Henrichs 1982 = A. Henrichs, *Changing Dionysian Identities*, in B.F. Meyer, E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London, SCM Press, 1982, 137-160.

Henrichs 1994 = A. Henrichs, *Der rasende Gott: Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur*, «Antike und Abendland» 40, 1994, 31-58.

Jaccottet 2003 = A.F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, Akanthus Verlag, 2003.

Jeanmaire 1951 = H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951 (repr. 1978).

Jiménez San Cristóbal 2007 = A.I. Jiménez San Cristóbal, *El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d. C.*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 31, 1, 2007, 135-164.

Jiménez San Cristóbal 2011a = A.I. Jiménez San Cristóbal, *Fiestas dionisíacas*, in E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, Signifer Libros, 2011, 169-196.

Jiménez San Cristóbal 2011b = A.I. Jiménez San Cristóbal, *Ὀρειβασία: la montaña como espacio sagrado en los cultos dionisíacos*, in A. Pérez Jiménez, I. Calero Secall (eds.), Δῶρον Μνημοσύνης. *Miscelánea de Estudios ofrecidos a Mª Ángeles Durán*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2011, 175-188.

Jiménez San Cristóbal 2013 = A.I. Jiménez San Cristóbal, *The Sophoclean Dionysos*, in Bernabé *et alii* 2013, 272-300.

Jiménez San Cristóbal 2020 = A.I. Jiménez San Cristóbal, *At the Origins of Dionysus and Wine: Myths, Miracles and Festivals*, «Archiv für Religionsgeschichte» 21-22, 2020, 387-409.

Jiménez San Cristóbal 2021a = A.I. Jiménez San Cristóbal, *The epiphany of Dionysus in Elis and the miracle of the wine (Plu. Quaest. Gr. 299 B)*, in R. Hirsch-Luipold, L. Roig Lanzillota (eds.), *Plutarch's Religious Landscape* (Brill's *Plutarch* Studies; Vol. 6), Leiden-Boston, Brill, 2021, 311-331.

Jiménez San Cristóbal 2021b = A.I. Jiménez San Cristóbal, *Dioniso: la* mania *de un dios*, in C.N. Fernández, G. Zecchin de Fasano (eds.), *Cartografías del yo en el mundo antiguo. Estrategias de su textualización,* La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2021, 169-226.

Jiménez San Cristóbal 2022a = A.I. Jiménez San Cristóbal, *Celebrando a Dioniso en la polis: las Dieciséis mujeres de Elis*, «Prometheus» 48, 2022, 217-233.

Jiménez San Cristóbal 2022b = A.I. Jiménez San Cristóbal, *Las Ninfas y Dioniso*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos» 32, 2022, 161-182.
Jiménez San Cristóbal 2023 = A.I. Jiménez San Cristóbal, *Celebrando a Dioniso en las cumbres del Parnaso: las Tíades*, «Prometheus» 49, 2023, in fase di pubblicazione.
Kaldis-Henderson 1979 = N.G. Kaldis-Henderson, *A Study of Women in Ancient Elis*, Ph.D. Dissertation, Minneapolis, University of Minnesota, 1979.
Kerényi 1976 = K. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
Maddoli 1995 = G. Maddoli, *Pausania. Guida della Grecia. Libro V, L'Elide e Olimpia*, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, 1995.
McInerney 1997 = J. McInerney, *Parnassus, Delphi and the Thyiades*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 38, 1997, 263-283.
Minon 2007 = S. Minon, *Les Inscriptions éléennes dialectales (VIe-IIe siècle avant J.-C.)*, *Volume I: Textes*, Genève, Droz, 2007.
Mirón 2004 = M.D. Mirón, *Sacerdotisas griegas, prestigio social y orden de género: la sacerdotisa de Atenea Políade y las dieciséis mujeres de Olimpia*, in L. Hernández Guerra, J. Alvar Ezquerra (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX. Valladolid*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2004, 225-233.
Mitsopoulos-Leon 1984 = V. Mitsopoulos-Leon, *Zur Verehrung des Dionysos in Elis. Nochmals ΑΞΙΕ ΤΑΥΡΕ und die sechzehn heiligen Frauen*, «Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung» 99, 1984, 275-290.
Moret 1993 = J.M. Moret, *Les départs des Enfers dans l'imagerie apulienne*, «Revue Archéologique» 2, 1993, 293-351.
Nilsson 1906 = M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, Teubner, 1906.
Nilsson 1951-1952 = M.P. Nilsson, *Dionysos Liknites*, «Bulletin de la Société royale des lettres de Lund» 1951-1952, 1-18.
Nilsson 1957 = M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, CWK Gleerup, 1957 (re. New York, Arno Press, 1975).
Nilsson 1967^3 = M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München, Beck, 1967^3.
Noel 1999a = D. Noel, *Les Anthestéries et le vin*, «Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique» 12, 1999, 125-152.
Noel 1999b = D. Noel, *Femmes au vin à Athènes*, «Archives de sciences sociales des religions» 107, 1999, 147-185.
Pirenne-Delforge 2008 = V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, «Kernos» Supplément 20, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2008.
Poland 1909 = P. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, Teubner, 1909.
Porres 2013a = S. Porres, *Dioniso en la poesía lírica griega*, Ph.D. Dissertation, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2013.
Porres 2013b = S. Porres, *Maenadic Ectasy in Greece: Fact or Fiction*, in Bernabé *et alii* 2013, 159-184.

PREISENDANZ 1936a = K. PREISENDANZ, *s.v.* "Thyia," in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI A, Stuttgart, Metzler, 1936, coll. 679-684.

PREISENDANZ 1936b = K. PREISENDANZ, *Thyiaden*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft VI A*, Stuttgart, Metzler, 1936, cols. 684-691.

RAPP 1872 = A. RAPP, *Die Mänade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie*, «*Rheinisches Museum* für Philologie» 27, 1872, 1-22; 562-611.

ROBERTSON 1993 = N. ROBERTSON, *Athens' Festival of the New Wine*, «Harvard Studies in Classical Philology» 95, 1993, 197-250.

ROBERTSON 2003 = N. ROBERTSON, *Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual*, in M.B. COSMOPOULOS (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York, Routledge, 2003, 218-240.

SCANLON 1984 = T.F. SCANLON, *The Footrace of the Heraia at Olympia*, «Ancient World» 9, 3-4, 1984, 77-90.

SCHEID, SVENBRO 1996 = J. SCHEID, J. SVENBRO, *The Craft of Zeus. Myths of Weaving and Fabric*, Cambridge MA-London, Harvard University Press, 1996.

SERWINT 1993 = N. SERWINT, *The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites*, «American Journal of Archaeology» 97, 1993, 403-422.

SOURVINOU-INWOOD 2005 = CH. SOURVINOU-INWOOD, *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm, Åströms Förlag, 2005.

SPINETO 2005 = N. SPINETO, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2005.

SUÁREZ DE LA TORRE 1998 = E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos*, in C. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, P. CABRERA BONET (ed.), *En los límites de Dioniso*, Murcia, Caja de Ahorros de *Murcia*, 1998, 17-28.

THEMELIS 1992 = P.G. THEMELIS, *The Cult Scene of the Polos of the Siphnian Karyatid at Delphi*, in R. HÄGG (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Athènes-Liège, Centre d'étude de la religion grecque antique, 1992, 49-72.

TRÜMPY 1997 = C. TRÜMPY, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag 1997.

TURCAN 1966 = R. TURCAN, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de choronologie et d'histoire religieuse* (Bibliotèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 210), Paris, E. de Boccard, 1966.

USTINOVA 2018 = Y. USTINOVA, *Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London-New York, Routledge, 2018.

VALDÉS GUÍA 2020 = M. VALDÉS GUÍA, *Prácticas religiosas y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne* («Colección Estudios Helénicos» 1), Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2020.

VAN EFFENTERRE 2004 = H. VAN EFFENTERRE, *À propos des Thyiades*, in GENTILI *et alii* 2004, 181-183.

VAN HOORN 1949-1951 = G. VAN HOORN, *La résurrection de Dionysos Liknites*, «Bulletin Antike Beschaving» 24-26, 1949-1951, 7-10.

VANOTTI 2007 = G. VANOTTI, *Aristotele. Racconti meravigliosi*. Introduzione, traduzione, note e apparati. Testi a fronte, 104, Milano, Bompiani, 2007.

VILLANUEVA PUIG 1986 = M.Ch. VILLANUEVA PUIG, *À propos des Thyiades de Delphes*, in O. DE CAZANOVE (ed.), *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes.* Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, Rome, 1986, 31-51.

WENIGER 1876 = L. WENIGER, *Über das Collegium der Thyiaden von Delphi,* Eisenach, 1876.

WENIGER 1883 = L. WENIGER, *Das Kollegium der Sechzehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis*, *Beilage zum Jahresberichte des Gymnasiums zu Weimar,* Weimar 1883.

ZIEBARTH 1896 = E. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesens*, Stuttgart, S. Hirzel, 1896 (repr. Wiesbaden 1969).

ZOUMBAKI 2001 = S.B. ZOUMBAKI, *Elis und Olympia in der Kaiserzeit. Das Leben einer Gesellschaft zwischen Stadt und Heiligtum auf prosopographischer Grundlage* («Meletemata» 32), Athens, Diffusion de Boccard, 2001.

Abstract: *This paper studies two representative examples of the different ways in which Dionysus was celebrated in the Greco-Roman world: the so-called Thyiades of Delphi, a paradigm of menadic rites, and the Sixteen Women of Elis, a model of a civic cult. On the basis of their names and the activities with which they are associated, an attempt is made to reconstruct the history and impact of both Dionysian women's associations, trying to show how the boundaries between myth and rite and between civic cult and Menadism are blurred. The comparison of the two groups reveals interesting similarities and differences.*

Keywords: Thyiades, Sixteen Women of Elis, Dionysus, Hera, Maenadic and Civic Cults, Thiasos.

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL
Universidad Complutense
de Madrid

Francesca Cenerini

Il ruolo e la rappresentazione delle Vestali nella storia politica romana

Unico collegio sacerdotale femminile di età romana repubblicana e imperiale che implica uno *status* particolare, connesso alla sua funzione pubblica, è quello delle Vestali, noto a tutti, ma la cui reale natura e polisemica complessità è ancora, a mio parere, di difficile definizione. Come scrive efficacemente Mercedes Oria Segura[1] «Las Vestales son vírgines en una sociedad que fomenta el matrimonio y la maternidad». Questo collegio era composto secondo la tradizione da sei donne, scelte (*captae* secondo il lessico delle fonti) dal pontefice massimo quando avevano un'età compresa tra i sei e i dieci anni, vale a dire prima della pubertà. La scelta di queste bambine era soggetta a determinate interdizioni, non dovevano cioè essere orfane né di padre né di madre e non dovevano avere nessun difetto fisico come simbolo della loro purezza. Le Vestali andavano a vivere in una residenza particolare, l'*Atrium* del tempio della dea Vesta, posizionato nell'angolo sud-ovest nel foro romano, oggetto di recenti e accurate indagini archeologiche[2], e prestavano servizio per trent'anni, suddiviso in tre decadi: apprendistato, servizio effettivo e insegnamento[3].

Alle Vestali era affidata la continuativa sorveglianza del fuoco nel santuario a pianta circolare di Vesta, il focolare pubblico custodito nel tempio della dea, la cui fiamma doveva essere perennemente alimentata. Questo fuoco sacro, protetto dalla dea Vesta, da cui evidentemente le Vestali mutuano il nome e la funzione, simboleggia le radici e l'identità della città di Roma[4], nonché la necessità basilare del fuoco. Alle Vestali era inoltre richiesta la preparazione della cosiddetta *mola salsa*, particolare mistura principalmente a base di farro e di sale, una sorta di farina salata con cui si cospargevano gli animali destinati

[1] Oria Segura 2017, 80.

[2] Carandini 2017. In età imperiale all'*atrium Vestae* si aggiunge la *domus publica* del *rex sacrorum* concessa da Augusto nel 12 a.C. quando la residenza del *pontifex maximus* si trasferisce sul Palatino: cfr. Dio Cass. 54, 27, 3 e Rüpke 2018a, 198.

[3] Si veda ora Wildfang 2006, 6-21, che insiste in modo particolare sulle valenze legate alla purificazione dei riti compiuti dalle Vestali. Tra gli studi recenti va segnalato anche Saquete Chamizo 2000.

[4] Scheid 1994, 11.

al sacrificio che, in tal modo, potevano essere immolati; la *mola salsa* rendeva quindi efficaci tutti i sacrifici pubblici romani e ne garantiva la purezza. Le Vestali dovevano anche sorvegliare le divinità domestiche, vale a dire i Penati, che, sulla base della tradizione, sarebbero giunti a Roma da Troia[5]. La dea Vesta non aveva una raffigurazione iconografica specifica: l'unica immagine della dea era la fiamma del suo fuoco e quando la si doveva rappresentare assumeva le sembianze di una Vestale.

Il fuoco sacro non doveva mai spegnersi: se ciò fosse accaduto, la colpevole sarebbe stata sicuramente individuata in una Vestale che poteva essere stata inadempiente; la colpa, però, poteva essere ben più grave, quando lo spegnimento era interpretato come segno allarmante di una catastrofe già accaduta o imminente. Se il fuoco si spegneva per sbadataggine o inavvertenza di una Vestale durante il servizio, tale colpa poteva essere considerata veniale, per così dire, ed era punita con la fustigazione da parte del pontefice massimo. Ma se il fuoco si fosse spento da solo, l'avvenimento era considerato molto grave e avrebbe avuto ricadute terribili non soltanto sulle Vestali, ma per l'intera Roma[6].

Infatti, la caratteristica fondamentale delle Vestali è rappresentata dal fatto che dovevano rimanere vergini per tutta la durata del sacerdozio. Se una Vestale si fosse macchiata del cosiddetto *crimen incesti*, vale a dire se avesse avuto rapporti sessuali, la sicurezza dell'intera *res publica* romana sarebbe stata in pericolo; il più delle volte, infatti, le fonti narrano che questo crimine veniva scoperto proprio a causa del verificarsi di avvenimenti infausti per la città che, secondo il pensiero religioso romano del tempo, erano il sintomo che vi era stata una infrazione alla cosiddetta *pax deorum*. Se riconosciuta colpevole, la Vestale era condannata a essere sepolta viva nel *campus sceleratus* presso la Porta Collina; questa particolare tipologia di pena è stata interpretata dagli studiosi come un'espulsione rituale dalla città dei vivi di un soggetto irrimediabilmente contaminato e, per questo motivo, socialmente già morto[7]. Tale pena dimostra incontestabilmente che c'è uno stretto rapporto tra la purezza del fuoco sacro di Vesta e le Vestali: la Vestale rappresenta la divinità.

Il rituale connesso alle Vestali, con cerimonie di tipo domestico, rendeva manifesto che il focolare di Vesta accudito dalle Vestali era il focolare della grande famiglia romana in quanto ne era il simbolo e contemporaneamente ne garantiva il mantenimento. In ogni caso, particolarmente interessante è il fatto che la Vestale, pur orbata della sua

[5] Rüpke 2018b, 114.
[6] Wildfang 2006, 91-108.
[7] Fondamentale rimane Fraschetti 1984.

fecunditas, viene descritta dalle fonti essere donna che, fin dalle origini[8], era in possesso di uno statuto giuridico e patrimoniale diverso da quello delle altre nobili donne romane; queste ultime, invece, proprio nella possibilità di diventare madri di figli legittimi, destinati a essere futuri cittadini, vedevano riconosciuta la loro primaria funzione sociale, e cioè la maternità, da cui, lessicalmente, la stessa definizione di matrone[9]. Lo statuto particolare delle Vestali prevedeva la esenzione dalla tutela maschile (salvo poi essere, *de facto*, assoggettate al pontefice massimo che le poteva condannare a morte per garantire il bene pubblico), la possibilità di fare testamento e di testimoniare in tribunale e il diritto a un littore che le precedesse nella pubblica via, a sottolineare il loro indubitabile ruolo pubblico[10]. Questi diritti inizialmente non erano riconosciuti alle altre donne[11]. Oggi gli studiosi discutono se tali diritti fossero stati concessi alle Vestali fin dall'origine dell'istituzione del loro collegio che risale alle stesse origini della città di Roma, oppure, più probabilmente, come io penso, fossero stati acquisiti nel corso del tempo, anche in parallelo con la evoluzione della condizione femminile durante l'età romana e la sua progressiva emancipazione, nel vero e proprio senso lessicale del termine, vale a dire lo svincolamento dalla *manus* del *pater* e/o del suocero e del marito.

Parimenti, gli studiosi discutono sul significato del ruolo della Vestale nella coeva società romana, sui suoi privilegi e, soprattutto, sul significato della verginità imposta alle Vestali. Le diverse opinioni possono anche essere frutto del diverso approccio metodologico, vale a dire se si esamina la questione da un punto di vista più propriamente storico religioso o, viceversa, storico giuridico. Si è pensato alla necessità di rendere visibile il suo estraniamento dalla vita normale per assumere un nuovo ruolo esistenziale[12] e partecipare, mondata dalla fisicità del rapporto sessuale, alla vita del cosmo romano[13]. Secondo l'interpretazione della storica del diritto romano Patrizia Giunti, la sessualità della Vestale «immettendo nella *romanitas* un fattore straniero, ne altera irrimediabilmente l'integrità, così come l'adulterio della matrona, fonte di *turbatio sanguinis*, compromette la certezza della discendenza familiare e la purezza di un'intera stirpe»[14]. Non a caso l'*ornatus* della Vestale corrispondeva a quello delle *nubendae*[15]. Secondo Barbara

[8] Così attestano le fonti, ad es. Plut. *Num.* 9-11.
[9] Cfr. Cenerini 2009[2].
[10] Wildfang 2006, 64-75.
[11] Cfr. Monaco 2000.
[12] Sfameni Gasparro 1991, 117.
[13] Martini 1997, 503.
[14] Giunti 1990, 77-78.
[15] Wildfang 2006, 6-21.

Scardigli[16], la Vestale era integrata nella vita quotidiana romana e manteneva rapporti con la famiglia di origine.

Ma, come si può ben vedere, si tratta di spiegazioni parziali, dettate da un solo punto di vista, che non esauriscono la stratificata complessità dell'essere Vestale. Poco meno di vent'anni fa c'è chi ha visto nella inviolabile verginità delle Vestali la inviolabilità stessa della città di Roma e poi dello stato romano, una sorta di «embodiment of the state» da parte del corpo della Vestale[17]. Come Roma è fisicamente e concretamente protetta dalle sue mura e dalla loro invalicabilità, e parimenti è protetta sacralmente e giuridicamente dal *pomerium*, così la stessa Roma sarebbe ritualmente protetta dall'integrità dell'imene delle Vestali. Se questa osservazione può essere indubbiamente interessante per quanto riguarda determinati aspetti del sacerdozio, soprattutto delle origini, a mio parere tale idea non spiegherebbe chiaramente la concessione dei diritti legali e patrimoniali alla Vestale che avrebbero dovuto garantirle, secondo questa stessa interpretazione, la sopravvivenza al di fuori della *patria potestas* maschile. Personalmente ritengo che nella comunità delle origini la Vestale simboleggiasse il ruolo che alla matrona era stato riservato nella società romana delle origini, così come sarà elaborato dal *mos maiorum* (accudimento del focolare e cucina, e non a caso l'*ornatus* è lo stesso), ma proprio per questo suo forte impatto simbolico fosse stata privata della più significativa valenza femminile, e cioè la procreazione. Si tratterebbe, in buona sostanza, del controllo rituale della sessualità femminile da parte della patriarcale società romana, fondamentale in una comunità i cui i *patres* avevano deciso che soltanto i loro legittimi figli potessero ereditare il *nomen* familiare e il patrimonio. In ogni caso, le due condizioni imprescindibili della donna romana (verginità della Vestale e *spectata castitas* della matrona) finiscono per essere le due facce della stessa medaglia, vale a dire l'irreprensibile comportamento femminile. Va altresì sottolineato che i tre aspetti che caratterizzano lo status della Vestale fin dall'età arcaica (verginità, custodia del fuoco sacro, preparazione della *mola salsa*) sono connessi alla sfera del sacro e sono chiamati, nella loro immutabilità, alla continuativa protezione dello stato romano da forme di contaminazione esterna durante la sua lunga vicenda espansionistica.

Con il trascorrere del tempo, però, la condizione sociale, giuridica ed economica della matrona romana muta profondamente e, complice una demografia maschile sempre più in difficoltà, data dal fatto che le incessanti guerre venivano combattute dai cittadini maschi, il diritto romano consentì alle donne di ereditare e di fare testamento, cioè

[16] Scardigli 2003.
[17] Parker 2004.

proprio quei diritti che le fonti attribuiscono fin dalle origini alle Vestali[18]. Non può essere un caso che la legislazione augustea[19] finì per concedere alle matrone prolifiche, tramite il *ius trium* o *quattuor liberorum*, l'esenzione dalla tutela, altro diritto che le fonti attribuiscono alle Vestali e che lo stesso Plutarco ricorda nella vita di Numa. Augusto avrebbe concesso ulteriori diritti alle stesse Vestali, ad esempio la possibilità di assistere agli spettacoli in posti riservati e, secondo una recente interpretazione[20], avrebbe loro fatto delle donazioni patrimoniali, anche se non è chiaro se alle Vestali della città di Roma oppure ad analoghi collegi che forse esistevano in altre città del *Latium vetus*. Sulla base di una probabile interpretazione di alcune fonti[21], Augusto, nella sua qualità di *pontifex maximus*, avrebbe portato la residenza del Vestali presso la sua *domus* sul Palatino.

Secondo alcuni studiosi[22], infatti, le capacità successorie e testamentarie femminili conobbero un'evoluzione nel corso del tempo, soprattutto tra III e II sec. a.C., in relazione all'affermarsi del matrimonio *sine manu* (cioè senza il trasferimento della *manus* sulla donna dal padre al suocero o al marito). La donna romana, evidentemente, acquisì nel corso del tempo alcune capacità successorie e patrimoniali, ma i legislatori romani, in età repubblicana, vollero, allo stesso tempo, istituire una sorta di controllo pubblico sui patrimoni femminili, attraverso le diverse forme della *tutela mulierum*[23]. A mio parere, un aspetto della complessità del ruolo e della funzione delle Vestali può rappresentare una prima forma di mediazione e rispecchiare anche proprio questo nuovo ruolo femminile, che è prettamente maschile, vale a dire che simbolicamente la Vestale (deprivata per altro del suo femminino) poteva essere equiparata all'uomo con una forma di riconoscimento delle prerogative di quest'ultimo che la faceva uscire dall'ambito strettamente domestico e che le assegnava un ruolo pubblico. Si può inoltre notare che attraverso le Vestali i Romani controllavano e gerarchizzavano ulteriormente la presenza femminile nella società, attraverso i gruppi di età, per cui le Vestali più autorevoli erano quelle più anziane e le più giovani erano le loro apprendiste[24]. In età imperiale le ricche Vestali potevano essere imprenditrici (come attestano i relativi marchi di fabbrica), proprietarie terriere e di schiavi e godere di agevolazioni fiscali[25].

[18] Cfr. ora Cantarella 2016 e ivi la bibliografia pregressa.
[19] Cfr. ora Lamberti 2017 e ivi la bibliografia pregressa.
[20] Garofalo 2016.
[21] Citate e commentate in Scardigli 2003 e in Garofalo 2016.
[22] Cfr. Monaco 2000.
[23] Cfr. Venturini 1997.
[24] Cfr. Mustakallio 2011.
[25] Cfr. Saquete Chamizo 2000.

Va comunque rilevato che la verginità delle Vestali continua a essere una condizione essenziale, come attestano i numerosi processi intentati alle Vestali anche in piena età imperiale. Dall'età regia al 113 a.C. le fonti ci parlano di 11 processi a Vestali che avrebbero violato la loro verginità. Ad es., la responsabilità della tragica sconfitta di Canne venne imputata, secondo le fonti[26], anche allo *stuprum* di due Vestali, Opimia e Floronia: una era stata sepolta viva (*uti mos est*) presso la porta Collina e l'altra si era suicidata. Il pontefice minore Lucio Cantilio, accusato di uno dei due stupri, fu fustigato a morte. Dopo il 113 a.C. non sono più registrati casi di messa a morte delle Verstali, se non quelli del 73 d.C. sotto il regno di Domiziano. Si può tentare, per almeno una delle accuse più note di età repubblicana, una interpretazione in chiave più propriamente politica: si tratta del notissimo episodio della vestale/matrona Claudia Quinta che riesce a disincagliare la nave che trasportava la pietra nera di Pessinunte a Roma.

Nella *Pro Caelio* Cicerone, come è noto, difende Marco Celio dalle accuse che gli erano state intentate anche da Clodia, sorella del famoso tribuno Publio Clodio e vedova di Metello Celere, già governatore della Gallia Cisalpina. Dovendo biasimare Clodia, tacciandola di *temeritas ac libido* e di ogni altra scelleratezza[27], l'avvocato Cicerone ricorda a Clodia (facendo finta di fare parlare il censore Appio Claudio in prima persona) le sue nobili antenate, *Q(uinta)* (qui in funzione di *praenomen* – e non di *cognomen*, come invece nelle fonti successive) *illa Claudia*, di specchiata onorabilità domestica, e *illa Vestalis Claudia*, che stringendo tra le braccia il padre, impedì a un tribuno della plebe suo nemico di tirarlo giù dal carro trionfale. Nel *De haruspicum responsis*[28] lo stesso Cicerone ricorda l'arrivo del culto della *Magna Mater* dalla Frigia, ricevuto dall'uomo migliore del popolo romano (*vir optimus populi R.*) e dalla *femina … quae matronarum castissima putabatur Claudia Quinta* (la sua *severitas* è ovviamente paragonata al comportamento indecoroso della Clodia contemporanea di Cicerone).

Clodio sta presiedendo i grandi *Ludi Megalenses* e Cicerone allude a una antenata della *gens Claudia* che si sarebbe distinta nell'arrivo della *Magna Mater* a Roma. Come è ampiamente noto, negli ultimi anni della II guerra punica, i Romani, in seguito agli accordi con i sovrani attalidi, accolsero a Roma la Grande Madre di Pessinunte, la dea Cibele (data tradizionale 4 aprile 204 a.C.). L'oracolo di Delfi dispose che la dea fosse accolta dall'uomo migliore e fu scelto il giovane Cornelio Scipione, futuro Nasica. Sulla base di un tutto sommato scarno

[26] Liv. 22, 57, 2-3.
[27] Cic. *Pro Cael.* 14, 34.
[28] Cic. *Har.* 13, 29.

racconto di Livio[29], Scipione e le matrone si recarono a Ostia per ricevere la dea; all'arrivo della nave alle foci del Tevere, Scipione salì a bordo, accolse la dea e la consegnò alle matrone, *primores civitatis, inter quas unius Claudiae Quintae insigne est nomen… Cui dubia, ut traditur, antea fama clariorem ad posteros tam religioso ministerio pudicitiam fecit*. In realtà, le tradizioni non coincidono: Diodoro[30] cita come matrona migliore una Valeria, Livio, invece, parla di Claudia che deve dimostrare la sua irreprensibilità.

Ovidio, invece, dedica ampio spazio nel IV libro dei *Fasti*[31] alla vicenda di Claudia. Narra che vanno ad accogliere la dea i cavalieri, il senato e la plebe, parimenti le *matres*, le *natae* (figlie), le *nurus quaeque colunt sanctos virginitate focos*[32]; la nave che doveva risalire il Tevere si incaglia, Claudia chiede alla dea di discolparla pubblicamente dalle maldicenze che la mettevano in cattiva luce con un atto eclatante. Pertanto, con le sue sole forze Claudia riesce a disincagliare la nave, legandola alla sua cintura, come ulteriormente chioseranno Silio Italico[33] e Appiano[34]. Lo storico greco riporta la vulgata che la nave è disincagliata da una matrona che non ha commesso adulterio e che pertanto acquisisce grande fama sulla sua cattiva reputazione pregressa. Secondo Ovidio, Claudia era *nobilissima* e *casta*, *sed non credita*: *rumur iniquus laeserat*, et *falsis criminis acta rea est. Cultus et ornatis varie prodisse capillis obfuit, ad rigidos promptaque lingua senes. Conscia mens recti famae mendacia risit: sed nos in vitium credula turba sumus*. A mio parere è evidente che qui Ovidio non sta parlando di Claudia Quinta, matrona o vestale che sia, ma di se stesso, esiliato nell'8 d.C. da Augusto anche per avere scritto carmi che esaltavano l'*ornatus* femminile e il suo potere seduttivo.

Non può essere un caso che negli stessi *Fasti*[35] Ovidio descriva la bellezza seduttiva e irresistibile di Lucrezia, violentata da Sesto, figlio di Tarquinio aggiungendo che questa donna rifiuta qualsiasi tipo di cosmetico per preservare proprio «il carattere naturale della sua bellezza», proprio lui che è autore dei *Medicamina faciei femineae* (*Cosmetici femminili*). Come è ben noto, infatti, secondo la narrazione di Livio[36], Lucrezia è il modello formatore della donna di indubitabile moralità (*spectata castitas*) e, pertanto, molto difficile da conquistare. Lo stupro da parte di Sesto Tarquinio, spinto dalla sua *mala libido*, ne

[29] Liv. 29, 14, 10-12.
[30] Diod. 34, 33, 2.
[31] Ov. *Fast.* 4, 179-372.
[32] Ov. *Fast.* 4, 293-295.
[33] Sil. *Pun.* 17, 23-47.
[34] App. *Hann.* 56.
[35] Ov. *Fast.* 2, 721-852.
[36] Liv. 1, 57-58.

infanga la rispettabilità (*expugnato decore muliebri*) e la perdita dell'onore (*amissa pudicitia*) la spinge al suicidio, affinché nessuna matrona, seguendo il suo esempio, possa vivere disonorata (*nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo vivet*). Il racconto ovidiano[37] è pressoché identico a quello di Livio nel resoconto dei fatti. Il poeta, però, insiste anche sulla bellezza irresistibile di Lucrezia: l'armonia delle forme, l'incarnato pallido e i capelli biondi, una bellezza tale che affascina inesorabilmente Sesto Tarquinio che non può fare a meno di desiderarla.

Per quanto riguarda la data di composizione del IV libro dei *Fasti*, si ritiene in dottrina che fu composto dopo il 3 d.C., perché allude al restauro del tempio di Cibele attuato da Augusto; non possiamo avere nessun ulteriore dato più preciso da eventuali omissioni (ad es. l'adozione di Tiberio il 26 gennaio del 4 d.C.), né di eventuali rifacimenti durante l'esilio. Sia pure confinata in soli due versi la storia è presente anche in Properzio[38]: *tu quae tardam movisti fune Cybellen / Claudia, turritae rara ministra deae*.

È evidente che l'atto di accusa di Claudia riguarda nello specifico l'uso della parola e l'aspetto della perfetta matrona romana: *sermone lepido, tum autem incessu commodo*, come si legge nel noto 'manifesto' epigrafico, vale a dire nel cd. elogio di Claudia[39]. Anche la minuta descrizione del rituale adottato da Claudia Quinta nei versi del poeta è a mio parere indizio delle intenzioni di Ovidio: Claudia Quinta fa parte dell'*agmen castarum matrum*, attinge con le mani la pura acqua del fiume, tre volte irrora il capo, tre volte alza i palmi delle mani al cielo e supplica la dea che accoglie la sua preghiera e le permette di disincagliare la nave.

La valenza di questo mito è indubbiamente molteplice a seconda della fonte[40]: la tradizione ricordava una storia relativa a una matrona Claudia o Valeria (evidentemente il nome della protagonista varia a seconda dell'annalista di riferimento[41]), protagonista di una storia edificante riguardo al comportamento matronale di cui si continuava ad auspicare la *pudicitia* e la purezza, anche se le occasioni per infrangere tali comportamenti andavano di pari passo con l'evoluzione della società e dei costumi romani che entravano in contatto con il mondo orientale. È stato notato[42] che uno dei censori del 204 era *C. Claudius Nero* che può avere contribuito alla scelta della matrona *Quinta Clau-*

[37] Ov. *Fast.* 2, 721-852.
[38] Prop. 4, 11, 51-52.
[39] *CIL* I² 1211 = *EDR* 132144 (C. MARTINO): anche se la dottrina oggi tende a ritenere questa iscrizione un falso, ne rimane inalterato il messaggio etico.
[40] Cfr. anche LEACH 2007.
[41] WISEMAN 1994.
[42] GÉRARD 1980.

dia; parimenti è stato notato che il «*Claudia low profile*» in Livio rappresenta il tentativo di accordare tradizioni diverse[43].

In modo indubbiamente riduttivo, propongo di ipotizzare che Cicerone si serva di una narrazione che ha assunto contorni leggendari per attaccare i suoi nemici Clodi; che Livio ridefinisca il modello di comportamento femminile sulla base del modello formatore augusteo e che, infine, Ovidio irrida il conformismo augusteo, del tutto in controtendenza con la realtà coeva. Questa narrazione-leggenda è corroborata dal fatto che Valerio Massimo[44] attesta espressamente che la statua di Claudia collocata nel vestibolo del tempio della Madre degli dèi non prende fuoco per ben due volte, nonostante l'incendio del tempio stesso.

In un'altra versione, però, il ruolo della matrona Claudia Quinta è assunto dalla vestale Claudia[45]; questa versione diviene canonica a partire dall'inizio del II d.C. Plinio il Vecchio[46] parla genericamente di una Claudia *religionis experimento* in occasione dell'arrivo a Roma della Madre degli Dei. Gerolamo[47] cita espressamente una *Claudia virgo Vestalis, cum in suspicionem venisset stupri et simulacrum matris Ideae in vado Tiberis haereret, ad comprobandam pudicitiam suam fertur cingulo duxisse navem quam multa hominum milia trahere nequiverant*. Secondo questa seconda versione, la nave che trasporta Cibele si incaglia, genera il sospetto sul comportamento della vestale Claudia che si discolpa legando la nave alla cintura o ai capelli e trainandola fino a Roma. In questi racconti è evidente, a mio parere, che la castità delle Vestali è complementare alla *pudicitia* delle matrone, entrambe necessarie nel delicato momento di accogliento all'interno di Roma di un culto straniero. Si tratta di un atto compiuto dal *populus Romanus* per mezzo dei suoi rappresentanti: il migliore tra gli uomini e la migliore tra le donne (nella duplice valenza Vestale/matrona) che in questo momento si segnalano come appartenenti alla *gens Cornelia* e alla *gens Claudia*.

A mio parere il tardivo accreditamento dell'identità di Claudia come Vestale può alludere agli interventi di Domiziano come *corrector morum*, in quanto promotore di una serie di editti volti al rispristino dei *mores* e della *religio*: in particolare questo imperatore inasprisce la legislazione augustea in materia di adulterio e, in genere, di illeciti di carattere sessuale. Lo scopo di tale legislazione, secondo l'ideologia del *princeps pudicus*, come appare più volte lo stesso Domiziano nelle pagine di Marziale e Stazio, è quella di ripristinare la *pudicitia* dentro

[43] FANTHAM 1998, 153.
[44] Val. Max. 1, 8, 11.
[45] Cfr. Sen. F. 43 (ed. VOTTERO); Stat., *Silv*. 1, 2, 246 parla espressamente di *virgo Claudia*.
[46] Plin. *Nat. Hist*. 7, 120.
[47] Hier. *Ad Iov*. 1, 41.

e fuori le pareti domestiche, per incentivare la demografia del *populus Romanus*. Svetonio[48] attesta che Domiziano ha promosso la condanna a morte di alcune Vestali. Le ragioni per spiegare il comportamento di Domiziano sono molteplici e riguardano sicuramente la politica interna, anche se non va del tutto escluso un collegamento con le guerre esterne contro i Chatti e i Daci[49]. Si tratterebbe di un sacrificio rituale per propiziare la vittoria contro *gentes externae* come era avvenuto nel 216 a.C. contro Annibale, nel 114/113 a.C. contro i Germani-Cimbri e i Galli Scordisci che avevano invaso il Norico e come sarà con Caracalla messo in difficoltà dagli Alamanni. Secondo alcuni studiosi[50], anche le accuse di stupro del 73 a.C. rivolte alle Vestali Licinia e Fabia (quest'ultima sorellastra della moglie di Cicerone Terenzia) in cui erano coinvolti Catilina e Crasso potrebbero essere collegate anche alla rivolta di Spartaco. In quell'anno, infatti, l'esercito romano inviato contro Spartaco era stato più volte sconfitto e l'accettazione del comando contro i ribelli da parte di Crasso poteva essere anche uno dei modi per sottrarsi alle accuse e per dimostrare il proprio potere nei confronti dei suoi avversari.

Il corpo della Vestale ha quindi una duplice valenza: rappresenta la necessaria inviolabilità femminile che a sua volta rappresenta la vittoria e il successo di Roma. A questa duplice valenza si può aggiungere la importante riflessione di Jörg Rüpke[51]: «Nella figura della vestale possiamo leggere la modalità con cui la religione fu in grado di alterare le relazioni di genere». Se, a mio parere, non si può parlare di vera e propria alterazione, è però indubitabile che il complesso *status* della Vestale, compresso tra progressivo accrescimento sociale e giuridico e la perdurante negazione della femminilità per il tramite della imposizione della verginità, rappresenta una chiara indicazione della riflessione dei Romani sul rapporto tra i generi maschile e femminile e sulla sua evoluzione.

Bibliografia

CADOUX 2005 = T.J. CADOUX, *Catiline and the Vestal Virgins*, «Historia» 54, 2, 2005, 162-179.

CANTARELLA 2016 = E. CANTARELLA, *Women and Patriarchy in Roman Law*, in P.J. DU PLESSIS, C. ANDO, K. TUORI (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 419-431.

[48] Suet. *Dom.* 8, 3-4.
[49] *Contra* SCARDIGLI 2003.
[50] CADOUX 2005.
[51] RÜPKE 2018b, 116.

CARANDINI 2017 = A. CARANDINI, *Il fuoco sacro i Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Roma-Bari, Laterza, 2017.

CENERINI 2009² = F. CENERINI, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna, Il Mulino, 2009².

FANTHAM 1998 = E. FANTHAM (ed.), *Ovid, Fasti*, Book IV, Cambridge 1998.

FRASCHETTI 1984 = A. FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali e la città*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans la Rome antique*, Roma, École française de Rome, 1984, 97-128.

GAROFALO 2016 = P. GAROFALO, *Augusto e le Vestali*, in I. BAGLIONI (ed.), Saeculum Aureum. *Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, II, *La vita religiosa a Roma all'epoca di Augusto*, Roma, Edizioni Quasar, 2016, 167-176.

GÉRARD 1980 = J. GÉRARD, *Légende et politique autour de la mère des dieux*, «Revue des Études Latines» 58, 1980,153-175.

GIUNTI 1990 = P. GIUNTI, Consors vitae. *Matrimonio e ripudio in Roma antica*, Milano, Giuffrè, 2000.

LAMBERTI 2017 = F. LAMBERTI, *Convivenze e 'unioni di fatto' nell'esperienza romana: l'esempio del concubinato*, «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité» 64, 2017, 157-176.

LEACH 2007 = E.W. LEACH, *Claudia Quinta (*Pro Caelio *34) and an altar to* Magna mater, «Dictynna» 4, 2007, online open access.

MARTINI 1997 = C. MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio delle Vestali: un approccio storico-religioso*, «Latomus» 56, 2, 1997, 245-263 e 56, 3, 1997, 477-503.

MONACO 2000 = L. MONACO, Hereditas e mulieres. *Riflessioni in tema di capacità successoria della donna in Roma antica*, Napoli Jovene, 2000.

MUSTAKALLIO 2011 = K. MUSTAKALLIO, *Representing Older Women:* Hersilia, Veturia, Virgo Vestalis Maxima, in C. KRÖTZL, K. MUSTAKALLIO (eds.), *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, Brepols 2011, 41-56.

ORIA SEGURA 2017 = M. ORIA SEGURA, *Mujeres y religión en el mundo romano: enfoques cambiantes, actitudes presentes*, «Arenal. Revista de historia de las Mujeres» 24, 1, 2017, 73-98.

PARKER 2004 = H.N. PARKER, *Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State*, «The American Journal of Philology» 125, 4, 2004, 563-601.

RÜPKE 2018a = J. RÜPKE, *Templi, associazioni e sacerdozi*, in C. BONNET, E. SANZI (eds.), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Roma, Carocci editore, 2018, 183-202.

RÜPKE 2018b = J. RÜPKE, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Torino, Einaudi, 2018.

SAQUETE CHAMIZO 2000 = J.C. SAQUETE CHAMIZO, *Las vírgenes Vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*. Madrid, CSIC, 2018.

SCARDIGLI 2003 = B. SCARDIGLI, *Vestali integrate nella società romana*, «Studia Historica. Historia Antigua» 21, 2003, 97-104

SCHEID 1994 = J. SCHEID, *Claudia, la vestale*, in A. FRASCHETTI (ed.), *Roma al femminile*, Roma-Bari, Laterza, 3-19.

SFAMENI GASPARRO 1991 = G. SFAMENI GASPARRO, *Ruolo culturale della donna in Grecia e a Roma: per una tipologia storico-religiosa*, in U. MATTIOLI

(ed.), *Donna e culture. Studi e documenti nel III anniversario della* «Mulieris dignitatem», Genova, Marietti, 1991.
VENTURINI 1997 = C. VENTURINI, *Ereditiere ed ereditande (appunti in margine a una recente ricerca)*, «Bullettino dell'Istituto di Diritto romano 'Vittorio Scialoja'» 100, 1997 (2003), 617-670.
WILDFANG 2006 = R.L. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins: A study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London-New York, Routledge, 2006.
WISEMAN 1994 = T.P. WISEMAN, *Satyrs in Rome?*, in *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*, Exeter, Liverpool University Press, 1994, 68-85.

Abstract: *This paper analyses the condition of the Vestals and the significance of their virginity in the course of Roman history in the Republican and Imperial periods. While there is no doubt that their purity guaranteed the inviolability of Rome, it should also be stressed that the legal prerogatives that the sources attribute to the Vestals from their origin coincide with the progressive legal and patrimonial acquisitions of the matrons.*

Keywords: Vestals, Virginity, Purity of Rome, Female Emancipation.

FRANCESCA CENERINI
Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

Alessandro Cristofori

La dimensione religiosa della gente di mestiere nel mondo antico

I. Introduzione

Questo contributo prende le mosse da una constatazione di M. Finley nel suo celebre lavoro su *The Ancient Economy* (pubblicato per la prima volta nel 1973, qui ripreso nella più recente edizione a cura J. Morris del 1999), in cui lo storico, a proposito dell'idea che il lavoro avesse sostanzialmente nel mondo antico una valenza sociale negativa, difronte all'obiezione che tale ricostruzione riproduceva solamente la visione delle *élites* sociali, economiche e culturali, rispondeva che in realtà le classi lavoratrici non erano prive di voce in senso assoluto, ma che da tale voce non emergeva un'idea diversa:

> All this [ovvero l'idea che il lavoro fosse una condanna, che colpiva le persone di status inferiore], it will be objected, is based on the views of the upper classes and their spokesmen among the intellectuals, not on the views of those who worked but were voiceless. But they were not wholly so. They expressed themselves in their cults, for example, and it is to be noted that though Hephaestus (the Roman Vulcan), the craftsman among the gods, was in a sense a patron of the crafts, and especially of the metallurgists, he was an inferior deity in heaven and he received little formal worship and few temples on earth[1].

Le classi inferiori, insomma, potevano esprimersi nei loro culti; ma proprio attraverso questi culti e notando il ruolo minoritario che tutto sommato il dio artigiano, il dio lavoratore per eccellenza, Efesto o Vulcano, aveva nel *pantheon* greco e romano, Finley trovava una conferma del fatto che il lavoro e i lavoratori avevano, nella società antica, una posizione socialmente svalutata.

Nella constatazione di Finley voglio cogliere soprattutto la suggestione che il culto è una forma di espressione dei lavoratori e che dunque anche attraverso le manifestazioni religiose possiamo ascoltare la voce dei lavoratori. Occorre tuttavia puntualizzare la mia di-

[1] Finley 1999 [1973], 82.

stanza da Finley per quanto concerne l'inferenza di una svalutazione sociale del lavor tratta dalla constatazione della posizione subordinata di Efesto-Vulcano nel consesso delle divinità classiche, dal momento che, come avremo modo di vedere, la questione mi sembra molto più complessa e, in particolare, non è certamente possibile ricondurre il mondo religioso dei lavoratori dell'Antichità alla sola figura del dio fabbro[2]. Peraltro, e se mai fosse necessaria una difesa da parte mia delle posizioni di Finley, non possiamo non ricordare che l'illustre studioso anche in *The Ancient Economy* procedeva per modelli interpretativi molto generali, senza entrare nel dettaglio, e la questione dei culti e della religiosità dei lavoratori nell'economia generale della sua opera era un tema solamente collaterale.

In realtà la tematica è di grande complessità e in questo mi limiterò ad indicare solamente alcune prospettive in parte già sviluppate dalla dottrina, ma che in larga misura restano certamente da approfondire in futuro. A parziale correzione del titolo, che con eccesso di ambizione si richiama alla gente di mestiere del mondo antico, voglio precisare questa relazione sostanzialmente si limiterà alla sfera religiosa dei lavoratori dell'artigianato, del commercio, dei servizi e degli spettacoli nel mondo romano, in parte per le mie maggiori conoscenze sulle realtà romane, rispetto a quelle del mondo greco, in parte perché connessioni tra le attività religiose e le attività agricole sono molto ben note: è stato notato per esempio come il calendario romano presenti una lunga serie di festività che fanno riferimento all'allevamento e all'agricoltura[3].

Delineata in questi termini, credo che la tematica attenda ancora uno sguardo complessivo e monografico, in particolare da parte degli studiosi del lavoro antico; mi pare in effetti che lo spazio lasciato alla religiosità dei lavoratori sia molto limitato nelle classiche opere dedicate al lavoro antico[4], una constatazione che si può estendere anche ai pure notevoli lavori che hanno segnato recentemente la rinascita dell'attenzione a questi temi[5]. L'unica, parziale, eccezione, è data

[2] Tuttavia per una connessione tra culto di Efesto e lavoratori del settore artigianale nell'Atene di età arcaica vedi ora Valdés Guía 2005 A.

[3] L'analisi dei culti di carattere rurale rappresenta parte rilevante di ogni trattazione manualistica sulle religioni antiche. Più specificamente cf. la breve notazione di Mossé 1966, 55. Approfondimenti in Martin 1988; North 1995; Marcone 1997, 102-107; Merli 2018 (sull'importante testimonianza dei *Fasti* di Ovidio) e ora soprattutto in Segenni 2019.

[4] Glotz 1920, Mossé 1966, partic. 53-55, Lana 1984, Descat 1986, Joshel 1992.

[5] Marcone 2016, Verboven, Laes 2017, Stewart, Harris, Lewis 2020. Si attende tuttavia la pubblicazione della tesi di dottorato di Aude Durand, *Pratiques réligieuses des gens de métier en Italie romaine: miroir et vecteur d'une identité socio professionelle*, presso l'*École Pratique des Hautes Études*, sotto la direzione di W. Van Andringa; la dissertazione è stata discussa nell'ottobre 2021.

dall'importante monografia di Alison Burford sugli artigiani nella società greca e romana, in cui la studiosa dedica una dozzina di pagine alla tematica, peraltro incentrate soprattutto sul mondo dell'artigianato greco[6].

Allargando un poco lo sguardo anche ad altre epoche storiche, possiamo rilevare che posto importante negli studi sul rapporto tra religione e lavoro hanno le ricerche sull'idea di lavoro nei diversi sistemi religiosi: per il periodo tardoantico si segnalano in effetti importanti lavori sull'idea del lavoro nel cristianesimo delle origini[7]. Nella Grecia e nella Roma classiche, in assenza di un "sistema" religioso, di testi sacri canonici e dei loro commenti, oggetto di un'analisi simile sono state piuttosto le opere filosofiche di Platone, Senofonte, Aristotele, Cicerone, Seneca. Indicativo di questa diversità di approcci il titolo di un importante monografia del 1996 di Birgit Van den Hoven: *Work in Ancient and Medieval Thought. Ancient Philosophers, Medieval Monks and Theologians and their Concept of Work*, in cui ai teologi medievali si contrappongono i filosofi antichi[8] e il curioso dialogo messo in scena da Folker Siegert tra un uomo di cultura e un filosofo, esponente del movimento della Seconda Sofistica, Plutarco, e l'evangelista Giovanni: un dialogo fittizio, certamente, ma fondato sulle testimonianze antiche e ricco di suggestioni[9].

Nelle due civiltà classiche l'approccio che potremmo definire più propriamente religioso si è concentrato in particolare sulle multiformi pratiche cultuali intraprese dai lavoratori.

II. Dèi e lavoratori: una relazione utilitaristica?

Un dato centrale che emerge dall'analisi di tali pratiche cultuali è che il rapporto tra la gente di mestiere e la divinità è di un tipo che potremmo definire «utilitaristico»: il fedele lavoratore prega il dio, adora il dio e venera il dio in vista di un ritorno in termini di utile alla sua attività. La natura utilitaristica del rapporto con la divinità era chiara nella stessa considerazione degli Antichi, come emerge, per esempio, dalle parole che Plauto fa pronunciare a Mercurio nel prologo dell'*Anfitrione*:

[6] Burford 1972, 164-176.

[7] Cf. per esempio Carrié 2006, Giannarelli 1986, Giardina 1991, MacCormack 2002, Salamito 2006.

[8] Van den Hoven 1996.

[9] Siegert 2006.

Vt vos in vostris voltis mercimoniis / emundis vendundisque me laetum lucris / adficere atque adiuvare in rebus omnibus / et ut res rationesque vostrorum omnium / bene <me> expedire voltis peregrique et domi / bonoque atque amplo auctare perpetuo lucro / quasque incepistis res quasque inceptabitis, / et uti bonis vos vostrosque omnis nuntiis / me adficere voltis, ea adferam, ea uti nuntiem / quae maxime in rem vostram communem sient / – nam vos quidem id iam scitis concessum et datum mi esse ab dis aliis, nuntiis praesim et lucro[10].

Voi, nei vostri commerci, nelle compere e nelle vendite che fate, volete avere la mia protezione. Desiderate che vi faccia guadagnare e vi favorisca in ogni circostanza; desiderate che affari e conti vi tornino sempre bene, all'estero come all'interno; che vi crescano continuamente i profitti con grande ampiezza, sia negli affari già imbastiti che in quelli a cui vi accingete. Volete poi che faccia giungere buone notizie sia a voi che ai vostri cari, che porti e riferisca le più belle novità al vostro comune: lo sapete che gli altri dèi hanno conferito a me il governo delle notizie e dei guadagni.

Gli dèi stessi, nelle rappresentazioni antiche, sembrano aver piena consapevolezza del carattere utilitaristico di questo rapporto. A questo proposito, insieme al passo plautino appena ricordato, credo opportuno richiamare un passaggio del *Pluto* di Aristofane: quando il protagonista della commedia, Cremilo, riesce a donare nuovamente la vista al dio della ricchezza, e Pluto può dunque dispensare generosamente le sue ricchezze, Hermes si lamenta a nome di tutti gli dèi: sparita la povertà, nessun fedele, e tra costoro dobbiamo senza dubbio includere i lavoratori, offriva più alcunché agli Immortali[11]:

ἀφ᾽ οὗ γὰρ ἤρξατ᾽ ἐξ ἀρχῆς βλέπειν / ὁ Πλοῦτος, οὐδεὶς οὐ λιβανωτόν, οὐ δάφνην, / οὐ ψαιστόν, οὐχ ἱερεῖον, οὐκ ἄλλ᾽ οὐδὲ ἓν / ἡμῖν ἔτι θύει τοῖς θεοῖς.

L'avete combinata grossa! Da che a Pluto gli è tornata la vista, nessuno più sacrifica, a noi dei: né incenso, né alloro, né vittime vive o finte. Niente di niente!

Al di là di questi pochi passaggi letterari, non è frequente che il motivo economico della gratitudine verso una divinità sia esplicitato nelle iscrizioni votive poste dagli stessi lavoratori, un dato che del resto non sorprende, in considerazione del ritegno che la documenta-

[10] Plauto, *Anfitrione* 1-12.

[11] Aristofane, *Pluto*, 1113-1115. Sul passo vedi le brevi parole di commento di Mossé 1966, 54-55 e la più raffinata analisi di Versnel 2011, 354-357, peraltro non specialmente dedicata agli aspetti che più interessano questo nostro contributo.

zione epigrafica, e in particolare la documentazione epigrafica latina, ha nel parlare di questioni di denaro.

Spicca tuttavia in questa categoria la documentazione dei santuari della dea *Nehallenia* a Domburg e nella vicina Colijnsplaat, nella *Germania inferior*, a poca distanza dal mare, nella regione della Zelanda, che era il ponte di comunicazione tra l'area renana e la provincia di Britannia. *Nehallenia* è stata recentemente interpretata come una dea celtica (anche se il dibattito su questa figura è ancora aperto)[12], il cui nome va forse interpretato come «colei che è nell'acqua salata», dunque, se questa interpretazione fosse valida, una divinità in rapporto funzionale con marinai e commercianti marini.

La documentazione epigrafica dei santuari zelandesi di *Nehallenia* presenta circa 160 dediche votive, alcune delle quali poste da commercianti, talvolta insolitamente loquaci a proposito dei motivi che indussero il fedele a porre la dedica votiva. Vorrei qui richiamare in particolare il testo votivo posto da un tal *M. Secundinius Silvanus*, noto da due epigrafi praticamente identiche, l'una da Domburg, conosciuta già dal Seicento[13], l'altra da Colijnsplaat scoperta solamente negli anni Settanta del secolo scorso[14]. L'esemplare di Colijnsplaat riporta il testo seguente:

> *Deae Nehalenniae / ob merces recte conser/vatas. M(arcus) Secund(inius) Silvanus, / negotiator cretarius / Britannicianus, / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

La dedica appare su di un altare, oggi al Rijksmuseum van Oudheden di Leida, datato tra la seconda metà del II sec. e la prima metà del III sec. d.C. Il monumento era corredato anche da un apparato iconografico, purtroppo assai danneggiato, in cui riconosciamo comunque la figura della stessa *Nehalennia*, secondo la consueta iconografia: la

[12] Sulla figura di *Nehallenia* e i suoi santuari vedi Mócsy 1984; Stuart, Bogaers 2001; Raepsaet-Charlier 2003; De Bernardo Stempel 2004; specifico sull'identità sociale dei mercanti che frequentavano i santuari della dea Hasegawa 2019.

[13] CIL XIII, 8793 = ILS 4751 = Stuart 2013, n. 7 = EDCS-09401495, oggi al Zeeuws Museum di Middelburg; sul documento vedi anche la dettagliata scheda del progetto *Keltische Götternamen in den Inschriften der römischen Provinz Germania Inferior*, CF-GeI-289, all'indirizzo hdl.handle.net/11471/504.50.289, con immagine del monumento. Qualche parola di commento su questo testo anche in Di Stefano Manzella 1999, 98-100, interessante in particolare per il confronto che lo studioso propone tra il testo di Domburg, in cui la le preoccupazioni del devoto sembrano riguardare solo la sorte delle sue mercanzie, e un'epigrafe da Marbach am Neckar, nella *Germania superior* (AE 1969-1970, 436 = EDCS-10700403), in cui il *negotiator L. Licinius Divixtus* pone una dedica alle divinità celtiche dei *Casses* per aver avuta salva la vita, nonostante tutte le sue merci fossero andate perdute in un naufragio.

[14] AE 1973, 370 = Stuart, Bogaers 2001, n. A3 = Tomlin 2018, n. 11.35 = HD011213; sul documento vedi anche la dettagliata scheda del progetto *Keltische Götternamen in den Inschriften der römischen Provinz Germania Inferior*, CF-GeI-288, all'indirizzo hdl.handle.net/11471/504.50.288, con immagine del monumento.

dea appare assisa in trono, con un cesto di mele nella destra, forse un mazzo di fiori nella sinistra, un cane accucciato alla destra[15].

Il dedicante è un commerciante di ceramiche, probabilmente originario della *Germania inferior*, che commerciava con la Britannia (*negotiator cretarius Britannicianus*) che scioglie la dedica votiva alla dea «per aver ben conservato le merci» (*ob merces recte conservatas*); nella documentazione relativa a *Nehallenia* appaiono inoltre espressioni consimili, come *ob merces bene conservatas, pro mercibus conservandis, pro navibus*, che comunque rimandano alla gratitudine nei confronti di una dea propizia alle attività mercantili[16].

Abbiamo almeno un caso documentario in cui questo rapporto utilitaristico tra il lavoratore e la divinità si risolve in un fallimento, anche se il "mestiere" in questione, l'esercizio dell'arte gladiatoria, era del tutto atipico, oltre che assai rischioso[17]. Conosciamo tale caso grazie ad un'iscrizione da Verona, oggi perduta:

> *D(is) M(anibus). / Glauco, n(atione) Muti/nensis(!), pugnar(um) / VII, (obitus) VIII; vixit / ann(os) XXIII, d(ies) V; / Aurelia marito / b(ene) m(erenti) et amatores / huius. Planetam / suum / procurare / vos moneo; in / Nemese ne fidem / habeatis: / sic sum deceptus! / Ave! Vale!*[18]

Per la formula onomastica, il riferimento a Nemesi e lo sviluppo del formulario questa epigrafe è stata datata tra la fine del II e il III sec. d.C.[19]

---

[15] Per un esempio meglio conservato di questo schema iconografico vedi l'edicola dedicata da *Sex. Severinius Severus* a Nehalennia a supporto dell'iscrizione Stuart, Bogaers 2001, n. A2 = AE 2001, 1445 = HD047324 (con immagine) = EDCS-23400559 (con immagine); la scheda del progetto *Keltische Götternamen in den Inschriften der römischen Provinz Germania Inferior*, CF-GeI-287, all'indirizzo hdl.handle.net/11471/504.50.287, con bella immagine del monumento.

[16] *Ob merces bene conservatas*: Stuart, Bogaers 2001, n. A9 = AE 1983, 720 = EDCS-09401505 = HD000340 = HD000343; Stuart, Bogaers 2001, n. B10 = AE 1983, 721 = EDCS-23400599; Stuart, Bogaers 2001, n. B37 = AE 1975, 646 = AE 2001, 1488 = EDCS-09400564 = HD010789. *Pro mercibus conservandis*: Stuart, Bogaers 2001, n. B3 = AE 1975, 647 = EDCS-09400565 = HD010792. *Pro navibus*: Stuart, Bogaers 2001, n°B2 = AE 1975, 655 = AE 2001, 1469 = EDCS-09400573 = HD010813.

[17] In generale sul tema delle speranze religiose deluse vedi comunque le interessanti considerazioni di Versnel 1981, 37-42, con esplicito riferimento al testo epigrafico di Verona che anche qui riprendiamo a p. 41.

[18] CIL V, 3466 = ILS 5121 = Gregori 1989, 65-66, n. 47; Hornum 1993, 241, n. 155 = EDCS-04202522 = EDR170567. Qualche parola di commento all'epigrafe in Gomez-Pantoja 2007, 71 e in Diosono 2019, 95; sui riferimenti all'influsso malevolo degli astri nella documentazione epigrafica latina vedi anche Antolini 2009, anche con riferimento al nostro testo a p. 867.

[19] Gregori 1989, 66, in ragione del gentilizio della dedicante e della cronologia del culto di Nemesi; cf. Hornum 1993, 241: non anteriore al regno di Marco Aurelio, in considerazione del gentilizio della dedicante.

Anche se il mestiere non è menzionato, il riferimento a *pugna* e ad *amatores* e i rilievi che accompagnavano che si trovavano al di sopra dello specchio epigrafico, rappresentanti un elmo, un tridente e un gladio chiariscono che siamo di fronte all'epitafio di un gladiatore *retiarius*. Il personaggio, di nome *Glaucus*, originario di *Mutina*, lamenta come, dopo sette combattimenti vittorioso, gli astri e la dea Nemesi lo avessero abbandonato, ammonendo dunque il lettore a non fidare in una divinità che dovrebbe essere custode del fato, e pertanto spesso venerata dai gladiatori, la cui vita era costantemente appesa al filo della fortuna, ma che nel suo caso si è comportata ingiustamente[20]. Siamo dunque davanti ad un documento, forse più unico che raro[21], di una relazione di *do ut des* tra un lavoratore e la divinità che si conclude negativamente, un dato che peraltro ci conferma quanto questo rapporto utilitaristico fosse avvertito come normale.

Un altro frangente in cui vediamo il sacro intervenire nella sfera delle attività lavorative, è il momento dello scambio commerciale, in cui il dio assume ruolo di garante: in effetti il momento della compravendita è avvertito come potenzialmente pericoloso, per le frodi e gli inganni che vi si potevano verificare: gli dèi sono dunque chiamati a garanti della buona fede dei contraenti[22].

L'uso dei mercanti di invocare Mercurio (e altri dèi) in occasione delle loro vendite è confermato in un passo dei *Fasti* di Ovidio, a proposito di un rito celebrato il 15 maggio presso la fonte sacra allo stesso Mercurio a Porta Capena. Si tratta peraltro una descrizione parodistica, che risente dei pregiudizi nei confronti della mercatura: il commerciante messo in scena da Ovidio cerca non solo l'assoluzione per le menzogne di cui si è macchiato in passato, ma soprattutto vuole la complicità del dio per gli inganni che è intenzionato a commettere in futuro, una richiesta che apparentemente ha successo.

> *est aqua Mercurii portae vicina Capenae; / si iuvat expertis credere, numen habet. / huc venit incinctus tunica mercator et urna / purus suffita, quam fe-*

[20] Il lavoro di riferimento sulla figura di Nemesi nel mondo romano è HORNUM 1993. Per la connessione tra Nemesi e i giochi dell'anfiteatro vedi BOULEY 1990; HORNUM 1993, partic. 52-55; 70-73; 80-81; 84-86; GOMEZ-PANTOJA 2007, partic. 63-65; TATAKI 2009; DIOSONO 2019.

[21] Ma al caso concreto del gladiatore Glauco può essere affiancato quello fittizio, ma nondimeno interessante, di Babrio, *Favole*, 119: un artigiano sacrificava ogni giorno ad una statua lignea di Hermes, ciò nonostante i suoi affari continuavano ad andare male; quando, stanco di un dio sordo alle sue preghiere, l'artigiano distrugge la statuetta, dalla testa del dio esce una quantità d'oro. Ha attirato la mia attenzione su questo testo VERSNEL 1981, 39.

[22] Cf. GIARDINA 1989, 294-295 e più in generale RAUH 1993, 151-188, con particolare riferimento alla documentazione di Delo ellenistica e romana; qualche notazione anche in DIOSONO 2007, 43.

rat, haurit aquam. / uda fit hinc laurus, lauro sparguntur ab uda / omnia quae dominos sunt habitura novos. / spargit et ipse suos lauro rorante capillos, / et peragit solita fallere voce preces: 'ablue praeteriti periuria temporis', inquit / 'ablue praeteritae perfida verba die. / sive ego te feci testem, falsove citavi / non audituri numina vana Iovis, / sive deum prudens alium divamve fefelli, / abstulerint celeres improba dicta Noti: / et pateant veniente die periuria nobis, / nec curent superi siqua locutus ero. / da modo lucra mihi, da facto gaudia lucro, / et fac ut emptori verba dedisse iuvet.' / talia Mercurius poscenti ridet ab alto, / se memor Ortygias subripuisse boves[23].

Nei pressi di Porta Capena c'è una fonte dedicata a Mercurio: se si deve credere a chi l'ha sperimentata, essa ha delle virtù divine. Vi si reca il mercante, vestito con la tunica corta e ritualmente purificato, attinge l'acqua con un recipiente affumicato e la porta via. Bagna con essa un ramo di alloro e con l'alloro bagnato asperge le merci destinate a passare nelle mani dei nuovi proprietari. Con lo stesso ramo d'alloro gocciolante si asperge anche i capelli e con la stessa voce con cui è abituato a ingannare i clienti pronuncia questa preghiera: «Assolvimi per le parole menzognere che ho pronunciato anche ieri! Sia che abbia citato te a testimone, o abbia fallacemente invocato la divinità del grande Giove, nella speranza di non esser sentito, o abbia ingannato di proposito qualche altro dio o dea: possa il vento di Noto disperdere velocemente le mie sfrontate parole! E possa domani io dire altre menzogne, e che gli dèi non si curino se avrò nominato qualcuno di loro. Assicurami solo il guadagno e la possibilità di godere di ciò che guadagno, e fa in modo che possa trarre profitto ingannando il cliente». Mercurio, nell'alto del cielo, ride ascoltando questa preghiera, e si ricorda di quando lui stesso rubò le vacche di Ortigia.

III. La pluralità delle figure divine della gente di mestiere

Un tratto caratterizzante il rapporto dei lavoratori con la sfera del sacro è dato la pluralità di figure divine cui la gente di mestiere si rivolgeva, sfruttando la grande flessibilità di un sistema politeistico.

Anche nel discorso mitico la situazione è più complessa di quella delineata da Finley, nel passaggio citato all'inizio di questo contributo: in effetti, oltre a Efesto, il mito conosce diverse figure divine o semidivine assoggettate al lavoro. Oltre al noto caso di Eracle, possiamo per esempio ricordare quello quello di Apollo e Poseidone, cui Zeus ordina di restare al servizio del re di Troia Laomedonte per un anno, in cambio di un *misthos*, per costruire le mura della città[24]. Per la ve-

[23] Ovidio, *Fasti*, V, 673-692. Commenti al passo, prevalentemente incentrati sugli aspetti letterari, in Bömer 1958, 331-333; Littlewood 1975, 669-674; La Bua 2012, 174-176. Per la localizzazione della fonte di Mercurio, vedi Palombi 1993, 69, con la bibliografia ivi citata.

[24] Omero, *Iliade*, VII, 452-453; XXI, 441-480.

rità in questo episodio siamo di fronte all'imposizione di un'attività lavorativa motivata come forme di punizione e di punizione temporanea, una motivazione che già nella Grecia classica sembra avvertita come retaggio non molto comprensibile di un'età antichissima: discutibile dunque il suo valore come modello nella realtà storica[25].

Dunque, per comprendere la varietà degli interlocutori divini della gente di mestiere dobbiamo rivolgerci in modo particolare alle fonti documentarie e più specificamente alle iscrizioni votive che ci fanno conoscere certamente figure che sono chiaramente funzionali all'attività lavorativa, ma anche a divinità che, almeno per noi, non sembrano avere un nesso preciso con un'occupazione[26].

Come esempio, tra i tanti che si potrebbero avanzare, di questo richiamo a un'entità divina insolita ma che pare essere in rapporto funzionale con il mestiere esercitato dai suoi devoti, vorrei richiamare un'epigrafe che era conservata nella chiesa di Marignac, nei pressi dell'antica *Lugdunum Convenarum*, in Aquitania, dove si trovavano le cave di marmo bianco pirenaico oggi detto di Saint-Béat. Il testo è il seguente:

> *Silvano deo et / Montibus numidis* vel *nimidis. / Q(uintus) Iul(ius) Iulianus et Publici/us Crescentinus, qui pri/mi hinc columnas vice/narias celaverunt et / {et} exportaverunt, / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*[27].

Il documento, verosimilmente databile tra la fine del II sec. d.C. e gli inizi del secolo seguente[28], è una dedica votiva, posta da due cavatori, a ringraziamento dell'impresa di essere riusciti a estrarre dalla montagna e trasportare colonne dell'altezza di 20 piedi[29], impresa mai riuscita prima di allora nelle cave di Saint-Béat e dunque per questo

---

[25] Cf. per questa interpretazione e in generale per un commento al mito vedi JOURDAIN-ANNEQUIN 1999, 25-27.

[26] Qualche considerazione preliminare su questa categoria di evidenze in BURFORD 1972, 164-166; 172-173, che perviene peraltro alla conclusione che la documentazione non pare mostrare alcuna specializzazione della gente di mestiere nei suoi culti: una valutazione che tuttavia mi pare nascere solo da un approccio impressionistico, prevalentemente fondato sui testi greci, ad un corpus documentario che è in realtà imponente e che a mio avviso meriterebbe un'indagine più sistematica.

[27] CIL XIII, 38, cf. CIL XIII, 4, p. 2 (ove anche bibliografia anteriore; nel controverso passaggio che sarà brevemente discusso *infra*, nel testo principale, l'editore propone la lettura *Montibus Numidis*, con V ed M in legatura) = ILS 3579 (lettura *montibus Numidis)* = AE 1890, 96 (lettura *Montibus Numidic(is))* = FABRE, SABLAYROLLES 1995, 145-146, ripreso da AE 2000, 923 (lettura *Montibus Ni...dis)* = EDCS-10400192 (ove anche immagine dell'iscrizione; lettura *Montibus Numidis*) = HD061616 (lettura *Montibus ni[---]dis*).

[28] Cf. FABRE, SABLAYROLLES 1995, 149-150.

[29] Cf. la discussione del problema in FABRE, SABLAYROLLES 1995, 148-149. Erroneo dunque il riferimento all'estrazione di 20 colonne che troviamo in DORCEY 1990, p. 59; improbabile per ragioni tecniche l'iptesi di colonne di 20 piedi diametro adombrata da MARCO SIMÓN 2017, p. 194.

degna di nota nel pur succinto testo epigrafico. Tra le divinità evocate dal testo, accanto a Silvano, dio altrimenti noto per il suo rapporto con il lavoro nelle cave e nelle miniere[30], troviamo in questo documento il più peculiare riferimento alla divinizzazione delle montagne, la cui precisa natura è tuttavia stata oggetto di vivace discussione, anche a causa del fatto che in questo punto dello specchio epigrafico l'incisione è assai poco profonda e di non univoca interpretazione.

La prima possibile lettura, *numidis*, ha indotto alcuni studiosi a supporre un rapporto con la Numidia: più in particolare, con suggestiva ipotesi, si è ritenuto che i due dedicanti, *Iulianus* e *Crescentinus*, fossero di origine numida e avessero acquisito la loro straordinaria perizia nelle celebri cave di marmo giallo di *Simitthus*; per questo nella dedica votiva vollero evocare la divinizzazione dei massicci marmiferi della loro patria, i *Montes numidae* nei quali i due avevano acquisito la loro *ars*[31]. L'esistenza a *Simitthus* di un'*officina* marmoraria intitolata al *Genius montis* attesta esplicitamente il carattere divino prestato alle cave della Numidia e può in certa misura avvalorare questa interpretazione[32].

L'ipotesi è certamente affascinante, ma non è l'unica che si può avanzare: Jean-Marc Fabre e Robert Sablayrolles, ricordando le analogie tipologiche tra il marmo di Chemtou e quello di Saint-Béat e la grande popolarità del marmo numidico in età imperiale, hanno supposto che anche queste pietre pirenaiche avessero il nome di *marmor numidicum*; dunque i *Montes Numidae* evocati da testo altro non sarebbero che le montagne di Saint-Béat[33]. L'aggettivo *numidis* in effetti è stato interpretato anche come riferentesi al sostantivo *numen* e alla ra-

[30] Così già Cumont 1907, 570-571, sulla base della documentazione epigrafica proveniente dalle cave di Enesh, l'antica *Arulis*, nei pressi di Zeugma. Cf. inoltre Angeli Bertinelli 1978, 13-14; Dorcey 1992, 25; 30; 59-60; 62; 63; Alfayé, Marco 2014, 69-70; Casaburo, Fabiani 2015, 74-75.

[31] Mi pare che la prima formulazione di questa interpretazione sia stata avanzata, indipendentemente, da A. Héron de Villefosse in Delattre, Héron de Villefosse 1882, 296-297 (che leggeva *nimidis*, ma riteneva il termine semplice variante fonetica di *numidis*) e da A. Allmer in «Revue Épigraphique du Midi de la France» 3, 1890, 6-7, n. 808, peraltro a livello di semplice ipotesi; cf. Lassère 1977, 629 e nota 139; Wirschowski 1995, 126, nota 40; Rico 1997, 268, in forma dubitativa, con immagine del monumento a p. 385, fig. 9; Wierschowski 2001, 257-258, n. 344; Coltelloni-Trannoy 2009, 93. Sostanzialmente su questa linea Bedon 1984, p. 183, secondo il quale tuttavia *Iulianus* e *Crescentinus* sarebbero due imprenditori del marmo, che avrebbero appreso da cavatori africani una nuova tecnica di estrazione. A favore dell'interpretazione "africana" sembra essere anche Burford 1972, 175.

[32] L'*officina Genii montis* è attestata nel 183 d.C. da CIL VIII, 14588 = ILS 8723a = EDCS-25600929. Per la possibile connessione tra il testo di *Simitthus* e quello di Marignac vedi già A. Héron de Villefosse in Delattre, Héron de Villefosse 1882, 296.

[33] Fabre, Sablayrolles 1995, 147-148; cf. Acolat 2008, 104; Marco Simón 2017, 194 e nota 80.

dice celtica *nemet-*, dunque con allusione a «Monti sacri»[34]. Il richiamo alla sacralità delle montagne è quello che più immediatamente emerge dalla seconda lettura che è stata proposta, *nimidis*.

Al di là della precisa interpretazione della natura dei *Montes* evocati dal documento, il testo di Marignac ci consente di comprendere come l'orizzonte religioso della gente di mestiere, accanto alle divinità maggiori del *pantheon*, potesse includere una grandissima varietà di figure divine, alcune delle quali del tutto peculiari.

A proposito delle divinità che anche in base alla nostra documentazione ci appaiono in una relazione chiaramente funzionale con le attività lavorative, ruolo rilevante hanno soprattutto Hermes/Mercurio, per i commercianti[35], ed Atena/Minerva, per gli artigiani[36]. Tutto sommato un rilievo più limitato aveva invece l'Efesto/Vulcano, evocato da Finley, che nella nostra evidenza documentale è legato soprattutto alla protezione dell'attività lavorativa e del luogo di lavoro dal fuoco, piuttosto che evocato come fabbro divino[37]: a dimostrazione di questo dato si può richiamare la pratica di pronunciare tre volte il nome del dio nel momento in cui si estraevano le ceramiche dal forno[38]. Un rapporto più particolare e assai stretto legava la professione medica con il dio Asclepio/Esculapio, come bene ha messo in evidenza, da ultimo, Daniela Rigato[39].

Tra i diversi documenti segnalati dalla studiosa in questa sede richiamo solamente un'iscrizione da Efeso a carattere onorario in cui i medici, apparentemente riuniti in una qualche forma associativa, pon-

[34] Jullian 1920, 140 e nota 1, in via ipotetica; Lizop 1931, 247-248. L'ipotesi è ricordata, accanto all'interpretazione "africana", da Labrousse 1948, 485, nota 3 e da Alfayé, Marco 2014, 67-69.

[35] Ancora essenziale per il rapporto tra Hermes/Mercurio e le attività commerciali Combet-Farnoux 1980. Tra la bibliografia successiva cf. specificamente Diosono 2007, 43-44; Zanovello 2008 sui dati che mergono dalla documentazione dell'Africa settentrionale; MacRae 2019 su Hermes/Mercurio nei contesti produttivi e commerciali di Pompei.

[36] Per Atena come divinità specifica degli artigiani nel mondo greco, con speciale riferimento ad Atene, si vedano le rapide considerazioni di P. Demargne nell'articolo *Athena*, *«Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)»*, II, 1, Zürich-München, 1984, 1019 e soprattutto, sulla figura di *Athena Ergane*, l'Atena degli artigiani, Consoli 2004 e Valdés Guía 2005 B. Per Minerva e il settore produttivo in età romana qualche considerazione generale in Girard 1981, 221-223 e in Graf 2001, 137-138, con la bibliografia anteriore ivi citata. Interessante in particolare il caso di studio della Minerva patrona del *collegium fabrum tignariorum* di Roma sul quale vedi ora le osservazioni di M.G. Granino Cecere in Di Giacomo, Granino Cecere 2021, 158-161. Minerva tuttavia non appare in relazione esclusiva con il mondo dell'artigianato: vedi per esempio le considerazioni sulla connessione della dea con i *collegia* di musicisti in Vincent 2021, 241-258.

[37] Burford 1972, p. 166; Van Haeperen 2020, 62-63.

[38] Delcourt 1957, 212; Burford 1972, 167-168.

[39] Rigato 2013, 48-52.

gono una iscrizione qualificandosi come "coloro che sacrificano al progenitore Asclepio e agli Augusti»:

> [οἱ] θύοντες τῷ προπά/τορι Ἀσκληπιῷ καὶ τοῖς/Σεβαστοῖς ἰατροὶ ἐτείμησαν/T(ίτον) Στατίλιον Κρίτωνα τὸν/ἀρχίατρον καὶ ἐπίτροπον Αὐτο/κράτορος Νέρουα Τραιανοῦ Καίσα/ρος Σεβαστοῦ Γερμα-νικοῦ Δακικοῦ/καὶ ἱερέα Ἀνακτόρων καὶ Ἀλεξάν/δρου βασιλέως καὶ Γαΐου καὶ Λουκίου τῶν ἐκγόνων τοῦ Σεβαστοῦ·/ἐπὶ ἱερέως Τιβ(ερίου) Κλαυδίου Δημο-στρά/του Καιλιανοῦ, ἄρχοντος τῶν/[ἰ]ατρῶν Λ(ουκίου) Ἀτιλίου Οὐάρου/[κατ] ασκευάσαντος τὴν τειμὴν ὡς ὑπέ-σχετο τοῖς ἰατροῖς/[ἐκ] τῶν ἰδίων Γ(αΐου) Ἀρρίου Ἑρμέρωτος/[καὶ] τῶν υἱῶν αὐτοῦ Ἀρρίων Κελσιανοῦ/καὶ Κέλσου[40].
>
> I medici che sacrificano al progenitore Asclepio e agli Augusti hanno onorato T. Statilio Critone, archiatra, procuratore dell'imperatore Nerva Traiano Cesare Germanico Dacico e sacerdote degli *Anaktores*, del re Alessandro e di Gaio e Lucio, nipoti di Augusto. Sotto il sacerdozio di Ti. Claudio Demostrato, figlio di Celiano, essendo presidente [dell'associazione] dei medici L. Atilio Varo, avendo preso carico dell'onore, come promesso ai medici, a proprie spese, C. Arrio Ermerote e i suoi figli Arrio Celsiano e [Arrio] Celso.

L'iscrizione è incisa su una base frammentata, rinvenuta nell'abside della cosiddetta chiesa del Concilio (dove probabilmente sorgeva l'*Asklepieion* di Efeso) ed è databile sulla base della titolatura imperiale fra il 102 e il 114 d.C. Il gruppo dei dedicanti non si qualifica formalmente come un'associazione, ma è assai probabile che lo costituisse, esprimendo un *archon*. In questo documento è ben visibile soprattutto quello che potremmo definire l'aspetto "secolare": i medici qui ricordati associano al culto del loro progenitore e divinità patrona Asclepio quello degli Augusti, in una manifestazione di lealtà nei confronti della casata imperiale che è del tutto caratteristica dei *collegia* di mestiere in particolare nel II sec. d.C.[41]. L'onorato, T. Statilio Critone, che con ogni probabilità venne onorato con una statua collocata nell'Asclepieo di Efeso e di cui il monumento iscritto costituisce la base, era personaggio di assoluto rilievo: archiatra personale di Traiano, rivestiva una procuratela imperiale e il sacerdozio degli *Anaktores* (con possibile allusione ai Cabiri[42]) di Alessandro e di Gaio e Lucio Cesari.

Il rapporto tra la gente di mestiere e la sfera del sacro non era tuttavia limitato alle divinità in rapporto funzionale con le attività lavorative: frequenti i casi in cui i lavoratori, nella scelta dell'interlocu-

[40] I. Ephesos 719 = Samama 2003, n. 205 = Ascough 2012, n. 165.

[41] Cf. Cracco Ruggini 1971, 81-95; Cracco Ruggini 1973, 280-283; Tran 2006, 295-305; Rohde 2011, 88-91 per il caso di studio dei fabri tignuarii di Ostia.

[42] L'accostamento ai Cabiri si deve a Keil 1926, 263-264 ed è ripreso da Samama 2005, 328, nota 54.

tore divino cui rivolgersi, non scelsero un dio che aveva un particolare rapporto con il mestiere che esercitavano, ma semplicemente si conformavano alle pratiche di culto locali e si rivolgevano dunque ad una entità divina che godeva di particolare venerazione nel luogo in cui si trovavano ad operare[43]. Così il pompeiano *Verecundus* raffigurò la dea poliade Venere, al di sopra di una scena di lavorazione e vendita di tessuti, nella parete esterna della sua bottega, guadagnandosi in tal modo la benevolenza non solo della dea poliade di Pompei, ma anche dei suoi concittadini e delle autorità locali[44]. Nella medesima linea vanno interpretate, per esempio, le dediche poste al passo del Gran S. Bernardo al dio del luogo, *Iuppiter Poeninus*, anche da parte di alcuni lavoratori[45].

Alle medesime conclusioni è giunta sostanzialmente qualche anno fa Giulia Baratta, a proposito dei culti professati dai soldati che hanno anche una qualche attività lavorativa non militare[46]: la devozione è rivolta alle divinità più venerate nell'accampamento e, in generale, nell'ambito dell'esercito, piuttosto che essere connesse con il mestiere particolare di questi soldati.

Dobbiamo infine ricordare gli esempi in cui la religiosità del lavoratore sembra essere soprattutto strumento di affermazione identitaria. In effetti, in un buon numero di *tituli sacri* la menzione del mestiere pare legata essenzialmente al prestigio della professione stessa, (non di rado pertinente l'amministrazione pubblica), mentre non siamo certi che nella coscienza del devoto il rapporto tra sua professionalità e il culto che professa verso una particolare divinità fosse sentito come stretto: l'iscrizione sacra è soprattutto occasione per affermare la propria identità, di cui l'attività professionale è sentita come essenziale; nel caso di monumenti di pregio possiamo aggiungere che la dedica era anche e soprattutto uno strumento per dimostrare il proprio successo economico, raggiunto grazie al fortunato esercizio di un'attività lavorativa[47]. Da notare anche il fatto che la comparsa del mestiere in un documento votivo, in cui la richiesta

[43] Cf. per il mondo greco Burford 1972, p. 168.

[44] Il documento è riprodotto in Monteix 2010, p. 188, fig. 92. Breve cenno al documento iconografico in Morel 2011, p. 210; un più dettagliato commento in Monteix 2010, 187-189. Interessanti considerazioni sui temi religiosi nelle insegne delle botteghe di Ercolano e Pompei sempre in Monteix 2010, 49-56.

[45] Così, per fare solamente un esempio, l'epigrafe AE 1892, 135 = ILS 4851 = *Inscr. It.* XI, 1, 65 = Wiblé 2008, n. 11 = EDCS-06700025 (ove anche immagine del documento), posta al dio da parte di un mercante di schiavi: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Poenino / C(aius) Domitius / Carassounus / Hel(vetius) mango(!) / votum s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

[46] Baratta 2009.

[47] Su questo aspetto vedi Burford 1972, 173-174; Van Haeperen 2020, 146.

di definizione identitaria è meno forte che nelle iscrizioni sepolcrali, pare segnalare un orgoglio professionale particolarmente spiccato[48].

IV. Gli dèi e il lavoro: integrazione sociale e "lavoro caro agli dèi"

Un'altra tematica interessante e probabilmente degna dei più interessanti sviluppi futuri della ricerca è quella che rimanda alla religiosità come strumento di integrazione sociale dei lavoratori e delle loro organizzazioni. Lo sfoggio di *pietas* religiosa, un valore universalmente valorizzato in modo positivo nelle società antiche, diviene in effetti strumento di integrazione sociale per la gente di mestiere, di regola marginalizzata per la sua bassa estrazione. Questo strumento è usato certamente a titolo individuale, ma più intensamente dalle associazioni di mestiere, che come altri corpi intermedi della città antica erano vettori essenziali di integrazione sociale, nell'ambito di quei processi più generali che sono stati definiti di «sociabilità». Si noti che, in questa prospettiva, avremmo un ribaltamento piuttosto netto della prospettiva finleyana: la religione, da segno di subordinazione sociale, diviene veicolo di affermazione sociale, in particolare nel microcosmo della *polis*.

Una figura chiave per comprendere la religiosità come fattore di integrazione dei membri dei *collegia* di mestiere è quella del *Genius collegii*. In effetti tra le divinità venerate dai membri delle associazioni di mestiere il *Genius* dell'associazione stessa ha un ruolo di assoluta rilevanza, con un corpus di circa 80 testimonianze provenienti da Roma, dall'Italia e dalle province occidentali (che per la verità riguardano tutti i tipi di *collegia*, anche se con una prevalenza di quelli professionali) e con una distribuzione cronologica che tra la fine del I e il III sec. d.C.[49]. Il culto si svolgeva per lo più nelle sedi stesse dell'associazione, le *scholae*, ma anche in altri luoghi della città, nei quali il *collegium* voleva affermare la sua presenza. La rappresentazione iconografica del *Genius*, anche nella sua variante «collegiale» è quello consueto: un giovane seminudo o togato, *velato capite*, con attributi quali la patera e la cornucopia[50]. Questa figura divina rappresenta una

[48] Sulla preminenza della classe delle iscrizioni sepolcrali nella documentazione epigrafica sulle attività lavorative vedi CRISTOFORI 2016, 46-48.

[49] Sulla tematica vedi da ultimo ROSSO 2016; qualche cenno già in BURFORD 1972, 174-175; sulle testimonianze relative alla Gallia Narbonense e alle Alpi marittime vedi ora TRAN 2021, 273-274; per la documentazione della penisola iberica SANTOS YANGUAS 2021, 290-291.

[50] Cf. ROSSO 2016, 95.

forma di quella che è stata definita efficacemente[51] la sacralizzazione dei *collegia* e dei legami che tenevano uniti i suoi membri, dimostrando tra l'altro come anche le associazioni che noi oggi definiamo come professionali avessero una fortissima dimensione religiosa[52]: in definitiva, una figura divina che incarnava, in una sintesi visiva e rituale, l'insieme dei valori condivisi dai collegiati e la loro unità, anche davanti alla città.

Esemplificativo dei caratteri del culto prestato al *Genius collegii* una piccola base in bronzo rinvenuta a Kunzing, nella provincia di Rezia, e databile alla prima metà del III sec. d.C., a supporto di un'immagine del Genio; la base riportava una breve iscrizione

> *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) / Gen(io) collegi(i) / veteranor(um), / Ingenus / Celadi, ve(teranus), d(onum) d(edit)*[53].

Ci troviamo dunque davanti non ad un'associazione professionale, ma piuttosto ad un collegio di veterani; nondimeno il testo e il monumento di possono dare un'idea abbastanza precisa di questa tipologia di dediche e del culto che veniva prestato a queste figure divine.

Più modesto, ma effettivamente pertinente ad un'associazione professionale, il secondo esempio di dedica al Genio che vorrei qui richiamare: si tratta di un piccolo altare, destinato a supportare la statua del *Genius* stesso, rinvenuta a Sarmizegetusa, nella provincia di Dacia. Vi si legge l'iscrizione seguente:

---

[51] Tran 2001, 189.

[52] Cf. Tran 2001, 188-189 e Tran 2021, 268; Fontana 2021, p. VIII: nessuna associazione, anche quelle che non definiamo "professionali", era puramente profana, tutte erano in certo senso religiose; così già Flambard 1983, partic. 79 a proposito dei *collegia* di età repubblicana di Capua. Per la dimensione religiosa dell'attività delle associazioni vedi anche Diosono 2007, 43-45; 47-51; 76-77; Verboven 2017, 190-191, in particolare sulla partecipazione dei *collegia* alle festività pubbliche; Van Haeperen 2018; Tran 2020; ora soprattutto i contributi raccolti nella miscellanea di studi Fontana, Murgia 2021; per il loro taglio generale di rilevantissimo interesse in questa raccolta di studi in particolare il contributo introduttivo Fontana 2021; Cresci Marrone 2021 sul calendario festivo delle associazioni, Di Giacomo, Granino Cecere 2021 sui culti praticati dalle associazioni di artigiani della città di Roma; inoltre sulla situazione in Asia minore Dittman-Schöne 2002; per il mondo greco in età ellenistica qualche notazione in Gabrielsen 2007; per il ben documentato caso di Ostia Van Haeperen 2016; Van Haeperen 2017; Van Haeperen 2020, 103-163; Battisti 2021, sulla pratica del culto mitraico da parte dei *collegia* ostiensi; su *Portus* Van Haeperen 2021; sulle province della Gallia Narbonense e delle Alpi marittime Tran 2021; sulle province della penisola iberica Santos Yanguas 2021.

[53] AE 2001, 1569 = HD047109 = EDCS-24200329. Immagine del monumento in Rosso 2016, p. 97, fig. 4.

Genio dec(uriae) / XIII coll(egii) / fabr(um) / [M(arcus)] Ulp(ius) Sa/ [------][54].

In questo caso l'entità divina si riferisce ad una delle suddivisioni interne del *collegium* dei *fabri* di *Sarmizegetusa*, la tredicesima decuria. Se, come probabile, il documento proviene dall'*aedes fabrum*, la sede del collegio degli operai che si affacciava sul *Forum Vetus* della città, si data tra il 170 e il 200 d.C. La sede della potente associazione professionale si trovava nell'angolo sud-occidentale del primo foro della capitale della provincia della Dacia[55]: siamo dunque in un luogo ad alta frequentazione, in cui le memorie dei *fabri*, inclusa la dedica al Genio, dovevano essere visibili a tutti i cittadini[56].

L'indagine archeologica, in particolare ad Ostia e nelle città dell'area vesuviana, ci rivela una presenza importante di locali destinati al sacro non solo nei luoghi di rappresentanza delle associazioni professionali, come l'*aedes fabrum* di *Sarmizegetusa*, ma anche negli stessi luoghi di lavoro: si tratta di una prospettiva di studio a mio parere di grande interesse, anche alla luce dell'attuale dibattito sulla liceità e opportunità di spazi e simboli religiosi nei luoghi destinati alle attività lavorative.

Un esempio a Ostia si ha nel cosiddetto Caseggiato dei Molini, dotato di un piccolo luogo di culto che era accessibile solo a coloro che lavoravano in questo complesso, destinato alla panificazione[57]. Il locale presenta un complesso apparato decorativo, in cui si distinguono due fasi cronologiche: la prima tra la fine dell'età degli Antonini e l'età dei Severi; la seconda posteriore ai Severi e anteriore al 275 d.C. circa, quando l'edifico fu distrutto da un incendio. La cappella era in primo luogo dedicata al dio Silvano, come dimostra il ruolo di spicco che l'immagine del dio aveva nell'apparato iconografico del locale, in cui Silvano è rappresentato con un ramo nella mano sinistra e un coltello in forma di falcetto nella destra, ed è accompagnato da un cane[58]; ma vi trovava spazio anche il culto di altre divinità legate all'approvvigionamento (Annona, Fortuna, Iside) e il culto imperiale. Vi si trova tra l'altro anche un graffito[59], inciso da due personaggi, di

[54] CIL III, 7905 = ILS 7234 = IDR III, 2, 215 = Piso 2006, 242-243, n. 24, con fig. III/22 = HD046777 = EDCS-28400594. Immagine dell'iscrizione anche in Rosso 2016, p. 105, fig. 13.

[55] Per la pianta dell'*aedes fabrum* e il suo rapporto con il complesso del *Forum Vetus* di *Sarmizegetusa* vedi la mappa in Rosso 2016, 104, fig. 12.

[56] Per un commento alla dedica da *Sarmizegetusa* nel contesto dell'*aedes fabrum* vedi Rosso 2016, 103-105; cf. anche Van Haeperen 2018, 302-303.

[57] Cf. Van Haeperen 2020, 149-153. Cf. inoltre Van Haeperen 2019, 100-103.

[58] Immagine dell'affresco rappresentante Silvano in Van Haeperen 2020, 151, fig. 27 e all'indirizzo https://www.ostia-antica.org/regio1/3/3-2_21.jpg, dal sito *Ostia. Harbour city of Ancient Rome* (https://www.ostia-antica.org).

[59] Van Haeperen 2019, 101 = EDR172837.

nome Marius e Anna il 25 aprile di un anno non meglio precisato, in una data che corrisponde a quella delle feste *Robigalia* in onore di *Robigus*, il dio che doveva proteggere il grano dalle muffe[60].

Un tema non bene attestato nelle evidenze documentarie, ma che invece trova un certo riflesso nella produzione letteraria è quello del lavoro come attività cara agli dèi. Per questa prospettiva è essenziale un passo delle *Opere e i giorni* di Esiodo:

> τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες ὅς κεν ἀεργὸς ζώῃ, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὀργήν, οἵ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ ἔσθοντες· σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν, ὥς κέ τοι ὡραίου βιότου πλήθωσι καλιαί. ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοί τ' ἀφνειοί τε, καί τ' ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν [ἔσσεαι ἠδὲ βροτοῖς· μάλα γὰρ στυγέουσιν ἀεργούς][61].
>
> Dei e uomini si sdegnano per colui che vive ozioso, simile nell'indole ai fuchi senza pungiglione i quali – standosene inattivi – dissipano quello che le api hanno raccolto con grande fatica. A te sia invece concesso compiere ordinatamente le tue opere, affinché i granai si riempiano del frutto raccolto nella buona stagione. Dalle opere gli uomini traggono l'abbondanza delle greggi e il benessere e l'uomo che lavora è molto più caro agli dèi immortali [Tu lo sarai anche ai mortali; difatti essi hanno invero in odio gli inoperosi].

La tematica riemerge, anche se in modo non sistematico, ma piuttosto episodico, anche nella letteratura dei secoli successivi, ed anche in contesti ideologici e religiosi peculiari, come per esempio nel testo fondante della considerazione sociale del lavoro nella cristianità delle origini, la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo:

> Παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν. αὐτοὶ γὰρ οἴδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν οὐδὲ δωρεὰν ἄρτον ἐφάγομεν παρά τινος, ἀλλ' ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν· οὐχ ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀλλ' ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς. καὶ γὰρ ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς, τοῦτο παρηγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω. ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως, μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους· τοῖς δὲ τοιούτοις παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν[62].

[60] *Status quaestionis* sulle feste *Robigalia* ora in VISTOLI 2009.
[61] Esiodo, *Le opere e i giorni* 303-316.
[62] *2 Tessalonicesi* 3, 6-12.

> Vi prescriviamo, fratelli, nel nome del nostro Signore Gesù Cristo, di starvene lontano da ogni fratello che vive in modo sregolato e non secondo la tradizione da noi ricevuta. Da voi stessi infatti sapete come dovete imitarci: non fummo oziosi in mezzo a voi, né mangiammo gratuitamente da alcuno, ma lavorammo con dura fatica notte e giorno per non gravare su alcuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma l'abbiamo fatto per offrirci a voi come modello da imitare. E in effetti al tempo della nostra presenza tra di voi questo vi prescrivevamo: chi non vuole lavorare non deve neppure mangiare. Sentiamo dire che alcuni di voi si comportano in modo sregolato, senza far nulla, eppure in continua agitazione. A costoro prescriviamo, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, di mangiare il proprio pane lavorando in tutta tranquillità.

La tematica del lavoro caro alla divinità permane fino al periodo tardoantico, per esempio nel classico confronto tra agricoltura e commercio che troviamo nei *Progimnasmi* di Libanio, una raccolta di esercizi di scrittura retorica ad uso degli studenti. Nella riflessione di Libanio si ripetono, un poco stancamente, motivi tradizionali, che in alcuni casi risalgono fino a Esiodo: tra di essi il motivo della devozione religiosa del contadino, cui Libanio oppone l'empietà del mercante. Si tratta di notazioni, come osservato, non molto originali, come del resto era ovvio attendersi anche in considerazione della natura dell'opera, ma che comunque è opportuno riprendere brevemente:

> Ἔτι τοίνυν δικαιοσύνη μὲν κάλλιστον, ἀδικία δὲ κάκιστον. ποιεῖ δὲ γεωργία μὲν δικαίους, ναυτιλία δὲ ἀδίκους. ὁ μὲν γὰρ γεωργὸς σπείρας καὶ εὐξάμενος τοῖς θεοῖς ἀναμένει τοὺς καρποὺς καὶ δέχεται τὰς ἀμοιβὰς παρὰ τῆς γῆς λυπήσας οὐδένα οὐδέν. τοῖς δέ γε ἐμπόροις ἐν ταῖς ἐπιορκίαις τὰ ὄντα αὔξεται καὶ ἡ τέχνη πρὸς τὸ πλουτεῖν τὸ καταφρονεῖν τῶν θεῶν, καὶ ἐπὶ πᾶσαν πόλιν πλέουσι τοῦτο τὸ κακὸν ἐργαζόμενοι, ψευδόμενοι, παράγοντες, παρα-κρουόμενοι[63].
>
> La giustizia è la migliore delle cose, l'ingiustizia la peggiore; l'agricoltura rende le persone giuste, la navigazione le corrompe. Dopo che il contadino ha seminato e ha rivolto le preghiere agli dèi, attende che gli alberi portino frutto e la terra dia un ricco raccolto, senza far torto ad alcuno. Ma i commercianti vorranno aumentare le loro proprietà con l'inganno e potranno diventare ricchi solo manifestando disprezzo per gli dèi, Salperanno per tutte le città con cattive intenzioni, mentendo, frodando, ingannando.

A titolo di rapida conclusione, vorrei infine indicare quelle che mi sembrano le prospettive di ricerca su una tematica che in questa sede

[63] LIBANIO, *Progimnasmi* 10, 4.

ho potuto toccare solo nella sua superficie. Un primo dato che mi sembra inevitabile è quello di una ricerca futura che resterà prevalentemente orientata sull'aspetto sociale dei culti, in considerazione della natura delle nostre fonti, che lasciano come di consueto in ombra le convinzioni religiose più intime. In questo ambito, credo che prospettive interessanti siano offerte in particolare dall'indagine sugli spazi del sacro nelle sedi delle attività lavorative e delle associazioni di mestiere, combinando indagine archeologica, iconografica ed epigrafica, anche in accordo con lo *spatial turn* che ha interessato in anni recenti anche la storia del mondo antico[64]. In secondo luogo credo che meriterà un ulteriore approfondimento il ruolo rilevantissimo del culto imperiale nella religiosità delle associazioni professionali, soprattutto come manifestazione di lealismo nei confronti del potere politico[65]. In fine una linea di ricerca feconda potrebbe essere quella sull'epigrafia votiva dei singoli professionisti, nel tentativo di comprenderne le motivazioni e le complesse relazioni con un mondo divino assai vario e complesso.

Bibliografia

ACOLAT 2008 = D. ACOLAT, *Prophylaxie et synchrétisme, quelques témoignages de cultes d'altitude en Gaule romaine*, in *Romanisation et épigraphie: études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, a cura di R. HAUSSLER, D. ACOLAT, Montagnac, 2008, 111-126.

ALFAYÉ, MARCO 2014 = S. ALFAYÉ, F. MARCO, *Santuarios en canteras y romanización religiosa en Hispania y Gallia*, in *Santuarios subrbanos y del territorio de las ciudades romanas»*, a cura di J. MANGAS MANJARRÉS, M.A. NOVILLO LÓPEZ, Madrid, 2014, 53-86.

ANGELI BERTINELLI 1978 = M.G. ANGELI BERTINELLI, *Culti e divinità della romana Luni nella testimonianza epigrafica*, «Centro Studi Lunensi. Quaderni» 3, 1978, pp. 3-32.

ANTOLINI 2009 = S. ANTOLINI, Astrosus, astro natus: *riflessi epigrafici del tema dell'inesorabilità del giorno fatale*, in *Οὐ πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini offerti da colleghi, dottori e dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia»*, a cura di C. BRAIDOTTI, E. DETTORI, E. LANZILLOTTA, Roma, 2009, 861-870.

ASCOUGH 2012 = R.S. ASCOUGH, P.A. HARLAND, J.S. KLOPPENBORG, *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*, Waco, 2012.

BARATTA 2009 = G. BARATTA, *I "mestieri" dei soldati e il culto alle divinità*, in *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain. Actes du quatrième congrès de Lyon, 26-28 octobre 2006»*, a cura di C. WOLFF, Paris, 2009, 173-184.

[64] Sul concetto di *spatial turn* negli studi di Storia Antica vedi, per esempio, MÜLLER 2019, 27-33, con la bibliografia ivi citata.

[65] Ma su ciò vedi già le considerazioni di TRAN 2020.

Battisti 2021 = M. Battisti, Mithras sodalis: *mitrei in edifici collegiali ostiensi*, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. Fontana, E. Murgia, Trieste, 2021, 303-320.

Bedon 1984 = R. Bedon, *Les carrières et les carriers de la Gaule romaine*, Paris, 1984.

Bömer 1958 = F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten, II, Kommentar*, Heidelberg, 1958.

Bouley 1990 = E. Bouley, *Le culte de Némésis et les jeux de l'amphithéâtre dans les provinces balkaniques et danubiennes*, in *Gladiateurs et amphitheatres. Actes du colloque tenu a Toulouse et a Lattes les 26,27, 28 et 29 mai 1987*, a cura di C. Domergue, Ch. Landes, J.-M. Pailler, Lattes, 1990, 241-251.

Burford 1972 = A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London, 1972.

Brunt 1973 = P.A. Brunt, *Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 19, 1973, 9-34.

Carrié 2006 = J.-M. Carrié, *Pratique et idéologie chrétiennes de l'économique (IVe-VIe siècles)*, «Antiquité Tardive» 14, 2006, 17-26.

Casaburo, Fabiani 2015 = S. Casaburo, F. Fabiani, *Silvano e la fertilità degli agri marmiferi*, in *Notae lapicidinarum dalle cave di Carrara*, a cura di E. Paribeni, S. Segenni, Pisa, 2015, 73-75.

Coltelloni-Trannoy 2009 = M. Coltelloni-Trannoy, *Les Africaines dans les provinces occidentales (IIe s. av. J.-C.-IIe s. ap. J.-C.)*, in *Rome et les provinces de l'Occident de 197 av. J.-C. à 192 ap. J.-C.*, a cura di Y. Le Bohec, Nantes, 2009, 84-109.

Combet-Farnoux 1980 = B. Combet-Farnoux, *Mercure romain: le culte public de Mercure et la fonction mercantile a Rome de la republique archaique a l'epoque augusteenne*, Rome, 1980.

Consoli 2004 = V. Consoli, *Atena Ergane: sorgere di un culto sull'acropoli di Atene*, «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», ser. III, 4, 1, 2004, 31-60.

Cracco Ruggini 1971 = L. Cracco Ruggini, *Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino*, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. XVIII. Artigianato e tecnica nella società dell'alto medioevo occidentale. 2-8 aprile 1970*, I, Spoleto, 1971, 59-193.

Cracco Ruggini 1973 = L. Cracco Ruggini, *Stato e associazioni professionali nell'età imperiale romana*, in *Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik München 1972*, München, 1973, 271-311.

Cresci Marrone 2021 = G. Cresci Marrone, *Pratiche religiose nei collegi di età romana: gli aspetti calendariali*, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. Fontana, E. Murgia, Trieste 2021, 1-21.

Cristofori 2016 = A. Cristofori, *La documentazione*, in *Storia del lavoro in Italia. L'età romana. Liberi, semiliberi e schiavi in una società premoderna*, a cura di A. Marcone, Roma, 2016, 35-76.

CUMONT 1907 = F. CUMONT, *Inscriptions latines des armées de l'Euphrate*, «Bulletins de l'Acadèmie Royale de Belgique» 8, 1907, 551-578.

DE BERNARDO STEMPEL 2004 = P. DE BERNARDO STEMPEL, *Nehalen(n)ia, das Salz und das Meer*, «Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse. Österreichische Akademie der Wissenschaften» 139, 2004, 181-193.

DELATTRE, HÉRON DE VILLEFOSSE 1882 = A.L. DELATTRE, A. HÉRON DE VILLEFOSSE, *Inscriptions de Chemtou (Simittu) Tunisie*, «Revue Archéologique» n.s. 43, 1882, 288-297.

DELCOURT 1957 = M. DELCOURT, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Liège, 1957.

DESCAT 1986 = R. DESCAT, *L'acte et l'effort. Une idéologie di travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*, Besançon, 1986.

DI GIACOMO, GRANINO CECERE 2021 = G. DI GIACOMO, M.G. GRANINO CECERE, *Divinità e collegi artigianali a Roma in età imperiale*, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. FONTANA, E. MURGIA, Trieste, 2021, 151-195.

DI STEFANO MANZELLA 1999 = I. DI STEFANO MANZELLA, Avidum mare nautis. *Un naufragio nel porto di Odessus e altre iscrizioni*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité» 111, 1, 1999, 79-106.

DIOSONO 2007 = F. DIOSONO, Collegia. *Le associazioni professionali nel mondo romano*, Roma, 2007.

DIOSONO 2019 = F. DIOSONO, *I* Nemesiaci*, Diana e l'arena: una rilettura di* CTh *XIV 7, 2*, «Ὅρμος. Ricerche di Storia Antica» 11, 2019, 87-112.

DITTMAN-SCHÖNE 2002 = I. DITTMAN-SCHÖNE, *Götterverehrung bei den Berufsvereinen im kaiserzeitlichen Kleinasiens*, in *Religiose Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, a cura di U. EGELHAAF-GAISER, A. SCHÄFER, Tübingen, 2002, 81-96.

DORCEY 1992 = P.F. DORCEY, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden-New York-Köln, 1992.

FABRE, SABLAYROLLES 1995 = J.-M. FABRE, R. SABLAYROLLES, *Le dieu Erriape et les isotopes stables: les carrières antiques des Pyrénées entre terrainet laboratoire*, in *Les Marbres blancs des Pyrénées. Approches scientifiques et historiques*, a cura di J. CABANOT, R. SABLAYROLLES, J.L. SCHENK, Saint-Bertrand-de-Comminges, 1995, 131-168.

FINLEY 1999 = M.I. FINLEY, *The Ancient Economy*, updated edition with a foreword of I. MORRIS, Berkeley-Los Angeles-London, 1999 (ed. orig. London 1973).

FLAMBARD 1983 = J.-M. FLAMBARD, *Les colleges et les élites locales à l'époque républicaine d'après l'exemple de Capoue*, *«Les «Bourgeoisies» municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.-C. Centre Jean Bérard. Institut Français de Naples 7-10 décembre 1981»*, Paris-Naples, 1983, 75-89.

FONTANA 2021 = F. FONTANA, *Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico*, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. FONTANA, E. MURGIA, Trieste, 2021, VII-XIII.

FONTANA, MURGIA 2021 = F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative*

e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019, Trieste, 2021.

Gabrielsen 2007 = V. Gabrielsen, *Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-public Associations of the Greek World*, «Mediterranean Historical Review» 22, 2, 2007, 183-210.

Giannarelli 1986 = E. Giannarelli, *Il tema del lavoro nella letteratura cristiana antica: fra costruzione ideologica e prassi letteraria*, in *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*», a cura di S. Felici, Roma, 1986, 213-224.

Giardina 1989 = A. Giardina, *«L'uomo romano»*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari, 1989, 269-298.

Giardina 1991 = A. Giardina, *Il tramonto dei valori ciceroniani (ponos ed emporia tra paganesimo e cristianesimo)*, in *Continuità e trasformazioni fra repubblica e principato. Istituzioni, politica, società*, a cura di M. Pani, Bari, 1991, 275-296.

Girard 1981 = J.-L. Girard, *La Place de Minerve dans la religion romaine au temps du Principat*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II, 17, 1, Berlin-New York, 1981, 203-232.

Glotz 1920 = G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce depuis la période homérique jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1920.

Gómez-Pantoja 2007 = J.L. Gómez-Pantoja, in Nemese ne fidem habeatis. *Magia y religión en el anfiteatro*, *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez*, a cura di M. del Val González de la Peña, Alcalà, 2007, 59-76.

Graf 2001 = F. Graf, *Athena and Minerva: Two Faces of one Goddess*, in *Athena in the Classical World*, a cura di S. Deacy, A. Villing, Leiden-Boston-Köln, 2001, 127-139.

Gregori 1989 = G.L. Gregori, *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano, II, Regiones Italiae VI-XI*, Roma, 1989.

Hasegawa 2019 = T. Hasegawa, *Identités et statuts sociaux des commerçants connus dans les sanctuaires de Nehalennia*, in *Sprachen, Schriftkulturen, Identitäten der Antike. Beiträge des XV. Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik, Wien, 28. August bis 1. September 2017. Einzelvorträge*, a cura di F. Beutler, T. Pantzer, Wien, 2019, 1-9 (dell'estratto).

Hornum 1993 = M.B. Hornum, *Nemesis, the Roman State, and the Games*, Leiden-New York-Köln, 1993.

Jourdain-Annequin 1999 = C. Jourdain-Annequin, *Travail et discors mythique*, in *Le travail. Recherches historiques. Table ronde de Besançon, 14 et 15 novembre 1997*», a cura di J. Annequin, É. Geny, É. Smadja, Paris, 1999, 23-41.

Joshel 1992 = S.R. Joshel, *Work, Identity and Legal Status at Rome. A Study of the Occupational Inscriptions*, Norman-London, 1992.

Jullian 1920 = C. Jullian, *Histoire de la Gaule, V, La Civilisation gallo-romaine. État materiel*, Paris, 1920.

Keil 1926 = J. Keil, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos XII*, «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien», 23, 1926, 247-300.

La Bua 2012 = G. La Bua, Audes/fatidicum verbis fallere velle deum? *(Ov.* fast. *2, 261-262): l'ironia del* logos *nei* Fasti *di Ovidio*, in Venuste noster. *Scritti offerti a Leopoldo Gamberale*, a cura di M. Passalacqua, M. De Nonno, A.M. Morelli, Zürich-New York, 2012, 161-180.
Labrousse 1948 = M. Labrousse, *Un sanctuaire rupestre gallo-romain dans le Pyrénées*, «Revue Archéologique» 31-32, 1948, 481-521.
Lana 1984 = I. Lana, *L'idea del lavoro a Roma*, Torino, 1984.
Lassère 1977 = J.-M. Lassère, *Ubique populus. Péuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a.C.-235 p.C.)*, Paris, 1977.
Lis 2009 = C. Lis, *Perceptions of Work in Classical Antiquity: a Polyphonic Heritage*, in *The Idea of Work in Europe from Antiquity to Modern Times*, a cura di C. Lis, J. Ehmer, Farnham-Burlington, 2009, 33-68.
Lis, Soly 2012 = C. Lis, H. Soly, *Worthy Efforts. Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe*, Leiden, 2012.
Littlewood 1975 = R.J. Littlewood, *Two Elegiac Hymns: Propertius 3.17 and Ovid, Fasti 5, 663-692*, «Latomus» 34, 1975, 662-674.
Lizop 1931 = R. Lizop, *Histoire de deux cités gallo-romaines. Les Convenae et les Censoranni (Comminges et Conserans)*, Toulouse-Paris, 1931.
MacCormack 2002 = S. MacCormack, *The Virtue of Work: An Augustinian Transformation*, «Antiquité Tardive» 9, 2002, 219-237.
MacRae 2019 = D.E. MacRae, *Mercury and Materialism: Images of Mercury and the* Tabernae *of Pompeii*, in *Tracking Hermes, Pursuing Mercury*, a cura di J.F. Miller, J. Strauss Clay, Oxford-New York, 2019, 193-208.
Marco Simón 2017 = F. Marco Simón, *Sacra saxa en la tradición romana*, in *Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Intarnacional celebrado en Huesca del 25 al 27 noviembre de 2016*, a cura di M. Almagro-Gorbea, A. Gari Lacruz, Huesca, 2017, 184-199.
Marcone 1997 = A. Marcone, *Storia dell'agricoltura romana. Dal mondo arcaico all'età imperiale*, Firenze, 1997.
Martin 1988 = R. Martin, *Agriculture et religion. Le témoignage des agronomes latins*, in *Hommages à Henri Le Bonniec. Res sacrae*, a cura di D. Porte, J.-P. Néraudau, Bruxelles, 1988, 294-305.
Merli 2018 = E. Merli, *Feste rurali e mondo contadino nei Fasti: fra arcaismo e modernità*, in *Ovidio 2017. Prospettive per il terzo millennio»*, a cura di P. Fedeli, G. Rosati, Roma 2018, 405-426.
Mócsy 1984 = A. Mócsy, *Bemerkungen zu den* negotiatores *von Colijnsplaat*, «Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte» 3, 2, 1984, 43-58.
Monteix 2010 = N. Monteix, *Les lieux de métier. Boutiques et ateliers d'Herculanum*, Rome, 2010.
Morel 2011 = J.-P. Morel, *Paroles de travailleurs antiques: le dit, l'écrit, le montré*, in *Les travailleurs dans l'Antiquité: statuts et conditions*, a cura di J.-P. Morel, Paris, 2011, 200-216.
Mossé 1966 = C. Mossé, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, 1966.
Müller 2019 = C. Müller, *Les réseaux des cités grecques: archéologie d'un concept*, in L*a cité interconnectée dans le monde gréco-romain (IVe siècle a. C. – IVe siècle p. C.)*, a cura di M. Dana, I. Savalli-Lestrade, Bordeaux 2019, 25-42.

North 1995 = J. North, *Religion and Rusticity*, in *Urban Society in Roman Italy*, a cura di T.J. Cornell, K. Lomas, London-New York, 1995, 141-156.
Palombi 1993 = D. Palombi, *Aqua Mercurii*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, a cura di E.M. Steinby, Roma, 1993, 69.
Pani 1985 = M. Pani, *La polemica di Seneca contro le artes (Ep. 90). Un caso di sconcerto, «Xenia. Scritti in onore di Piero Treves»*, Roma, 1985, 141-150; ora in *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari, 1992, 99-112.
Piso 2006 = I. Piso (ed.), *Le* forum vetus *de Sarmizegetusa*, vol. I: Colonia Dacica Sarmizegetusa T. 1, Bucarest, 2006.
Raepsaet-Charlier 2003 = M.-T. Raepsaet-Charlier, *Nouveaux* cultores *de Nehalennia*, «L'Antiquité Classique» 72, 2003, 291-302.
Rauh 1993 = N.K. Rauh, *The Sacred Bond of Commerce. Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos, 166-87 B.C.*, Amsterdam, 1993.
Rohde 2011 = D. Rohde, *Individuum – collegium – Stadtgemeinde. Das Integrationspotenzial kaiserzeitlicher collegia am Beispiel der ostiensischen fabri tignuarii*, in *In omni historia curiosus. Studien zur Geschichte von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Helmuth Schneider zum 65. Geburtstag*, a cura di B. Onken, D. Rohde, Wiesbaden, 2011, 79-93.
Rosso 2016 = E. Rosso, *Le genius des collèges: un marqueur de leurs espaces de réunion et de représentation*, *«Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia»*, a cura di O. Rodríguez, N. Tran, B. Soler, Sevilla 2016, 93-114.
Rémondon 1959 = R. Rémondon, *Le monde romain*, in *Histoire générale du travail, I, Prehistoire et Antiquité*, a cura di L. Paris, Paris s.d. [1959], 257-369.
Rico 1997 = C. Rico, *Pyrénées romaines. Essai sur un pays de frontière (III^e siècle av. J.-C.-IV^e siècle ap. J.-C.)*, Madrid, 1997.
Rigato 2013 = D. Rigato, *Gli dei che guariscono: Asclepio e gli altri*, Bologna, 2013.
Salamito 2006 = J.-M. Salamito, *Christianisme antique et économie: raison et modalités d'une rencontre historique*, «Antiquité Tardive» 14, 2006, 27-37.
Samama 2003 = E. Samama, *Les médecins dans le monde grec: sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003.
Santos Yanguas 2021 = J. Santos Yanguas, *El culto de las asociaciones en* Hispania. *Su reflejo en la epigrafía*, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. Fontana, E. Murgia, Trieste 2021, 281-301.
Segenni 2019 = S. Segenni, *Feste e agricoltura: il ciclo agrario del calendario romano*, in *L'agricoltura in età romana*, a cura di S. Segenni, Milano, 2019, 127-145.
Siegert 2006 = F. Siegert, *Arbeit Gottes, Arbeit der Menschen. Plutarch im Gespräch mit Johannes*, in *Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum*, a cura di D. Dormeyer, F. Siegert, J. Cornelis de Vos, Berlin, 2006, 5-26.
Stewart, Harris, Lewis 2020 = E. Stewart, E. Harris, D. Lewis, *Skilled Labour and Professionalism in Ancient Greece and Rome*, Cambridge, 2020.
Stuart 2013 = P. Stuart, *Nehalennia van Domburg. Geschiedenis van de stenen monumenten*, Utrecht, 2013.

Stuart, Bogaers 2001 = P. Stuart, J.E. Bogaers, *Nehalennia. Römische Steindenkmäler aus der Oosterschelde bei Colijnsplaat*, Leiden, 2001.

Tataki 2009 = A.B. Tataki, *Nemesis, Nemeseis and the Gladiatorial Games at Smyrna*, «Mnemosyne» 62, 4, 2009, 639-648.

Tomlin 2018 = R.S.O. Tomlin, *Britannia Romana. Roman Inscriptions and Roman Britain*, Oxford, 2018.

Tran 2001 = N. Tran, *Les collèges, la communauté et le politique sous le haut-empire romain: historiographie du droit à la fin du XIXe siècle, «tradition sociologique» et quelques recherches contemporaines*, «Cahiers du Centre Gustave Glotz» 12, 2001, 181-198.

Tran 2006 = N. Tran, *Les membres des associations romaines. Le rang social des collegiati en Italie et en Gaules sous le Haut-Empire*, Rome, 2006.

Tran 2020 = N. Tran, *Les associations privées et le pouvoir impériale à Rome et ses environs*, in *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toge»*, a cura di N. Belayche, S. Estienne, Rennes, 2020, 191-207.

Tran 2021 = N. Tran, *Les cultes des associations privées en Gaule Narbonaise et dans les Alpes maritimes*, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. Fontana, E. Murgia, Trieste, 2021, 265-280.

Valdés Guía 2005 A = M. Valdés Guía, *Cultes et espaces des artisans à Athènes au sixième siècle avant Jésus-Christ*, in *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIIIe colloque international du Groupement international de recherche sur l'esclavage antique (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, a cura di V.I. Anastasiadis, P.N. Doukellis, Bern-Frankfurt am Main, 2005, 107-130.

Valdés Guía 2005 B = M. Valdés Guía, *La position sociale des demiourgoi attiques et son intégration dans la politeia au VIe siècle*, «Dialogues d'Histoire Ancienne» 31, 1, 2005, 9-24.

Van Haeperen 2016 = F. Van Haeperen, *Dieux et empereurs honorés au sein des espaces associatifs: l'example d'Ostie, port de Rome*, in *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Dialogos desde la arqueología y la historia en homenaje a Bertrand Goffaux*, a cura di O. Rodríguez Gutierrez, N. Tran, B. Soler Huertas, Sevilla, 2016, 137-149.

Van Haeperen 2017 = F. Van Haeperen, *Establishing, Diplaying and Strengthening Group Identity by Making Offerings and Producing Texts: Some Case Studies from Ostia Guilds*, «Religion in the Roma Empire», 3, 1, 2017, 87-118.

Van Haeperen 2018 = F. Van Haeperen, *Les Dedicaces des* collegiati: *une marque de distinction?*, «Cahiers du Centre Gustave Glotz» 29, 2018, 295-309.

Van Haeperen 2019 = F. Van Haeperen, *Fana, templa, delubra: corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica. Regio I: Ostie, Porto*, Roma, 2019.

Van Haeperen 2020 = F. Van Haeperen, *Dieux et hommes à Ostie, port de Rome (IIIe s. av. J.-C.-Ve s. apr. J.-C.)*, Paris, 2020.

Van Haeperen 2021 = F. Van Haeperen, *I culti associativi di* Portus, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. Fontana, E. Murgia, Trieste, 2021, 197-210.

Van den Hoven 1996 = B. Van den Hoven, *Work in Ancient and Medieval Thought. Ancient Philosophers, Medieval Monks and Theologians and their Concept of Work*, Amsterdam, 1996.
Verboven 2017 = K. Verboven, *Guilds and the Organisation of the Urban Populations During the Principate*, in *Work, labour, and professions in the Roman World»*, a cura di K. Verboven, Ch. Laes, Leiden, 2017, 173-202.
Vernant, Vidal-Naquet 1988 = J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Travail & esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, 1988.
Versnel 1981 = H.S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, a cura di H.S. Versnel, Leiden, 1981, 1-64.
Versnel 2011 = H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden-Boston, 2011 (Religions in the Graeco-Roman World, 173).
Vincent 2021 = A. Vincent, *Les cultes des associations de musiciens de l'Occident romain*, in Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico. Trieste, 24-25 maggio 2019*, a cura di F. Fontana, E. Murgia, Trieste, 2021, 229-263.
Vistoli 2009 = F. Vistoli, *Nota di aggiornamento critico e bibliografico sui Robigalia*, «La Parola del Passato», 64, 2009, 35-46.
Wiblé 2008 = F. Wiblé, *Les tablettes votives*, in *Alpes Poeninae. Grand Saint-Bernard. Une voie á travers l'Europe*, a cura di E.M. Vesan, Fort de Bard, 2008, 93-107.
Wierschowski 1995 = L. Wierschowski, *Die regionale Mobilität in Gallien nach der Inschriften des 1. bis 3. Jahrhunderts n. Chr.*, Stuttgart, 1995.
Wierschowski 2001 = L. Wierschowski, *Fremde in Gallien – "Gallier" in der Fremde. Die epigraphisch bezeugte Mobilität in, von und nach Gallien von 1. bis 3. Jh. n. Chr. (Texte – Übersetzungen – Kommentare)*, Stuttgart, 2001.
Zanovello 2008 = P. Zanovello, *Produzione e commerci: aspetti del culto di Mercurio nel Nord-Africa romano*, in *L'Africa romana. Le ricchezze dell'Africa: risorse, produzioni, scambi. Atti del XVII convegno di studio, Sevilla, 14-17 dicembre 2006*, a cura di J. González, Roma, 2008, II, 793-810.

Abstract: *The article starts from M.I. Finley's observation, who found in the scant prominence that the deities linked to the world of work had in the Greek and Roman pantheons a confirmation of the fact that work itself and workers had a socially devalued position in ancient society. Actually, the issue turns out to be much more complex, and it is taken up again here in its broad outlines, dwelling in particular on the religious sphere of workers in crafts, trade, services and entertainment in the Roman world. One fact that emerges clearly is that the relationship between the workers and the deity was utilitarian: the faithful worker prays to the god, worships the god and venerates the god in view of a return in terms of profit to his activity. Another characteristic feature is the plurality of divine figures to whom the workers turned, exploiting the great flexibility of a polytheistic system. Finally, a further interesting theme worthy of future research developments is that of religiosity as an instrument of social integration of workers and especially of their organisations: here we examine the problem particularly through the cult rendered to the Genius of the professional associations in inscriptions and through the*

theme of work as an activity dear to the gods, which emerges rather from literary texts.

Keywords: Workers, Professional organizations, Genius collegii, Religious Inscriptions.

Alessandro Cristofori
Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

Intersezioni:
Religious Mobility ed *Eurasian Connectivity*

Attilio Mastrocinque

Mithra, la mediazione, il gallo

Nell'iconografia mitraica il gallo ritorna più volte accanto a Cautes[1], il compagno di Mithra con la torcia alzata, a simboleggiare il sole che si leva e il periodo del solstizio d'estate (cf. figura 1). In area renana il gallo compare talora con Mercurio[2].

Gli studi di archeozoologia delle aree di culto dei misteri di Mithra hanno mostrato che i resti ossei di animali attestano una netta prevalenza di volatili e suini e la carne più comunemente consumata pare fosse quella di gallo e gallinacei. Si veda il diagramma elaborato da Valentina Ramanzini, qua in figura 2.

Già questo fatto costituisce una deviazione rispetto alle consuetudini alimentari nell'impero romano, nel quale il pollame era una carne di lusso, ma, cosa ancora più notevole, la percentuale dei galli risulta alta, almeno dalle analisi che hanno permesso di individuare la morfologia delle ossa maschili della specie[3]. L'importanza del gallo nel Mithraismo è pertanto indubitabile[4]. Per giunta, veniamo a sapere dall'autore noto come Ambrosiaster[5] che si usavano intestini di gallinacei per legare i polsi degli iniziandi in certi riti misterici.

Oltre all'ovvia considerazione che il gallo era considerato un uccello di origine persiana, "l'uccello persiano" per antonomasia[6], e pertanto adatto per il culto di Mithra, il fatto che il gallo celebrasse col suo canto il sorgere del sole ha contribuito a spiegarne il ruolo in un culto solare come il Mithraismo[7]. Tutto questo è vero, ma alcune pre-

[1] *CIMRM* 182 (Santa Maria Capua Vetere, qua figura 1); 243; 431; 477; 504; 532; 997; 2268; cf. 279; 312 (con il leontocefalo); 332; 427 (con Cautopates); 461; 482; 972; 988. Cf. Hinnells 1976, 45.

[2] *CIMRM* 1210 (da Stockstadt): 1257 (da Dieburg); 1317 (da Gimmeldingen); 1496 (da Poetovio, con la tartaruga).

[3] Cf., in particolare, Lentacker, Ervynck, Van Neer 2004; e la recente disamina del problema da parte di Ramanzini 2017.

[4] Lentacker, Ervynck, Van Neer 2004.

[5] Ambrosiast. *Quaest.* 119, 11.

[6] Per es. Aristoph., *Av*. 485.

[7] Merkelbach 1998, 93, lo collega con il grado iniziatico dell'Eliodromo, sacro al Sole.

cisazioni possono contribuire a chiarire meglio la ricorrenza di questo animale nel culto di Mithra.

Il gallo costituiva, nel mondo greco, un'offerta alle divinità dell'Oltretomba, come si evince dai famosi *pinakes* di Locri[8]. Il gallo, nella mitologia greca, era spesso associato all'amore, in particolare l'amore extraconiugale, non convenzionale[9]. Questi caratteri e significati attribuiti all'animale ne sottolineano i rapporti con le divinità del mondo oscuro dell'Aldilà. Nel cristianesimo il gallo simboleggiava la luce, in contrasto con le tenebre, come si legge, per esempio, in un esorcismo bizantino[10]:

> Vattene (*scil.* O demonio!) sulle montagne selvagge, dove non canta il gallo e non parla al suo padrone, non è ascoltato.

Come si vede, il gallo non era considerato un simbolo del sole sic et simpliciter, ma era collegato sia alla luce sia alle tenebre, vale a dire che era posto in una posizione di cerniera fra luce e tenebre, compartecipe di entrambe, com'è nella realtà delle cose. Il gallo canta quando ancora il sole non è sorto sopra la linea dell'orizzonte, ma annuncia la comparsa della luce.

Mithra e l'alba

Anche Mithra, pur essendo una divinità solare e pur essendo chiamato Sol invictus, è distinto dal Sole e i due compaiono nei pannelli che circondano la Tauroctonia come due personaggi correlati, ma diversi fra loro[11]. Mithra, in realtà, era il mediatore fra la luce e le tenebre, colui che garantisce il ritorno della luce contro la minaccia delle tenebre. Mithra è infatti definito come *mesites*, "mediatore", in un famoso brano del *de Iside et Osiride* di Plutarco:

> Questo fu il pensiero dei più nobili sapienti dell'umanità. Questi, infatti, credono che vi siano due princìpi divini, quasi rivali tra loro: l'uno artefice dei beni, l'altro dei mali. E c'è chi chiama il primo, migliore, "dio"; e il secondo, "dèmone": così, per esempio, il mago Zoroastro, di cui si narra che vivesse cinquemila anni prima della guerra troiana. Costui chiamava il primo Horomazes, l'altro Arimanios; e ipotizzava poi che

[8] Cosentino 2013; cf. Paladino 1986; Marroni, Torelli 2016.
[9] Mastrocinque 2012.
[10] Grégoire 1922, nr. 341.
[11] Il rapporto fra Mithra e Sol è stato da me ampiamente trattato in Mastrocinque 2017, mentre il tema dell'alba è trattato in Mastrocinque 2022, cap. 4 (dove però non è trattato il tema del gallo come simbolo mitraico).

> l'uno somigliava, nel campo del sensibile, alla luce; e l'altro, al contrario, alle tenebre e all'ignoranza; e che tra l'uno e l'altro, intermedio, era Mitra, chiamato perciò dai Persiani "Mediatore"[12].

Si tratta di idee religiose tipiche della religione persiana, che non sono state sufficientemente prese sul serio dagli studiosi del Mithraismo, influenzati troppo dall'idea che Mithra fosse il sole e che la sua nascita coincidesse con il 25 dicembre, Natale del sole, nel periodo del solstizio d'inverno. A questa identificazione contribuiva l'evoluzione semantica delle lingue iraniche, che attribuirono al nome *mihr* il significato di "sole", oltre all'evoluzione delle religioni dell'impero romano che attribuivano un'importanza sempre maggiore agli aspetti luminosi e solari di varie divinità e tendevano verso gerarchizzazioni del pantheon il cui vertice aveva caratteri luminosi o si identificava col dio Sole.

In realtà, la festa di Mithra era, ed è posta in autunno, nel periodo dell'equinozio[13], nel segno della Libra, quando il sole è in equilibrio fra luce e tenebre. Mithra è compartecipe di luce e tenebra e garantisce la loro alternanza armonica.

L'etimologia del nome di Mithra ha spesso tratto in inganno gli studiosi, che hanno trasposto sic et simpliciter il significato della parola *miθra* nell'*Avesta*, "trattato", nell'ambito della natura stessa del dio. L'etimologia aveva già tratto in inganno Platone, che nel *Cratilo* avanzava ipotesi come quella che Crono fosse il *choros nous*, la "mente ripiena". Ma anche le etimologie ben fondate come quelle che legano Venus a *venus*, "veleno", o Iupiter/Iovis a *dies*, non spiegano che una parte delle personalità degli dei.

La teoria del trattato è stata inaugurata da Christian Bartholomae[14] e ancor meglio formulata da Antoine Meillet[15] facendo riferimento ad una radice indoeuropea **mei*, "scambiare", che avrebbe formato anche il nome di Mithra. Sulla base dell'etimologia, Reinhold Merkelbach ha sostenuto che Mithra fosse il dio che garantiva il legame fra i re persiani e i suoi baroni, e poi fra l'imperatore romano e i funzionari e ufficiali dell'impero. Fabio Scialpi[16] criticò l'accettazione passiva di questa teoria mentre Jan Gonda[17] fece notare come in sanscrito la parola *mitra* significhi "amico" e *mihr* in antico persiano significhi "amore, amicizia".

---

[12] Plut. *de Is. et Os.* 46 = 369D-E, trad. E. Lelli.
[13] Boyce 1975.
[14] Bartholomae 1904, col. 1183.
[15] Meillet 1907; sulle teorie relative al nome di Mithra cf. Ries 2013, 27-28 e, recentemente, Lahe 2017, 103-106.
[16] Scialpi 1978.
[17] Gonda 1972, 317-326; Gonda 1973.

Nel Rigveda 93 troviamo una eccellente definizione di Mitra come "colui che crea accordo fra gli uomini"[18]. In India Mitra era abbinato a Varuna, al punto da essere chiamato con il nome combinato di Mitravaruna. Il *Mithras Yasht* 28, uno degli inni dell'*Avesta*, definisce Mithra come "colui che sistema le colonne della residenza dagli alti pilastri", che Paolo Martino[19] giustamente identifica come le colonne che separano il cielo dalla terra, per cui suppone che Mithra fosse simile ad Atlante, che separa il cielo dalla terra. Mithra, in effetti, viene talora raffigurato con il globo cosmico sulle spalle[20] oppure mentre fa girare la sfera dello zodiaco[21], e come tale lo descrive il poeta Claudiano[22]. Nel grande santuario funerario del Nemrud Dagh, in Commagene, creato intorno al 40 a.C. dal re Antioco I, Mithra è raffigurato fra Zeus Oromazes ed Eracle Artagnes. In Cilicia, non lontano dalla Commagene, e in particolare a Tarso, Eracle era venerato con nome e con l'iconografia del dio locale Sandas, il quale era comunemente identificato (proprio a Tarso) col dio siriano e mesopotamico dell'oltretomba Nergal[23]. Pertanto, l'Eracle del Nemrud Dagh era un dio guerriero dell'oltretomba e stava a rappresentare le tenebre, mentre Zeus Oromazes (cioè Ahura Mazda) rappresentava la luce. Mithra stava in mezzo fra questi due dei.

Anche in questo caso Mithra sta nel punto mediano fra due opposti. Amore, amicizia, trattato, accordo sono altri concetti che indicano fattori che mettono in contatto due elementi, creando armonia. Mithra *mesites*, "mediatore", come lo definiva Plutarco, rappresentava dunque il punto di contatto, di armonizzazione, il legame, la cerniera che metteva insieme due opposti. Le tenebre non sono eterne, non possono prevalere, perché Mithra garantisce l'arrivo della luce. Uno dei simboli del Mithraismo era la stretta di mano, che ritorna nei rilievi di Antioco I di Commagene e di suo padre Mitridate, raffigurati in atto di stringere la mano di Mithra o di Eracle. I fedeli di Mithra erano anche chiamati *syndexioi*[24], "coloro che si stringono la mano", un gesto simbolico fondamentale per i Romani, che indicava la *fides*, la lealtà, il sostegno reciproco. Talora, nell'iconografia monetale romana, le mani che si stringono sono accompagnate dal caduceo di Mercurio.

[18] Cf. L. Renou in Varenne 1967.
[19] Martino 1987, 35-36.
[20] Da Neuenheim: CIMRM 1282, da Osterburken: CIMRM 1292, e i due Atlanti raffigurati in un mitreo siriano: Kalos 2001.
[21] CIMRM 985.
[22] Claudian. *de laude Stilichonis* 1, 61-3.
[23] Mastrocinque 2007.
[24] Firm. Mat. *de errore* 5; graffito di Dura Europos: CIMRM 60. Cf. Le Glay 1978.

L'alba e il gallo

Nell'inno avestico a Mithra noi leggiamo:

> Oh, Mithra, possessore di pianure erbose, noi ti veneriamo..., tu che sei creato magnificamente, grande dio che porti in evidenza le molteplici forme all'alba, le creature dello Spirito di incremento, quando Mithra accende il suo corpo, essendo dotato con una sua luce propria, come la luna, la cui faccia fiammeggia come quella della stella Sirio[25].

In un altro passo l'inno a Mithra dice:

> Oh, Mithra, possessore di pianure erbose, noi ti veneriamo..., Mithra che è il primo dio soprannaturale che si avvicina attraverso il Harā, davanti al Sole dai cavalli veloci, Mithra che per primo prende le belle cime montuose dipinte d'oro; da qua il fortissimo dio esamina tutta la terra abitata dagli Iranici[26].

L'inno avestico dice pure:

> Egli che va lungo tutta l'ampiezza della terra dopo il tramonto dello splendore del sole, aggirando entrambi i bordi di questa ampia, rotonda terra, i cui limiti sono separati e lontani[27].
>
> Al compimento della terza notte, quando la luminosa alba illumina, sulle montagne benedette e sacre, dove Mithra con la sua arma eccellente si avvicina, e anche il sole sorge[28].

Il Mitra indiano similmente è un dio dell'alba. Nell'inno 137, a Mitra-Varuna, nel Rig Veda, leggiamo:

> Venite a noi, o Re che raggiungete il cielo, avvicinatevi a noi venendo avanti. Queste gocce di latte sono vostre, Mitra e Varuna, brillante succo di *soma* mescolato al latte. Qua stanno gocciolando. Venite vicino al *soma* gocciolante misto al caglio, succhi spremuti e mescolati al caglio. Adesso, per il risveglio della vostra Alba, insieme ai raggi del dio Sole.

Nello *Yajur Veda* 6.4.8, leggiamo:

> Questo non era né giorno né notte, ma incertezza; gli dei dissero a Mitra e Varuna: "Fatelo, splendete per noi!". E loro risposero: "Fateci

[25] *Mithras Yasht* 142-143.
[26] *Mithras Yasht* 4, 12-13.
[27] *Mithras Yasht* 95.
[28] *Pahlavi Vendidâd*, ed. B.T. ANKLESARIA, Bombay, K.R. Cama Oriental Institute, 1946, cap. 19, § 27.

> scegliere un compenso; fate soltanto che una coppa sia bevuta davanti a noi". Pertanto, per prima cosa, la coppa per Indra e Vayu è bevuta per Mitra e Varuna. Infatti le coppe Upançu e Antaryama sono espirazione ed inspirazione. Mitra produce il giorno, Varuna la notte; poi certamente (la luce) risplende, poiché la coppa è bevuta per Mitra e Varuna, perché la luce risplenda.

Mithra è dunque un dio dell'alba, è colui che precede il levare del sole. La sua luce è propiziata in India con una libagione (forse aspirazione del profumo) con il liquido inebriante detto *soma*, e in persiano *haoma*. Mithra è la luce tenue, che illumina il cielo e la terra a metà fra il giorno e la notte[29]. In India egli non è la stella del mattino, Venere, che è chiamata Shukra, ma la luce dell'alba. Il fatto che Mithra sia anche un dio solare è facilmente comprensibile, perché la sua luce si confonde con quella del sole. L'identificazione di Mithra con Sol Invictus e la sua distinzione da Sol sono comprensibili tanto quanto è comprensibile che la luce dell'alba è distinta, ma si fonde con la luce del sole. Erodoto, parlando degli usi e costumi dei Persiani, scrive:

> Sono soliti invece salire sui monti più alti per offrire sacrifici a Zeus, e chiamano Zeus tutta l'orbita del cielo. Sacrificano al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all'acqua e ai venti. A essi soli sacrificano fin dalle origini; avendolo appreso dagli Assiri e dagli Arabi, sacrificano anche a Urania. Gli Assiri chiamano Afrodite Mylitta, gli Arabi la chiamano Alilat, i Persiani Mitra[30].

Quasi tutti gli studiosi moderni hanno scelto la strada più facile e banale, asserendo che Erodoto si è sbagliato. Franz Cumont[31] credeva che Erodoto si fosse confuso con Anahita, unica dea venerata frequentemente dai Persiani. Davide Asheri[32] parimenti pensa ad Anahita o a un errore di un copista delle *Storie* di Erodoto. Altri autori invece hanno pensato che Erodoto si riferisse alla stella Venere[33] e che pertanto Mithra fosse un dio dell'aurora[34], mentre von Simson interpreta la coppia divina Mitra-Varuna come la duplice manifestazione della stella Venere, come Phosphoros ed Hesperos.

---

[29] Mithra non è esattamente la luce delle stelle nella notte, come pensano Hertel 1927 e Weiss 1998, ma la luce dell'alba, quando nel cielo si vedono pochissime stelle, e in particolare Venere e talora anche Mercurio.

[30] Her. I.131, trad. Antelami.

[31] Cumont 1898, 17.

[32] Asheri 1988, 343; parimenti Gershevitch 1959, 30; De Jong 1997, 109.

[33] Edwards 1990; Simson 1997. Cf. anche le osservazioni di Bussagli 1951.

[34] Kellens 1979.

I rilievi e gli affreschi del Mithraismo romano confortano quest'ultimo genere di interpretazioni del brano di Erodoto. Essi mostrano molto spesso il Sole che sorge preceduto da Phosphoros nelle vesti di Eros che vola e tiene una fiaccola volta verso l'alto, mentre Luna appare preceduta da una analoga divinità che la guida verso il basso, con la torcia abbassata. Eros era figlio di Venere, per cui era appropriato per rappresentare la stella Venere e l'alba, che precede il sorgere del sole.

A differenza dal Mitra indiano, quello romano non aveva la controparte costituita, in India, da Varuna. Mithra era associato al sole che sorge, il Sol oriens, tanto importante nell'ideologia imperiale romana. C'erano invece Cautes e Cautopates, il primo dei quali è associato al gallo e simboleggia il sole che si leva, la stagione del solstizio estivo. La coppia Cautes-Cautopates forse condivideva, almeno in parte, le funzioni simboliche della coppia vedica di Mitra-Varuna, e questo permetteva a Mithra di essere collegato col sole che sorge più che col sole che tramonta.

Il gallo nel Mithraismo simboleggia dunque l'alba. Su un altare del mitreo I di Poetovio[35] esso è raffigurato sopra una tartaruga. Entrambi gli animali sono anche simboli di Mercurio[36]. La prima lira, secondo l'Inno omerico a Hermes, fu fatta da Hermes con un carapace di tartaruga e due corna. L'abbinamento del gallo e la tartaruga fu fatto proprio anche dal cristianesimo, per simboleggiare, rispettivamente, la luce e le tenebre, come si può vedere su un famoso mosaico tardo-antico della cattedrale di Aquileia. Al rettile terrestre fu dato un nuovo nome, rispetto al latino *testudo*, *tartaruca*, femminile del greco ταρταροῦχος: "colui che controlla il Tartaro", "padrone dell'oltretomba".

Mercurio era il dio che presiedeva il primo grado dei misteri di Mithra, quello del *Corvus*. Mercurio in alcuni periodi dell'anno è visibile nel cielo accanto a Venere, all'alba. Se Venere è la dea dell'amore, Mercurio è il dio che mette in contatto le parti, gli eserciti opposti, le nazioni e le città, e mette in contatto il mondo dei vivi e quello dei morti. Nella grande iscrizione del Nemrud Dagh[37] Mithra è identificato con Apollo, Helios e Hermes. Hermes-Mercurio era il perfetto "mediatore" e, per questo, era destinato ad essere associato al culto di Mithra. Iside, per fare un esempio, non poteva avere una sola dea corrispondente (per la cosiddetta *interpretatio*) nel pantheon greco e romano, perché aveva una personalità troppo complessa e fu dunque identificata con Afrodite, Demetra, Ecate, Artemide e altre divinità. La

[35] CIMRM 1496; anche in CIMRM 1257 il gallo è abbinato alla tartaruga.
[36] Per il Mithraismo: CIMRM 1178; 1257.
[37] *IGLS* I, 1, ll. 53-67.

stessa cosa accadde per Mithra, che promoveva ogni forma di mediazione, armonia, rapporto, sia nelle relazioni umane che nel cosmo e nella natura. Gli dei greco-romani che condividevano con lui alcune importanti caratteristiche ebbero un ruolo nei misteri di Mithra, per cui ritroviamo ricorrentemente le simbologie dell'alba, della relazione fra cielo e terra, dell'amore, dell'amicizia, della diplomazia, dell'accordo e di divinità come Mercurio, Venere, Amor, Lucifer. Altre divinità, come Giove, Marte e le altre che hanno un ruolo nelle iniziazioni e nell'iconografia mitraica certamente avevano una correlazione, anche se non una forma di identificazione, col dio persiano, il quale venne a creare un insieme del tutto speciale di divinità tradizionali greco-romane. Esse vennero tutte riconsiderate e arricchite di nuovi significati entro il Mithraismo.

Figura 1. Cautes e il gallo su un affresco del mitreo di Santa Maria Capua Vetere (foto dell'autore).

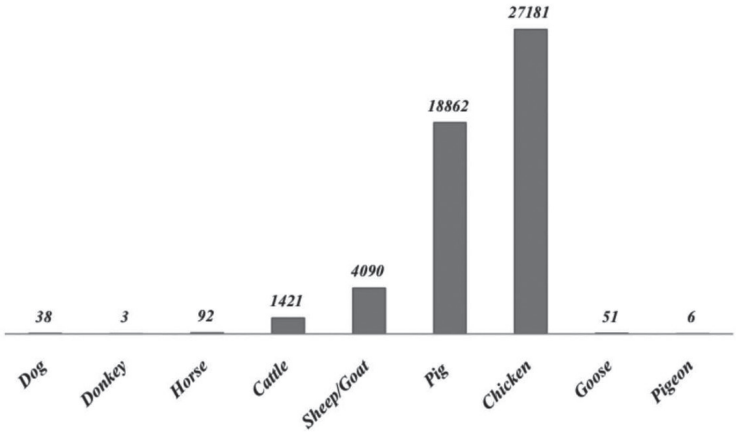


Figura 2. Diagramma dei dati archeozoologici da mitrei elaborato da Valentina Ramanzini.

Bibliografia

ASHERI 1988 = D. ASHERI, *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, a cura di D. Asheri, Milano, Mondadori, 1988.

BARTHOLOMAE 1904 = Chr. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, K.J. Trübner, 1904.

BOYCE 1975 = M. BOYCE, *Mihragāna among the Irani Zoroastrians*, in J.R. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, I, Manchester, Manchester University Press, 1975, 106-118.

BUSSAGLI 1951 = M. BUSSAGLI, *Royauté, guerre et fécondité. A propos d'une monnaie kusâna*, «RHR» CXL, 1951, 129-154.

COSENTINO 2016 = A. COSENTINO, *Persephone's Cockerel*, in JOHNSTON, MASTROCINQUE, PAPAIOANNOU 2016, 193-217.

CUMONT 1898 = F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, Bruxelles, Lamertin, 1898.

DE JONG 1997 = A. DE JONG, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.

DUCHESNE-GUILLEMIN 1978 = J. DUCHESNE-GUILLEMIN (ed.), *Études mithriaques*, Actes du 2e Congrès International. Téhéran 1er-8 Sept. 1975, Acta Iranica 17, Leiden-Teheran- Liège, Brill, 1978.

EDWARDS 1990 = E.J. EDWARDS, *Herodotus and Mithras: Histories I. 131*, «AJPh» 111, 1990, 1-4.

GERSHEVITCH 1959 = I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

GONDA 1972 = J. GONDA, *The Vedic God Mitra*, Leiden, Brill, 1972.

GONDA 1973 = J. GONDA, *Mitra and Mitra, the Idea of 'Friendship' in Ancient India*, «Indologica Taurinensia» 1, 1973, 71-107.

Grégoire 1922 = H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris, Leroux, 1922.
Hertel 1927 = J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta*, Indo-Iranische Quellen und Forschungen 9, Leipzig, Haessel, 1927.
Hinnells 1976 = J.R. Hinnells, *The Iconography of Cautes and Cautopates I: The Data*, «Journal of Mithraic Studies» 1, 1976, 36-67.
Johnston, Mastrocinque, Papaioannou 2016 = P.A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, Proceedings of the Symposium Grumentum Grumento Nova (Potenza) 5-7 June 2013, New Castle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016.
Kalos 2001 = M. Kalos, *Un sanctuaire de Mithra inédit en Syrie du sud*, «Topoi» 11.1, 2001, 229-277.
Kellens 1979 = J. Kellens, *Les bras de Miθra*, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*. Atti del Seminario Internazionale Roma – Ostia 28-31 Marzo 1978, EPRO 80, Leiden, Brill, 1979, 703-716.
Lahe 2019 = J. Lahe, *Mithras – Miθra – Mitra. Der römische Gott Mithras aus der Perspektive der vergleichenden Religionsgeschichte*, Münster, Zaphon, 2019.
Le Glay 1978 = M. Le Glay, *La ΔΕΞΙΩΣΙΣ dans les mystères de Mithra*, in Duchesne-Guillemin 1978, 279-303.
Lentacker, Ervynck, Van Neer 2004 = A. Lentacker, A. Ervynck, W. Van Neer, *The Symbolic Meaning of the Cock. The Animal Remains from the Mithraeum at Tienen (Belgium)*, in M. Martens, G. De Boe (eds.), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*, Archeologie in Vlaanderen 4, Brussels, Institute for the Archaeological Heritage, 2004, 57-80.
Marroni, Torelli 2016 = E. Marroni, M. Torelli, *L'obolo di Persefone. Immaginario e ritualità dei pinakes di Locri*, Trieste, ETS, 2016.
Martino 1987 = P. Martino, *Il nome etrusco di Atlante*, Roma, Dipartimento di studi glottoantropologici dell'Università di Roma "La Sapienza", 1987.
Mastrocinque 2007 = A. Mastrocinque, *The Cilician God Sandas and the Greek Chimaera: Features of Near Eastern and Greek Mythology Concerning the Plague*, «Journal of Ancient Near Eastern Religions» 7, 2, 2007, 197-217.
Mastrocinque 2016 = A. Mastrocinque, *Birds and Love in Greek and Roman Religion*, in Johnston, Mastrocinque, Papaioannou 2016, 213-226.
Mastrocinque 2017 = A. Mastrocinque, *The Mysteries of Mithras: A Different Account*, Orientalische Religionen in der Antike 24, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
Mastrocinque 2022 = A. Mastrocinque, *The Mithraic Prophecy*, Oxford, BAR International Series, 2022.
Meillet 1907 = A. Meillet, *Le dieu Indo-Iranien Mitra*, «Journal Asiatique» 10, 1907, 143-59.
Merkelbach 1998 = R. Merkelbach, *Mitra*, trad. ital., Genova, ECIG, 1998.
Paladino 1986 = I. Paladino, *Il gallo e i riti di passaggio in Grecia*, in *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order: Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar Held at the University of Rome La Sapienza, 24th-28th March 1984* (= *I riti di passaggio: ordine cosmico, sociale, individuale:*

atti del seminario italo-finnico-svedese tenuto all'università di Roma La Sapienza, 24-28 marzo 1984), a cura di U. Bianchi, Roma, Pallottino, 1986, 237-249.
Ramanzini 2017 = V. Ramanzini, *Animal Bones from Mithraea*, «Mediterraneo Antico» 20, 2017, 183-200.
Ries 2013 = J. Ries, *Il culto di Mithra dall'India Vedica ai confini dell'impero romano*, Milan, Jaca Book, 2013.
Scialpi 1978 = F. Scialpi, "Mitra nel mondo naturale. Un dio grande ed amico", in Duchesne-Guillemin 1978, 811-844.
Varenne 1967 = J. Varenne, *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde*, preface by L. Renou, Paris, Verviers, ed. Gérard, 1967.
von Simson 1997 = G. von Simson, *Zum Ursprung der Götter Mitra and Varuna*, «Indo-Iranian Journal» 40, 1997, 1-35.
Weiss 1998 = M. Weiss, *Mithras, der Nachthimmel. Eine Dekodierung der römischen Mithras-Kultbilder mit Hilfe des Awesta*, «Traditio» 53, 1998, 1-36.

Abstract: *The cock recurs in Mithraic iconography, sometimes in association with Cautes. In the diet of Mithraic congregations, the cock is far more important than in the normal Roman diet. This animal was a symbol of dawn and Mithras, as well, was the god of dawn, the mediator between light and darkness. In the Persian and Indian religions Mithra/Mitra was the god who precedes the sun at daybreak, the god of treaty, friendship, love, and everything which creates harmony and connection.*

Keywords: Mithras, Persian religion, Indian religion, Cock.

Attilio Mastrocinque
Università di Verona

Chiara Ombretta Tommasi

Il cristianesimo cinese di epoca Tang: esempi lessicali tra diplomazia e traducibilità

All'interno della complessa questione di come il cristianesimo si diffuse in Cina, dall'epoca Tang in avanti[1], in differenti luoghi e momenti, e non senza difficoltà[2], particolare attenzione può essere prestata alla accurata scelta linguistica che rivela fin da subito una sensibilità diplomatica e un acume politico che permisero a questa confessione di godere di un certo prestigio e ottenere uno statuto, se non privilegiato, quantomeno di rispetto[3]. La dottrina cristiana venne infatti a introdursi in un ambiente culturalmente ricercato, dove la letteratura era largamente diffusa, e che aveva raggiunto un grado assai elevato di raffinatezza. Non è un caso che la dinastia Tang venga considerata da un lato la più aperta agli influssi esterni, dall'altro come una delle dinastie sotto cui si poté assistere a una fioritura senza pari delle arti e della letteratura.

Senza ripetere quanto già noto agli studiosi, vale a dire la documentazione tanto letteraria quanto archeologico-epigrafica scarna e largamente sfuggente, attestata per così dire a macchia di leopardo, concernente la presenza di comunità cristiane in Asia centrale e in Cina nel periodo tardoantico e protomedievale[4], che permette di ricostruire con un buon grado di approssimazione alcuni dettagli, ma non offre la stessa ricchezza di informazioni di un contesto occidentale, ci si può concentrare su alcuni spunti offerti dal principale di questi documenti, la stele cosiddetta "nestoriana" eretta nella capitale Chang'an (odierna Xi'an) nel 781.

Sopito il dibattito circa la sua autenticità, che si protrasse per circa due secoli all'indomani del ritrovamento avvenuto nel 1623, e

[1] L'edizione di riferimento è quella di Pelliot 1996. Si veda anche Li 2004; Ferreira 2014; Deeg 2018a. Particolarmente utile per il lettore italiano è Nicolini Zani 2006. Per altra bibliografia e una discussione generale cfr. Tommasi 2014.

[2] Su questo aspetto insiste Gernet 1990², dedicato soprattutto alle epoche successive.

[3] Barrett 2002; Deeg 2007.

[4] Per una rassegna cfr. Borbone 2015; Deeg 2018b. Sono inoltre apparsi, presso la casa editrice viennese LIT numerosi volumi miscellanei dedicati a questioni specialistiche a cura di D.W. Winkler e Li Tang nella collana Orientalia-Patristica-Oecumenica.

che coinvolse personaggi del calibro di Voltaire, Edward Gibbon o Isaac de Beausobre[5], il documento presenta caratteristiche peculiari e aspetti significativi. In primo luogo, si tratta di un documento ufficiale, che ha quindi una chiara funzione propagandistica, volta a mettere in luce la benevolenza della dinastia imperiale nei confronti della nuova religione. Lo dimostrano tanto le caratteristiche estetiche esteriori quanto soprattutto l'elaborata struttura retorica dell'iscrizione, che consta di due parti, una prima, definita quasi una *Genesi* cinese, in quanto offre un compendio sull'origine del mondo e ripercorre per sommi capi gli aspetti principali della dottrina; e una seconda parte che ripercorre la storia della diffusione in Cina del cristianesimo dall'arrivo del primo missionario nel 638 d.C. fino al 781 d.C., anno in cui la stele venne inscritta.

Da un punto di vista iconografico, inoltre, la stele presenta in tutto e per tutto un adattamento alla forma iconografica diffusa in Cina: sorretta alla base da una tartaruga, nella parte alta è scolpita una croce (unico tratto cristiano) su una nuvola e su un fiore di loto, attorniata da una perla retta da due esseri fantastici, probabilmente due draghi, in una mescolanza di simboli propri di tradizioni diverse: la croce cristiana, la nuvola, derivante dal daoismo, il loto e la perla che, presa tra due draghi, è tipica dell'iconografia buddhista. La stele nestoriana è dunque un documento di estremo rilievo: il carattere di ufficialità del documento risalta e nell'aspetto del manufatto e nella lingua e nella peculiare stilizzazione dell'iscrizione, che seguono canoni estetici e stilistici diversi da quelli di documenti ad uso privato[6].

Considerando tali aspetti, in particolare il dettato stilistico, un motivo da mettere in evidenza è come si possa applicare ai testi della prima tradizione cristiana cinese il concetto di χρῆσις ὀρθή o *usus iustus*, "corretto utilizzo", concetto sviluppato nel mondo classico dai Padri della Chiesa per indicare come gli scrittori cristiani dovessero rapportarsi nei confronti della cultura classica, vale a dire adottarne consapevolmente i canoni in modo accorto e utilizzarne il patrimonio culturale senso critico[7]. Ciò vale allo stesso modo per una società culturalmente raffinata, quale quella cinese di epoca Tang: accanto all'iconografia, di cui si è detto, anche i testi, similmente, rivelano una conoscenza assai profonda della letteratura classica cinese, che si riflette nella fitta rete intertestuale di rimandi o anche, nel caso di alcuni dei documenti di Dunhuang, nella scelta della forma letteraria[8].

[5] Cfr. Pelliot 1996, 5-57 (circostanze della scoperta); 147-166 (dibattito sull'autenticità).

[6] Cfr. Cecchelli 2014.

[7] Tommasi 2021.

[8] Sulla difficile questione dell'autenticità cfr., oltre ai lavori ricordati alla n. 1, Deeg 2006.

Questi testi cristiani talvolta sono stati letti, soprattutto da studiosi asiatici, come un tentativo molto precoce di dialogo o di sincretismo interreligioso, proprio sulla base di aspetti quali la scelta del lessico, della terminologia tecnica, e della ripresa di immagini poetiche. Indagini statistiche hanno mostrato come la maggior parte delle frasi utilizzate nell'iscrizione provengano da un vocabolario confuciano o da classici confuciani. Ad esempio, più di trenta espressioni derivano dallo *Shījīng* (诗经), il *Classico delle odi*; una ventina deriva da opere storiche di epoca Tang; un'altra trentina dal *Classico dei Mutamenti* (易经, *Yìjīng*). Ci sono poi più di duecento espressioni che sembrano risalire a opere di vario genere (storiografiche, filosofiche). Altre indagini hanno messo in evidenza come circa duecento espressioni derivino dal confucianesimo e, viceversa, una sessantina e una settantina dipendano rispettivamente dal buddhismo e dal daoismo[9]. Il richiamo a opere del passato o a modelli esemplari di personaggi obbedisce a una precisa strategia di comunicazione, nella quale si incontrano gl'intenti propagandistici della casa regnante quanto quelli dei missionari cristiani.

Un aspetto che gli studiosi più recenti interessati alla questione del dialogo interreligioso hanno messo in evidenza è la missionologia da parte cristiana, ossia l'intento di introdursi in un ambiente culturalmente raffinato, adattando alla bisogna i mezzi per raggiungere lo scopo[10]. Sotto questo aspetto, sebbene la missione del 638 d.C. del monaco Aluoben, che arriva a corte e ottiene notevoli privilegi dall'imperatore, sia sicuramente presentata nella stele secondo moduli retorici come quella di un viaggiatore isolato, bisogna tenere presente, pur nell'elusività di alcuni dettagli, che questo monaco doveva essere giunto non da solo, bensì al seguito di una legazione ufficiale e non senza appoggi politici[11]. Inoltre, dalla stele nestoriana si evince come i sacerdoti avessero anche cariche di funzionari statali e fossero in qualche modo inglobati nell'amministrazione. Sicuramente, i missionari, i cui spostamenti erano in buona parte legati alla rete di vie commerciali, dovevano avere l'appoggio del governo delle regioni in cui andavano a trovarsi. D'altra parte, la pervasiva presenza dell'apparato burocratico aveva come conseguenza e al tempo stesso come scopo quello di controllare qualunque aspetto della società, e quindi anche di regolare l'ideologia corrente e gli sviluppi religiosi. C'era, del resto, un forte legame fra la sfera politica e quella religiosa, e da sempre la società cinese riteneva che gli affari religiosi, come tutti gli altri aspetti della vita, dovessero essere sanzionati e

[9] Ferreira 2014, 352.
[10] Cfr. Nicolini Zani 2012; Meyer 2015a.
[11] Cfr. Forte, *apud* Pelliot 1996, 402 ss.; Thompson 2009.

regolati dallo stato. Non meraviglia quindi che anche per quanto riguarda l'arrivo del cristianesimo in Cina ci sia questo aspetto da tenere in considerazione. Era scontato che l'ambasceria del missionario cristiano Aluoben dovesse ricevere una previa approvazione da parte dell'autorità politica.

Particolarmente interessante, a questo riguardo, è la denominazione di 大秦, *Dà Qín*, con cui viene designata tanto l'area da cui proviene il cristianesimo (titolo della stele è infatti *Stele della diffusione in Cina della religione della luce di Da Qin*), quanto, più in dettaglio, la regione ove nacque il Messia: il termine, che letteralmente significa "Grande Cina", era quello con cui con cui fin dall'epoca Han i Cinesi indicavano le regioni a occidente e più nello specifico l'Impero romano. La denominazione può aver avuto origine in Asia centrale allorquando l'impero cinese prese il nome dalla casata Qin che lo unificò intorno al 220 a.C. Si tratta peraltro di un termine abbastanza vago che può indicare varie regioni occidentali. Secondo alcuni studiosi, esso indicherebbe specificamente la regione della Siria, luogo da cui proveniva la maggior parte dei religiosi giunti in Cina. Tuttavia, il fatto che il toponimo ricorra anche in un altro punto della stele, allorquando si parla della nascita di Gesù in *Dà Qín*, ha fatto supporre che il suo uso non fosse limitato soltanto alla Siria, ma potesse indicare la regione della Palestina o l'impero romano nel suo complesso, oscillando quindi tra una denominazione più generale e una più particolare.

Inoltre, all'epoca in cui la stele venne inscritta, il nome aveva una patina arcaizzante, essendo ormai divenuta corrente la denominazione 拂菻, *Fúlǐn*. La scelta di impiegare un termine ormai desueto, unita alla descrizione altamente stilizzata e idealizzata del paese occidentale, riveste un chiaro significato simbolico, volto a mettere in luce la straordinarietà della terra ove poté svilupparsi tanto meravigliosa dottrina, quanto, allo stesso tempo, sembra voler guardare con nostalgia ai fasti passati di un impero ormai decadente[12]. Né sembra casuale l'assenza di ogni riferimento alla Persia e all'impero Sassanide, ormai finito. L'accortezza del termine utilizzato risalta ancor più se si pensa all'editto dell'imperatore Xuanzong datato al 745, dunque pochi anni prima dell'erezione della stele, che recita:

> Le scritture e gli insegnamenti della Persia, provenienti originariamente da *Da Qin*, dopo essere stati trasmessi e praticati in Persia, giunsero in Cina e da molto tempo vi sono diffusi. Quando i loro primi mona-

[12] Sulla doppia denominazione cfr. LIEU 2016; sull'idealizzazione dell'Occidente, TOMMASI 2017. LIN 2011, 61, 97, osserva come in un testo di epoca Song si narri come il Manicheismo provenga da *Dà Qín*; 68 s. per il nome sulla stele "nestoriana".

> steri vi furono costruiti, essi furono di conseguenza denominati monasteri della Persia. Ma, volendo mostrare agli uomini che è necessario conoscere la loro origine, ai monasteri della Persia nelle due capitali si cambierà il nome in monasteri di *Da Qin*. Si applichi questa norma a tutti quelli costruiti nelle diverse prefetture dell'impero.

Secondo la persuasiva ipotesi di Antonino Forte, il termine originariamente scelto per indicare il cristianesimo *Bōsījiào* (波斯教), vale a dire dottrina o religione della Persia, che evidentemente sottolineava il legame con la Chiesa madre e la regione di provenienza, venne poi modificato in seguito al raffreddarsi o all'affievolirsi dei rapporti diplomatici, quasi che la mutata situazione politica avesse indotto i cristiani a prendere le distanze con la Persia e ad adottare un altro nome per il proprio credo[13].

Avendo, dunque, accennato solamente ad alcuni punti salienti dei documenti del primo cristianesimo cinese, il presente lavoro intende far luce su alcuni problemi teorici inerenti alla traducibilità del concetto di religione e alla possibilità che esso venga applicato anche a contesti non occidentali[14]. Per inciso, il problema della "traduzione", segnatamente di testi religiosi[15], emerge proprio in una vicenda che coinvolge la figura del monaco Adam/Jingjing, l'estensore della stele, il quale si trovò a collaborare con un monaco buddhista di nome Prajñā originario dell'India del nord per fornire la traduzione di un *sūtra* buddhista: è da notare che il monastero cristiano e quello buddhista sorgevano in un'area contigua, come documentato dall'archeologia. La notizia circa il cosiddetto incidente della traduzione, attestata nello 真元釋教, *Zhēnyuān shìjiào* ("Cronaca buddhista del periodo Zhenyuan"), è interessante perché viene detto che Prajñā non conosceva il cinese, mentre invece Jingjing lo parlava correntemente: probabilmente i due comunicarono grazie all'intermediazione di una terza lingua, forse il sogdiano. Il tentativo fallì, perché, nonostante i due avessero lavorato fianco a fianco non furono in grado di ottenere «la metà delle perle» contenute nell'opera, come ebbe a notare lo stesso imperatore, il quale dichiarò che Jingjing da quel momento avrebbe dovuto limitarsi a propagare l'insegnamento del Messia e Prajñā a spiegare i testi buddhisti, in quanto ortodossia ed eterodossia sono due cose differenti, esattamente come due fiumi seguono un

[13] Forte, *apud* Pelliot 1996, 364; Barrett 2002. La traduzione italiana del passo in Nicolini Zani 2006, 82.

[14] Sul problema più in generale cfr. Casadio 2016; Pye 1994. Per il caso specifico della cultura cinese, cfr. *infra*, n. 20.

[15] Alcuni casi, per il mondo greco-romano, sono esemplificati da Menestrina-Moreschini 1994.

corso differente[16]. Questo episodio, che permette di conoscere qualcosa di più sul monaco estensore del testo della stele, e che comunque, nonostante l'insuccesso finale, vide in seguito una ulteriore collaborazione tra i due, è però di un certo interesse per comprendere l'atteggiamento concordista dei cristiani di epoca Tang e, più in generale, per osservare come i concetti del cristianesimo poterono essere adattati duttilmente a un diverso contesto. In linea generale, si può osservare come la resa dei termini sia o di tipo fonetico o, più spesso, come a essere "tradotti" siano termini della gerarchia ecclesiastica o nomenclatura tecnica[17]. Tra i casi più interessanti, quelli che riguardano la dottrina, ci limiteremo a mettere in risalto e a considerare la denominazione che il cristianesimo scelse per sé, ossia 景教, *jǐngjiào*.

Accanto alla presenza del termine nel titolo, un passo nel testo riveste particolare importanza al riguardo, non solo perché marca come una cesura lo stacco tra la parte teorico-dottrinale e l'eulogia storica della diffusione del cristianesimo in Cina, ma perché sembra richiamarsi esplicitamente al capitolo 25 del *Dàodéjīng*[18], là ove si teorizza una sorta di apofatismo e l'impossibilità di nominare in termini umani il Dào:

> 真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教
> ***zhēn cháng zhī dào, miào ér nán míng, gōng yòng zhāo zhāng, qiáng chēng jǐngjiào***,
> questa via vera e immutabile è trascendente e difficile da definire con un nome; tuttavia la sua efficace azione si manifesta in modo così luminoso che, sforzandoci di descriverla, la chiameremo con il nome di religione della Luce.

Assai interessante è il secondo elemento 教, *jiào*, il quale indica correntemente una "dottrina" o un "insegnamento", ed è attestato parimenti nel termine contemporaneo che in cinese designa la religione, 宗教, *zōngjiào*[19]. Quest'ultimo vocabolo sembrò imporsi ai primi del Novecento per influsso del giapponese *shūkyō* (宗教), in cui il primo pittogramma, dal significato originale di "tempio degli an-

[16] Cfr. Forte, *apud* Pelliot 1996, 442 ss.; Godwin 2016.

[17] Cfr. Ferreira 2014, 148 ss.

[18] 吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大, ***wú bù zhī qí míng, zì zhī yuē dào, qiáng wéi zhī míng yuē dà*** («non conosco il suo nome, questo nome suona "la Via", esitando, il suo nome potrebbe essere "grande"»). Si noti anche l'osservazione di Lin 2011, 69: «here, the character "reluctantly" (*qiang* 强) vividly revealed the writer's painstaking efforts of choosing a Chinese name for the religion».

[19] Per le considerazioni che seguono ci serviamo di Goossaert 2005; Yu 2005, 5 ss.; Meyer 2013 (l'intero volume presenta comunque considerazioni interessanti circa l'applicabilità del termine "religione" alle tradizioni dell'Asia); Id. 2020; Shawn 2019, cap. 2.

tenati", ma anche "antenato" o "membro del clan", passa poi a designare un "dogma stabilito" e, infine, una setta o una denominazione religiosa. In tal modo 宗教, *zōngjiào* verrebbe a significare una dottrina legata agli antenati, nella quale sembra insita anche l'idea di pietà filiale (rappresentata nella parte sinistra del secondo carattere). Esso appare il termine più congeniale per designare un concetto generale di religione, in cui sia la prassi che la dottrina sono elementi essenziali, sebbene il fatto che si tratti di un termine introdotto tardivamente, mediato dal Giappone, sia stato oggetto di controversie e abbia talora portato gli studiosi a metterne in evidenza un certo carattere di artificiosità e come non necessariamente esso fosse rispondente al genuino sentire del pensiero cinese, per il quale si è persino negato che avesse un'idea di religione[20]. A ciò si aggiungeva in parte il fatto che il termine, benché attestato per indicare eminentemente pratiche buddhiste, fosse stato impiegato dai missionari occidentali cristiani e dunque implicitamente si connotasse come legato all'imperialismo straniero. È bene anche accennare al dibattito, fiorito tanto in Giappone quanto in Cina, a proposito dell'adozione del termine, come anche nella proposta di termini alternativi, che costituì il preludio per un più intenso studio delle scienze religiose e della storia delle religioni[21].

Giova però ricordare che 宗教, *zōngjiào*, si ritrova attestato già in epoca pre-moderna in vari testi buddhisti e che dunque il termine non si pone come "invenzione" occidentale *tout court*, ma appartiene a una tradizione intrinsecamente propria dell'Asia e fin dalla sua introduzione strettamente legata alla cultura cinese. Esso designa specificamente il buddhismo[22]. Si può quindi supporre che la ripresa alla metà del diciannovesimo secolo fosse

> motivata precisamente dall'intento di "accomodare" il concetto di religione durante il processo di confronto e negoziazione con l'imperialismo straniero. Il fatto che i Cinesi importassero di nuovo questo termine nella loro madrepatria mostra come apparentemente essi avessero dimenticato l'evoluzione del significato nella loro storia. Lungi dall'essere la creazione di tradizioni estranee in epoca moderna, *zōngjiào* nel suo dispiegarsi storico è stato esso stesso foggiato da una religione straniera che negoziava il suo farsi largo in Cina. Come tale, il termine è stato incorporato nel

[20] Sull'"ateismo" cinese è particolarmente interessante ricordare gl'inizi del dibattito in Europa, con i primi scritti dei Gesuiti e la loro interpretazione di Confucio in senso stoico: cfr. Israel 2014 e Catto 2018. Per il Novecento, prima ancora che presso i teorici "decostruzionisti" occidentali, la questione terminologica è stata oggetto di dibattito tra gli studiosi cinesi: cfr. cfr. Yu 2005, 7; Meyer 2020, 213.

[21] Meyer 2020, 211 ss. Sugli studi storico-religiosi nella Cina del primo Novecento cfr. Meyer 2014; Id. 2015b.

[22] Yu 2005, 12 ss.; Tarocco, Barrett 2011.

discorso dei testi religiosi cinesi per secoli; a rigore, non fu inventato dai Giapponesi nel diciannovesimo secolo[23].

Più in generale, si può però osservare che l'uso del solo 教, *jiào* per indicare una tradizione religiosa è tuttavia ben attestato già nelle epoche precedenti. Nello 史记, *Shǐjì* una delle opere storiografiche principali della letteratura cinese di 司马迁, Sima Qian (ca. 145-86 a.C.) sono attestate le "tre dottrine" (三教, *sānjiào*), ossia il buddhismo (佛教, *fójiào*), il daoismo (道教, *dàojiào*) e il confucianesimo (儒教 *rújiào*). Il nome di *sānjiào* diviene peraltro una espressione standard dal periodo Ming in avanti per designare le tre tradizioni principali della Cina[24]. Utile può essere aggiungere al dibattito che anche le religioni straniere introdotte durante il periodo Tang vennero connotate come 三夷教, *sānyíjiào* ("le tre dottrine barbare", ossia cristianesimo, Zoroastrismo e Manicheismo)[25].

Similmente è interessante osservare come nello stesso termine di 景教, *jǐngjiào* il primo carattere indichi la "luce", e dunque il nome possa essere reso agevolmente come "religione della luce"/"insegnamento luminoso", chiaramente riferendosi al valore simbolico della luce nella dottrina cristiana[26]. Il nome *jǐngjiào* cadde poi in disuso con lo sparire del cristianesimo verso la fine del periodo Tang, e, sebbene alcuni gruppi cristiani attualmente propendano per una ripresa del termine, sottolineando proprio l'approccio aperto alla cultura locale, il vocabolo corrente che troviamo per indicare il cristianesimo è *Jīdūjiào* (基督教), la "religione di Gesù", con la trascrizione fonetica del nome. Merita inoltre una certa attenzione ricordare come i Gesuiti del XVI e XVII secolo proposero di chiamare il cristianesimo *Tiānzhǔjiào* (天主教), "religione del Signore del Cielo" oppure *tiānxué* (天学) "studio/scienza del Cielo", una scelta del nome che rende ragione della pratica dell'accomodamento, ossia la specifica prassi di adattarsi alle usanze locali, con lo scopo di "completare il Confucianesimo e ripudiare il Buddhismo", come recita la formula scelta da uno dei primi convertiti, Xu Guanqi, 補儒易佛, *bǔrú yìfú*[27]. *Tiān* (天) è infatti notoriamente il nome con cui la cultura cinese designa il "cielo" e il sommo principio di natura uranica[28]: il nome *Tiānzhǔ*

[23] Yu 2005, 15.
[24] Yu 2005, 18; Meyer 2020, 208. Sull'unione e sovrapposizione di tali dottrine cfr. anche Lin, G. 2011.
[25] Li 2005 (non vidi).
[26] Basti qui accennare a Wallraff 2001; una ricapitolazione anche in Marone 2016.
[27] Cfr. Li 1990.
[28] Cfr. già Pettazzoni 1957.

(天主) coesiste con quello di 上帝, *Shàngdì* negli scritti di Ricci, ed evidentemente la pretesa di trovare elementi monoteistici nella figura del "Signore del Cielo" si lega dunque al problema dell'assimilazione; proprio per tali motivi, la questione del nome divenne, tra le altre cose, cruciale nella successiva controversia sui riti[29].

Se dunque il cristianesimo di età Tang ambì a presentarsi come religione della luce, a questo stesso campo semantico può peraltro riferirsi il vocabolo *míngjiào* (明教), utilizzato per designare il manicheismo, ove il primo carattere, *míng* (明) ha parimenti il significato di "luce", specificamente la luminosità della luna. Si noti però come per indicare la luce si utilizzino due caratteri distinti e come ciascuno mantenga la sua propria specificità. Anche il manicheismo si presentava come una religione della luce, visto il forte dualismo luce/tenebre che lo caratterizzava, ma in questo caso viene volutamente scelto un ideogramma differente: si ha quindi chiara consapevolezza che si tratta di due dottrine diverse, nonostante entrambi i movimenti religiosi si proclamassero dottrine della luce[30]. Per concludere la panoramica delle religioni che erano diffuse in quel periodo in Cina, l'altra grande religione è quella che proveniva dalla Persia, lo zoroastrismo. In questo caso è interessante la doppia denominazione: *bàihuǒjiào* (拜火教) "la religione del fuoco", che identifica chiaramente il mazdeismo dalla principale caratteristica rituale, ossia il culto del fuoco; l'altra denominazione *xiānjiào* (祆教) fa invece riferimento al nome della divinità suprema Ahura Mazdā. Si può quindi concludere sottolineando tanto la duttilità dell'impiego del termine *jiào* quanto il modo in cui diversi *jiào* si esplicano e si declinano, evidenziando di volta in volta caratteristiche peculiari, un aspetto della dottrina, l'origine geografica, il nome del fondatore, e così via.

Jiào è quindi un termine ben documentato e già cinese per indicare principalmente le dottrine e i concetti, ma anche una serie di usanze e riti, e dunque può essere sovrapposto a ciò che in Occidente intendiamo con "religione", fatte salve alcune differenze che riguardano la natura intrinseca delle singole tradizioni. Che esso fosse utilizzato anche per indicare religioni estranee alla cultura cinese è altamente significativo.

---

[29] Sulla questione, assai più complessa di quanto queste righe possano mostrare, si veda MENEGON 2012, il quale si concentra, per quanto ci concerne nel presente lavoro, sull'adattamento da parte dei Gesuiti di termini quali religione e superstizione.

[30] Sui vari nomi del Manicheismo, sia auto-denominazioni che nomi attribuiti da fonti, talora polemiche, cfr. LIN, W. 2011, il quale ricorda anche 苏邻教, Sūlínjiào, ossia "dottrina del Suristan", dal luogo ove Mani era nato. L'altra denominazione del manicheismo *Móníjiào* (摩尼教), quella originaria e più antica, è un adattamento fonetico del nome di Mani. A pp. 69 ss. si discute inoltre la questione del significato di 景, *jǐng*. Cfr. anche BRYDER 1993.

Figura 1. Xi'an, *Stele della diffusione in Cina della religione della luce di Da Qin* (大秦景教流行中國碑) (foto dell'autrice).

Bibliografia

Barrett 2002 = T.H. Barrett, *Buddhism, Taoism and the Eighth-Century Chinese Term for Christianity: A Response to Recent Work by A. Forte and Others*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 65, 2002, 555-560.

Borbone 2015 = P.G. Borbone, *I siri orientali e la loro espansione missionaria dall'Asia centrale al Mar della Cina*, in L. Vaccaro (ed.), *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso*, Città del Vaticano-Gazzada, Libreria Editrice Vaticana-Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 2015, 279-304.

Bryder 1993 = P. Bryder, *On the Sunny Side of the Moon*, in *Apocryphon Severini presented to S. Giversen*, Aarhaus, Aarhaus University Press, 1993, 42-49.

Casadio 2016 = G. Casadio, *Historicizing and Translating Religion*, in M. Stausberg, S. Engler (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford, OUP, 2016, 33-51.

Catto 2018 = M. Catto, *Atheism: A Word Travelling To and Fro Between Europe and China*, in I. Županov, P.-A. Fabre (eds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden, Brill, 2018, 68-88.

Cecchelli 2014 = M. Cecchelli, *Note sul primo cristianesimo in Cina*, in G. Bordi (ed.), *L'officina dello sguardo. Studi in onore di Maria Andaloro*, Roma, Gangemi, 2014, 649-659.

Deeg 2006 = M. Deeg, *Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty*, in R. Malek (ed.), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin-Nettetal, Steyler, 2006, 115-131.

Deeg 2007 = M. Deeg, *The Rhetoric of Antiquity: Politico-Religious Propaganda in the Nestorian Stele of Chang'an* 安長, «JLARC» 1, 2007, 17-30.

Deeg 2018a = M. Deeg, *Die Strahlende Lehre. Die Stele von Xi'an*, Wien, LIT Verlag, 2018.

Deeg 2018b = M. Deeg, *Along the Silk Road: From Aleppo to Chang'an*, in N.J. Baker-Brian, J. Lössl (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity*, Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell, 2018, 233-253.

Ferreira 2014 = J. Ferreira, *Early Chinese Christianity: The Tang Christian Monument and Other Documents*, Strathfield, NSW, St Pauls Publications, 2014.

Gernet 1990 = J. Gernet, *Chine et Christianisme. La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1990[2].

Godwin 2016 = R.T. Godwin,*'Eunuchs for the Kingdom of God': Rethinking the Christian-Buddhist Imperial Translation Incident of 787*, in D. Winkler, T. Li (eds.), *Winds of Jingjiao*, Wien, LIT, 2016, 267-282.

Goossaert 2005 = V. Goossaert, *The Concept of Religion in China and the West*, «Diogenes» 52, 2005, 13-20.

Israel 2014 = J. Israel, *La querelle sur Confucius dans les Lumieres europeennes (1670-1730)*, «Rue Descartes» 81, 2014, 64-83.

Li 1990 = T. Li, 李天纲, *Bǔ rú yì fú, xúguāngqǐ de bǐjiào zōngjiào guān*, 补儒易佛, 徐光启的比较宗教观, «Shànghǎi shèhuì kēxuéyuàn xuéshù jìkān», «上海社会科学院学术季刊» 3, 1990, 128-133.

Li 2004 = T. Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity and Its Literature in Chinese Together with a New Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Frankfurt, Peter Lang, 2004.

Lieu 2016 = S.N.C. Lieu, *Da Qin* 大秦 *and Fulin* 拂林 – *The Chinese Names for Rome*, in S.N.C. Lieu, G.B. Mikkelsen (eds.), *Between Rome and China: History, Religions and Material Culture of the Silk Road*, Turnhout, Brepols, 2016, 123-145.

Lin 2005 = W. Lin,林悟殊, *Zhōnggǔ sān yí jiào biànzhèng*, 中古三夷教辨證, Beijing, Zhonghua shuju, 2005.

Lin, W. 2011 = W. Lin, *A Study on Equivalent Names of Manichaeism in Chinese*, in X. Ma, H. Meng (eds.), *Popular Religion and Shamanism*, Leiden, Brill, 2011, 55-121.

Lin, G. 2011 = G. Lin, *On the Rise, Decline and Evolution of the Three-in-One Teaching*, in X. Ma, H. Meng (eds.), *Popular Religion and Shamanism*, Leiden, Brill, 2011, 123-166.

Marone 2016 = P. Marone, *Il tema del "Christus Verus Sol" nella letteratura cristiana antica*, «Annales Theologici» 30, 2016, 371-382.

Menegon 2012 = E. Menegon, *European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion*, in B. Boute, T. Smålberg (eds.), *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Leiden, Brill, 2012, 193-222.

Menestrina, Moreschini 1994 = G. Menestrina, C. Moreschini (eds.), *La traduzione dei testi religiosi. Atti del Convegno tenuto a Trento il 10-11 febbraio 1993*, Brescia, Morcelliana, 1994.

Meyer 2013 = C. Meyer, *Der moderne chinesische 'Religionsbegriff' zongjiao als Beispiel translingualer Praxis. Rezeption westlicher Religionsbegriffe und -vorstellungen im China des frühen 20. Jahrhunderts*, in P. Schalk, M. Deeg, O. Freiberger, C. Kleine, A. van Nahl (eds.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 2013, 351-392.

Meyer 2014 = C. Meyer, *How the 'Science of Religion' (zongjiaoxue) as a Discipline Globalized 'Religion' in Late Qing and Early Republican China*, in T. Jansen, T. Klein, C. Meyer (eds.), *Chinese Religions in the Age of Globalization, 1800-Present*, Leiden, Brill, 2014, 297-341.

Meyer 2015a = C. Meyer, *Das Beispiel der 'Sino-Christian Theology' und die Aufgabe einer interkulturellen Religionswissenschaft*, «BThZ» 32, 2015, 343-367.

Meyer 2015b = C. Meyer, *The Emergence of "Religious Studies" ("zongjiaoxue") in Late Imperial and Republican China, 1890-1949*, «Numen» 62, 2015, 40-75.

Meyer 2020 = C. Meyer, *Zongjiao als chinesischer Religionsbegriff? Genealogische Anmerkungen zu seiner Entwicklung seit der späten Qing-Zeit*, «*China heute*» 39, 2020, 206-217.

Nicolini Zani 2006 = M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente*, Magnano, Qiqajon, 2006.

Nicolini Zani 2012 = M. Nicolini Zani, *Lo sviluppo della teologia in Cina negli ultimi decenni: una panoramica in prospettiva ecumenica*, «ATT», 18, 2012, 257-278.

Pelliot 1996 = P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by A. Forte, Kyoto-Paris, Scuola di Studi sull'Asia Orientale-Collège de France-Institut des Hautes Études Chinoises, 1996.

Pettazzoni 1957 = R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi 1957.

Pulleyblank 1999 = E.G. Pulleyblank, *The Roman Empire as known to Han China*, «JAOS» 119, 1999, 71-79.

PYE 1994 = M. PYE, *What Is 'Religion' in East Asia?*, in U. BIANCHI (ed.), *The Notion of Religion in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, 115-122.

SHAWN 2019 = A. SHAWN, *Contemporary Religions in China*, London, Routledge, 2019.

TAROCCO, BARRETT 2011 = F. TAROCCO, T.H. BARRETT, *Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao*, in V. KRECH, M. STEINICKE (eds.), *Dynamics in the History of Religion Between Asia and Europe: Encounters, Notions and Comparative Perspectives*, Leiden, Brill, 2011, 307-319.

THOMPSON 2009 = G.W. THOMPSON, *Was Alopen a Missionary?*, in D. WINKLER, L. TANG (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien, LIT Verlag, 2009, 267-278.

TOMMASI 2014 = CH.O. TOMMASI, *'Nestorians' on the Silk Road: Some Notes on the Stele of Xī'ān*, in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, Augustinianum, 2014, 645-669.

TOMMASI 2017 = CH.O. TOMMASI, *«La via non ha un nome immutabile, il santo non ha un'apparenza immutabile» Echi letterari nella stele cristiana di Xi'an tra diplomazia e propaganda*, in S. BOTTA, M. FERRARA, A. SAGGIORO (eds.), *La Storia delle Religioni e la Sfida dei Pluralismi*, Morcelliana, Brescia 2017, 320-328.

TOMMASI 2021 = CH.O. TOMMASI, *Christian Gnilka, Chresis, il concetto di retto uso*, «ASR» 14, 2021, 353-364.

WALLRAFF 2001 = M. WALLRAFF, *Christus verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, Aschendorff, 2001.

YU 2005 = A. YU, *State and Religion in China*, Chicago-La Salle, IL, Open Court, 2005.

Abstract: *The present paper offers some general information about Tang Christianity in China and its "accommodation" to local culture, focusing on the term jiào (教) in its relationhip with the Western concept of "religion".*

Keywords: Christianity, China, Tang, Translation, Religion.

CHIARA OMBRETTA TOMMASI
Università di Pisa

Indici

INDICI

Indice degli argomenti

acculturazione/acculturation, 12, 14, 47n
Ade/Hades, 55, 90-91, 93, 96, 101
aldilà, 87, 90, 93, 95-97, 119, 234
amphipoleion, 19, 159-160, 167, 169-170
amphìpolos, 19, 160-170.
antropopoiesi, 38
Artemide/Artemis, 159-161, 167-168 (A. *Agrotera, Brauronia*, *Epipyrgidia*, *Kalliste*, *Kolainis*, *Leukophryene*, *Soteira*), 169 (A. *Hymnia*), 239
Artemision, 169
artemiskos, 163n
Asclepio/Asclepius/Esculapio, 61, 65-66, 134-140, 215-216
associazioni/associations, 45, 49, 51-52n, 55, 60n, 63n, 65
a. dionisiache, 180n
a. di mestiere, 20, 216, 218-220, 223

Brauron, 159-160, 166-169

cognitivo/cognitivismo, 14, 17-18, 28-29, 37
collegio/collegi/*collegia*, 20, 178, 180-181, 183, 185-186, 193, 195, 197, 215n, 216, 218-220
comunicazione, 15-16, 18, 118, 209, 247
contaminazione, 11, 196
cristianesimo, 19-20, 32-34, 129n, 134, 207, 234, 239, 245-246, 248-250, 252-253

Dioniso, 175-179, 183-184, 186
diritti (femminili), 195-197

Elide (donne di), 175, 178-182, 184-186
Era (dea), 178-180, 182, 186
escatologia, 91, 97-98

fuoco (sacro), 193-194, 196, 201, 215, 238, 253

gallo (uccello sacro/simbologia del g.), 233-234, 237, 239-240
gene, 36-37
genetica (ipotesi), 37
Gesù, 129-133, 136-139, 143, 145, 147, 222, 248, 252 ("religione di G.")
gesto gesuano, 129, 132, 134, 136-139
Gesuita/Gesuiti, 33, 251n, 252, 253n
giudizio (divino, g. nell'Ade), 18, 85, 87-97, (dottrina del g. delle anime), 120

imposizione della mano/delle mani, 129-134, 136n, 139n, 140-141, 145-147
India (religione dell'I.), 74, 236-239, 249

kommunikatives Geschehen, 15

luce (Simbologia), 234-239, 248, 249-250, 252-254

meme (pool)/memeplex, 36-37
Menadi, 175, 177, 185
Mithra (Mithraismo), 233-240
mythos (μῦθος), 86, 105-117, 119-125

Oltretomba, 89, 234, 236, 239
Orphikoi, 45, 48-51, 53-57, 59, 64-67
Orfeo/*Orpheus*, 47, 49, 51, 53-54, 59, 61, 64-67, 87, 93, 95, 97
Orphism, 45, 47-48, 53, 56

Platone/*Plato*/platonico, 78, 85-88, 91-98, 109, 113, 116-122, 124, 207, 235
priesthoods (*priests, priestesses*), 48, 50, 53, 55, 61, 160, 162-169
purezza, 138n, 144, 193-195, 200

religio, 30-32, 201
retorica, 12, 14, 18, 107, 115-116, 222, 246

sacrifice, 35, 55, 64, 73-81, 160, 162n, 165n, 167

sanazione, 129, 131-133, 135-136, 141, 145
Self-Definition, 45

Tang (dinastia), 245-247, 250, 252-253
taumaturgia, 132, 144, 147
testamento (Bibbia), 134n, 138, 145-146
thiasos, 50-56
Tiadi, 175-178, 185-186
tocco (magico), 129, 130n, 131-141, 144, 146-147
traduzione, 30, 110, 136n, 138, 143n, 144n, 145-146, 249

Vangelo (*secondo Matteo*), 129, 131, 147, (*V. secondo Marco*) (*V. secondo Luca*), 130, 131, 138, 147
vangelo sinottico/v. sinottici, 19, 129, 131n, 132-135, 138, 146-147
verginità, 195-196, 198, 202
Vestali, 193-198, 201-202

YHWH, 138-139, 141-144, 146

Indice degli autori

Acolat, D., 214n
Allison Jr., D. C., 129n-130n
Affergan, F., 37n
Alfayé, S., 214n-215nn
Alfieri Tonini, T., 170
Allmer, A., 214n
Alt, K., 85n
Amsler, M., 40n
Angeli Bertinelli, M.G., 214n
Annas, J., 85n, 97
Antolini, S., 210n
Arrigoni, G., 179n, 181n, 182n, 183n
Asad, T., 36 e n
Ascough, R.S., 45n
Asheri, D., 238 e n
Askin, L.A., 141n
Austin, J.L., 125 e n

Baratta, G., 217 e n
Barrenechea, F., 135n
Barrett, T.H., 245n, 249n, 251n
Bartholomae, Chr., 235 e n
Barton, C.A., 68
Battisti, M., 219n
Beavin, J.H., 15
Becker, E., 178n
Becker, M., 146n
Bedon, R., 214n
Beekes, R.P.S., 177 e n, 185n
Behm, J., 133n
Belayche, N., 68
Bendall, L.M., 160n
Benveniste, É., 30n, 47n
Bernabé, A., 53 e n, 56n-57n, 64n, 85n, 87n, 91n
Bettini, M., 32n, 108 e n
Bianchi, U., 111n
Bielawski, K., 79n
Bierl, A., 105n
Blumenberg, H., 113n, 115, 124 e n
Boardman, J., 79n, 92n-93n
Bogaers, J.E., 209n-210n
Bömer, F., 212n
Bonazzi, M., 117n
Borbone, P.G., 245n
Borgeaud, P., 27n, 31n, 33n, 36n, 39n
Bos, A.P., 112n
Bosenius, B., 130n
Bouley, E., 211n
Boyancé, P., 57n
Boyarin, D., 68

Boyce, M., 235n
Boyd White, J., 14
Boyer, P., 28 e n-29 e n
Bravo, B., 50, 57 e n-58 e n, 59n, 62-63, 65
Brelich, A., 105n, 109n, 181n
Bremmer, J.N., 31n, 40-41, 46n, 68, 79n, 169n, 178n, 181n, 185n
Brisson, L., 85n, 118n
Brown, C., 183n
Brown, M.L., 139n
Brunt, P. a., 224
Bryder, P., 253n
Budelmann F., 176n
Burford, A., 207 e n, 213n, 214n-215n, 217n, 218n
Burkchardt, J., 47
Burke, K., 13, 15
Burkert, W., 11, 47 e n, 49-50, 51n, 53 e n, 54n, 57n, 60n, 78 e n, 80, 179n, 183n, 186n
Bussagli, M., 238n
Buxton, R.G.A., 112n, 125n

Cadoux, T.J., 202n.
Calame, C., 30n, 37n, 39n, 106 e n, 122n, 178n, 181 e n, 183n, 185n
Calogero, G., 114n
Camassa, G., 129n, 134n
Cambiano, G., 117n
Cameron, A., 66n
Cannatà Fera, M., 90n
Cantarella, E., 197n
Cappelletti, L., 162n-163n
Carandini, A., 193n
Carbon, J. M., 164n
Carrié, J. M., 207n
Casabona, J., 47n
Casaburo, S., 214n
Casadio, G., 31n, 41, 55, 69, 106n, 126, 249n
Casey, M., 130n
Catto, M., 251n
Cecchelli, M., 246n
Cenerini, F., 20, 195n
Cerri, G., 109, 110n
Chaniotis, A., 164n
Chantepie de la Saussaye, P.D., 27n
Chantraine, P., 105n, 126, 177, 185n
Charlier, P., 136n
Coelho Sarro, E., 85n
Collobert, C., 118n
Coltelloni-Trannoy, M., 214n
Combet-Farnoux, B., 215n
Consoli, V., 215n
Cook, J.G., 130n
Cordano, F., 162n
Cornelius, I., 143n
Cornford, F.M., 113
Cosentino, A., 234n
Cranz, I., 144n
Cresci Marrone, G., 219n
Croissant, F., 165n, 171, 176n
Crosby, M., 168n
Cumont, F., 214n, 238 e n

Daube, D., 134n
Davies, M., 161n
Davies, W. D., 129n, 130n
Dawkins, R., 29, 37
Deacon, T., W., 16
De Bernardo Stempel, P., 209n
Deeg, M., 245n-246n
De Jong, A., 238n
De La Genière, J., 187.
Delattre, A.L., 214n
Delavaud-Roux, M.H., 178n
Delcourt, M., 215n
Demargne, P., 215n
Demoen, K., 139n
Derda, T., 69
Descat, R., 206n
Destrée, P., 126
Destro, A., 129n
Detienne, M., 47, 78 e n, 105 e n
Dianteill, E., 36n
Dieterich, A., 47
Dickey, E., 162n, 166n
Di Giacomo, G., 215n, 219n
Diosono, F., 210n-211n, 215n, 219n
Di Stefano Manzella, I., 209n
Dittenberger, W., 187.
Dittman-Schöne, I., 219n
Dodd, D.B., 69.
Dodds, E.R., 57n, 59n, 85n
Donald, M., 17
Dorcey, P.F., 213n, 214n
Dubois, L., 51n-53n
Dubuisson, D., 27n, 39, 46n
Durand, A., 206n
Durkheim, É., 27n, 35 e n, 41.

Eberhart, C., 129n
Edmonds, R.G., 45n, 47, 53, 54n
Edwards, E.J., 238n
Ekroth, G., 78, 79n, 159n, 160n, 168n
Ervynck, A., 233n
Estévez López, E., 131n

Fabiani, F., 214n
Fabre, J.M., 213n, 214
Fantham, E., 201n
Faraone, Ch., A., 69
Farnell, L.R., 183n
Fazzo, S., 124n
Ferguson, E., 134n
Ferrari, F., 51 e n, 94n
Ferreira, J., 245n, 247n, 250n
Filoramo, G., 32n, 35n
Finley, M.I., 20, 205-206, 212, 215
Fischer, G., 139n
Fitzmyer, J., 146n
Flambard, J.M., 219n
Floridi, L., 135n
Flusser, D., 146n
Fontana, F., 224.
Foucart, P., 180n
Fontana, F., 219n
Forte, A., 247n, 249n-250n
Foucart, P., 180n
Fowler, R.L., 106n, 112n
Franke, T.C., 118n
Fraschetti, A., 63n, 194n
Frisk, H., 105n, 177 e n, 185n
Fröhlich, I., 146n
Frutiger, P., 118n

Gabrielsen, V., 219n
Gaiser, F. J., 133n
García Martínez, F., 145n
Gardiner, E., 182n
Garofalo, P., 197n
Gartziou-Tatti, A., 164n
Gawlinski, L., 169n
Geertz, A., 17
Geertz, C., 27n
Geller, M.J., 141n
Gentili, B., 32n, 89n, 90, 139
Georgoudi, S., 78 e n, 79n-80n
Gérard, J., 200n
Gerber, C., 148
Gernet, J., 245n
Gershevitch, I., 238n
Giannakopoulos, N., 163n
Giannarelli, E., 207n
Giardina, A., 207n, 211n
Giordano, M., 69
Girard, R., 78 e n
Girard, J.-L., 215n
Giunti, P., 195 e n
Gleason, M., 161n
Glotz, G., 206n
Godart, L., 187
Godwin, R.T., 250n
Goff, B., 175n, 179n, 180n
Gómez-Pantoja, J.L., 210n, 211n
Gonda, J., 235 e n
González, J., 229
Goossaert, V., 250n
Graf., F., 45n, 46n, 47, 68-69, 127, 215n
Granino Cecere, M.G., 215n, 219n
Gray, J., 144n
Grappe, 138n
Greco, G., 182n, 183n
Green, C. M. C., 140n
Grégoire, H., 234n
Gregori, G.L., 210n
Gross, K., 133n
Guarisco, D., 159n, 168n, 170n
Gzella H., 145n

Halliday, M.A.K. 15
Halliday W.R., 183n
Halliwell, S., 123n
Hanslik, R., 179n
Harder, A., 140n, 150, 183n
Harland, Ph.H., 45n
Harris, E., 206n
Harrison, P., 46n
Hasegawa, T., 209n
Henrichs, A., 65n, 66n, 175n, 178n, 184n, 185n
Hernández, R.M., 69n-70n
Héron de Villefosse, A., 214n
Herrero de Jáuregui, M., 175n
Hertel, J., 238n
Heubeck, A., 88n
Hilder, J., 69
Hiller, S., 160n
Hinnells, J.R., 233n
Hogan, L.P., 146n
Hornum, M.B., 210n, 211n
Hubert, H., 75 e n-78 e n
Hughes, A.W., 45n
Humbert, P., 138n
Hunink, V., 60n-61n

Inwood, M., 85n
Israel, J., 251n
Iversen, P.A., 163n

Jaccottet, A.F., 180n
Jackson, D.D., 15
Janko, R., 65n
Jeanmaire, H., 175n, 183n
Jim, T.S.F., 78n
Jiménez San Cristóbal, A.I., 45n, 85n, 91n, 176n-177n, 179n, 183n-186n

Johansen, T.K., 122n
Johnston, S.I., 45n, 161n
Jones. A.R., 46n
Joshel, S.R., 206n
Jouanna, J., 135n
Jourdain-Annequin, C., 213n
Jullian, C., 215n

Kahl, W., 130n, 136n, 146n
Kajava, M., 19, 164n
Kaldis-Henderson, N.G., 178n, 180n, 183n
Kalos, M., 236n
Kastner, M.-O., 60n
Kearney, R., 131n
Kellens, J., 238n
Kerényi, K., 175n, 178n, 183n
Kilani, M., 30n, 37n, 38n
Kindt, J., 19
Kloppenborg, J.S., 45n
Klutz, T.E., 146n
Kollmann, B., 146n
Koning, H.K., 112n
Kosak, J., 139n
Koskenniemi, E., 146n
Kottak, P.K., 16
Kouremenos, Th., 54n
Krüger, A., 57n
Kurtz, D.C., 79n
Kwapisz, J., 69

Labrousse, M. 215n
La Bua, G., 212n
Laes, Ch., 206n
Lahe, J., 235n
Lafitau, J.F., 33 e n
Lalleman, P.J., 136n
Lambert, S.D., 159n, 168n
Lamberti, F., 197n
Lana, I., 206n
Lassère, J.M., 214n
Leach, E.W., 200n
Le Glay, M., 236n
Lentacker, A., 233n
Lentricchia, F., 13-14
Lévi-Strauss, C., 34 e n
Lévy-Bruhl, L., 34n
Lewis, E., 206n
Li, T., 245n, 252n
Lidonnici, L.R., 136n
Lieu, S.N.C., 248n
Lin, W., 248n, 250n, 252n
Lin, G., 248n, 250n, 252n
Lincoln, B., 27 e n, 39 e n, 48 e n
Linders, T., 168n
Linderski, J., 140n
Linforth, I.M., 48 e n, 49, 56n, 59n, 60 e n, 61n, 63 e n
Lippolis, E., 159n, 170n
Littlewood, R.J., 212n
Lizop, R., 215n
Llewellyn-Jones, L., 160n
Lloyd, G.E.R., 64n, 115 e n
Lombardi, P., 19
Long., H., 59n
Lougovaya-Ast, J., 165n
Löwy, M., 36n
Luhmann, N., 15
Luchner, K., 135n
Lupack, S.M., 160n
Lust, J., 143n
Luz, U., 129n

Maas, E., 47
MacCormack, S., 207n
Machiela, D.A., 145n, 146n
MacRae, D.E., 215n
Maddoli, G., 181 e n
Majno, G., 139n
Manacorda, M.A., 107n
Männlein-Robert, I., 136n
Manousakis, N., 137n
Marco, F., 215n
Marcone, A., 206n
Marco Simón, F., 213n, 214n
Marcus, J., 140n
Marone, P., 252n
Marroni, E., 234n
Martin, R., 206n
Martini, C., 195n
Martino, P., 236 e n
Mastrocinque, A., 234n, 236n
Mauss, M., 35-36 e n, 75 e n, 78 e n
Max Müller, F., 27n
McCreight, Th.D., 60n
McCutcheon, R.T., 40n, 45n
McInerney, J., 175n, 176n
McIntosh, A., 15
Meier, J.P., 133n
Meillet, A., 235 e n
Menegon, E., 253n
Menestrina, G., 249n
Merkelbach, R., 60n, 233n, 235
Merli, E., 206n
Meyer, C., 247n, 250n, 251n, 252n
Meylan, N., 27n, 39n, 46n
Milgrom, J., 144n
Miller Jr., P.D., 139n
Minon S., 184n, 189.

Mirón , M.D., 179n, 180n, 181n, 182n, 183n, 186n, 189.
Mitsopoulos-Leon, V., 179n, 180n, 182n, 189.
Mócsy, A., 209n
Momigliano, A., 115n
Monaco, L., 195n, 197n
Monteix, N., 217n
Moors, K., 118n-119n
Morel, J.P., 217n
Moreschini, C., 249n
Moret, J.M., 176n
Mossé, C., 206n, 208n
Muraoka, T., 145n
Murgia, E., 219n
Murray, O., 108n
Murray, P., 119n
Mustakallio, K., 197n

Naiden, F., 75, 77-78, 82.
Nancy, J.L., 129n, 151.
Nenci, G., 114n, 127.
Néraudau, P., 227.
Nestle, W., 112n, 115n, 127.
Newman, C. C., 150.
Nicolini Zani, M., 245n, 247n, 249n, 256.
Nielsen, I., 170n, 172.
Nilsson, M.P., 47, 70, 175n, 176n, 178n, 183n, 185n, 189.
Nock, A.D., 62, 70.
Noel, D., 183n, 184n, 189.
Nongbri, B., 46, 70.
Norin, S., 143n, 151.
North, J., 206n
Novokhatko, A., 135n

Obeyesekere, G., 15
Obbink, D., 65n
Oller Guzmán, 164n
Olsen, B.A., 160n
Oria Segura, M., 193 e n
Otto, E., 143n

Pace, E., 16
Paden, W.E., 15
Paladino, I., 234n
Palombi, D., 212n
Pani, M., 227
Papazarkadas, N., 159n
Parássoglou, G.M., 54n
Parker, H.N., 196n
Parker, R., 159n, 164n, 168n-170n
Parrat, J.K., 134n
Patera, I., 160n
Peels, S., 47n
Pelliot, P., 245n-247n, 249n, 250n
Peppas Delmousou, D., 159n, 169, 173.
Pesce, M., 129n
Pesch, R., 130n
Péter, R., 144n
Pettazzoni, R., 252n
Petridou, G., 136n
Pirenne-Delforge, V., 46n, 106n, 127, 184n
Piso, I., 220n
Pitt, R., 159n
Pley, J., 60n
Poirier, J.C., 134n
Poland, P., 180n
Polinskaya, I., 167n,
Pomeroy, S., 161n
Porres, 176n, 178n
Power T., 176n
Praet, D., 139n
Preisendanz, K., 175n, 176n, 183n
Prêtre, C., 136n
Probert, F., 162n, 166n
Pulleyblank, E.G., 256
Purgold, K., 187
Pye, M., 249n

Raepsaet-Charlier, M.T., 209n
Ramanzini, V., 233 e n
Rapp, A., 175n
Rathmann, W., 59n
Rauh, N.K., 211n
Rémondon, R., 227
Renberg, G.H., 136n, 139n, 140n
Renou, L., 236n
Renz, J., 143n
Rico, C., 214n
Riedweg, Ch., 63n
Ries, J., 235n
Rigato, D., 215 e n
Robbins, E.I., 139n
Roberts, J.J.M., 139n
Robertson, N., 175n, 183n
Robinson, C.D., 146n
Römer, T., 142n
Rossi, L.E., 108n
Rosso, E., 218n-220n
Rudhardt, J., 47n
Rüpke, J., 19-20, 193n, 194n, 202n
Rusjaeva, A.S., 51n, 52 e n, 54 e n-55 e n

Sablayrolles, R., 213n, 214 e n
Sachot, M., 31n
Salamito, J.M., 207n
Samama, E., 216n
Sammartano, S., 169n

Santos Yanguas, J., 218n, 219n
Saquete Chamizo, J.C., 193n, 197n
Sauerwein, R., 142n
Scanlon, T.F., 178n, 180n, 182n, 185n
Scardigli, B., 196, 197n, 202n
Scheid, J., 182n, 193n
Schmitt, R., 142n
Schröter, J., 130n
Schuddenboom, F.L., 71
Scialpi, F., 235 e n
Sedley, D., 85n
Seely, D.R., 143n
Segal, R., 105n
Segenni, S., 206n
Serwint, N., 181n
Sfameni Gasparro, G., 39n, 195n
Shawn, A., 250n
Shemesh, Y., 142n
Sherk, R.K., 162n
Siegert, F., 207 e n
Sineux, P., 135n, 137 e n, 139n, 140 e n
Singleton, M., 27n
Sloane T.O., 15
Smith, J.Z., 38, 39n, 46n
Smith, M.S., 143n
Sourvinou-Inwood, C., 85n, 169n, 173, 176n
Sperber, D., 14
Spineto, N., 183n, 184n
Starr, M., 130n
Steiner Goldner, R., 141n
Stengel, P., 78 e n
Stewart, E., 206n
Stuckrad, K.V., 15
Stipp, H.J., 142n
Strevens, P., 15
Stroumsa, G., 46n
Struck, T., 106n
Stuart, P., 209n-210n
Stulac, D.J.D., 144n
Suárez de la Torre, E., 175n
Svenbro, J., 182n

Tarocco, F., 251n
Tataki, A.B., 211n
Taylor, C., 14
Taylor, M.C., 45n
Thalmann, W.G., 160n
Theissen, G., 133n
Themelis, P. G., 159n, 176n
Thompson, G.W., 247n
Tipei, J.F., 136n, 146n
Tomlin, R.S.O., 209n
Tommasi, Ch.O., 245n, 246n, 248n
Torelli, M., 234n
Toynbee, A.J., 47
Tran, N., 218n, 219n, 223n
Trümpy, C., 185n
Trzcionkowski, L., 54n
Tsantsanoglou, K., 54n
Turcan R., 176n
Tusa, V., 163n
Tylor, E. B., 34, 35n
Trümpy C., 185n

Ustinova, Y., 184n

Valdés Guía, M., 176n, 206n, 215n
Valgimigli, M., 119n
Van den Hoven, B., 207 e n
Van Effenterre, H., 175n
Van Haeperen, F., 215n, 217n, 219n, 220n
Van Hoorn, G., 176n
Van Neer, W., 233n
Van Riel, G., 118n
Van Ruiten, J.T.A.G.M., 143n
Varenne, J., 236n
Venturini, C., 197n
Verboven, K., 206n, 219n
Vernant, J.-P., 78 e n, 105 e n
Versnel, H.S., 208n, 210n, 211n
Veyne, P., 127
Vidal-Naquet, P., 229
Villanueva Puig, M.Ch., 175n, 176n, 177n, 178n
Vincent, A., 215n
Vinogradov, J.G., 55 e n
Vlassopoulos, K., 14
Von Simson, G., 238n
Von Stuckrad, K., 23, 68

Wagner, A., 143n
Waetjen, H.C., 138n
Wainwright, E.M., 131n, 132n
Walbank, M.B., 168n
Wallensten, J., 78n
Wallraff, M., 252n
Watzlawick, P., 15
Waetjen, H.C., 138n
Webb, R., 138n
Weingart, K., 142n
Weinreich, O., 136n, 137n
Weiss, M., 238n
Wells, L., 131n, 134n
Weniger, L., 175n, 178n, 185n
West, M.L., 47, 50 e n-51 e n, 54 e n-55 e n, 57n, 58, 59n, 110n, 137n
Wiblé, F., 217n

Wierschowski, L., 214n
Wilamowitz-Moellendorff, U.V., 48n
Wildfang, R.L., 193n, 194n, 195n
Wilhelm, A., 162n
Wilson S.G., 45n, 57n
Winkler, D., 245n
Wiseman, T.P., 200n
Wojciechowski, M., 136n
Wolter, M., 134n, 138n
Wright, D.P., 144n

Xagorari, M., 92n, 93n

Ysebaert, J., 137n
Yu, A., 250n, 251n, 252n

Zanovello, P., 215n
Zhmud, L., 50
Ziebarth, E., 180n
Zografou, A., 161n
Zoumbaki, S.B., 179n, 183n
Zwiep, A.W., 129n, 131n, 133n

Indice dei passi citati

1Re (17, 17-24), 142

2Re (18, 13-20; 19), 141n; (4, 8-37; 13, 21), 142; (2, 3), 143; (5), 144-145; (5, 11), 145n-146n
2 Tessalonicesi (3, 6-12), 221 e n

Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (119, 11), 227
Apocrifo di Genesi (1QapGen) (XX, 22, 29), 145; (XX, 389-391), 145
Apollodoro, *Biblioteca* (2, 7, 8), 159; (3, 10, 3), 60
Apollodoro, *FGrHist* (244 F 139), 59
App. *Hann.* (56), 193
Apul. *Apol.* (55-56), 55
Aristofane:
Le Nuvole (603-606), 176n
Pluto (327), 134n; (406-407), 135n; (695), 135n; (728), 135; (726), 135n; (1113-1115), 208n
Uccelli (485), 227
Aristotele:
Costituzione degli Ateniesi (56), 184n
Etica Eudemea (1241b), 63n
Metafisica (982b), 124; (3, 1000a), 111; (1071b-1073a), 124n
Poetica (1449a), 122n; (1449b), 122n; (1450a), 122 e n; (1450b), 122 e n; (1451b), 122n e 123; (1452a), 122n; (1452b), 122; (1453a), 123n; (1453b), 123n; (1454a), 123n; (1454b), 123n; (1455a), 123n; (1455b), 123n; (1456a), 123n; (1459a), 123n; (1460a), 123 e n; (1462b), 123n
Politica (1341b), 124.
Ateneo di Naucrati, (1, 34 A)/(1, 61, 1), 183n; (6, 93), 161n; (12, 541 A)/(12, 58), 183n

Babrio, *Favole*, (119), 211n.

Callimaco:
Aitia (3, fr. 66 Pfeiffer), 183n
Inno a Diana (15), 161
Cesare, *De bello gallico* (6, 16, 1-3), 31n; (17, 1-2), 31n
Cicerone:
De haruspicum responsis (13, 29), 198 e n
De natura deorum (2, 72-74, 3), 30n
Pro Caelio (14, 34), 198 e n

Claudiano, *de laude Stilichonis* (1, 61-3), 236n

Dàodéjīng (25), 2450
Demostene:
Sulla corona (18, 149), 116
Contro Midia (1), 184n
Deuteronomio (32, 39-40), 143n
Dione Cassio, (54, 27, 3), 193
Diodoro, (34, 33, 2), 199 e n
Diodoro Siculo, (16, 70, 6), 162n
Diogene Laerzio 8, 8 (= Ion. 36 B2 D.-K.), 63n
Dionigi di Alicarnasso, (1, 50, 4), 165n

Eliano, *Frammenti*, F 102 Domingo-Forasté/ *Suda* (ϑ 171), 137 e n
Elio Aristide, *Orazioni* [48 (= *Discorsi Sacri* 2), 32], 136n
Eliodoro di Emesa, *Etiopiche* (4, 17), 178n
Erodo, *Mimiambo* (IV 17-18), 137
Erodoto, *Storie*, (I 131), 238n; (II 23), 112n; (II 43), 64n; (II 45, 1), 112n; (II 56, 2), 165n; (II 81 = *OF* 650 T), 56n; (II 123), 63n; (VII 178), 176n
Eschilo:
Eumenidi (22-26), 176n; (267-275), 90n; (276-283), 80
Prometeo incatenato (849), 137; (1080), 105n
Supplici (227-231), 91n; (313), 137n
Esichio:
s.v. Θυιάς, (Θ 842 Latte), 177
s.v. Λικνίτης, 176n
Esiodo:
Frammenti (90.11-15 Most), 88; (259a M.-W.), 181n
Le Opere e Giorni (106-201), 111n; (176), 111n; (303-316), 221 e n
Teogonia (24-25), 110; (99-101), 111; (119), 88n; (169-170), 110; (664-665), 110-111; (682), 88n; (721-725), 88n; (736), 88n
Esodo (33, 21-23), 143n
Euripide:
Archelao (*fr. pap.* 2, 21-22 Austin), 165n
Electra (778-843), 79
Eracle (922), 80
Eraclidi (398-409), 79
Ifigenia Taurica (1113-1115), 161; (1462-1463), 161
Ione (714-718), 178; (552; 714-717), 176

Filodemo, *Peri eusebeias* (N 247 III), 65 e n; (N 1609 V + N 247 IVb), 66n
Firmico Materno, *de errore* (5), 236n

Gerolamo, *Adversus Iovianum* (1, 41), 201 e n

Iperide, *frammenti* (199), 167n

Lattanzio, *Divinarum institutionum libri septem* (4, 28, 3), 31 e n
Levitico (23, 20 LXX), 146n
Libanio, *Progimnasmi* (10, 4), 222 e n
Libro di Gereremia (1, 9), 138
Libro di Isaia (36-39), 141n
Livio, (1, 18, 9), 140n; (1, 57-58), 199 e n; (18, 6-10), 140n; (22, 57, 2-3), 198n; (29, 14, 10-12), 199 e n

Marino di Neapoli, *Vita di Proclo* (7), 136n
Marsilio Ficino, *De religione Christiana et fidei pietate* 1559 (1475), fol. 5-6, 32 e n
Mithras Yasht (4, 12-13), 237n; (28), 236; (95), 237n; (142-143), 237n

Omero:
Inno a Demetra (440), 161 e n
Iliade (7, 358), 107; (7, 452-453), 212n; (8,13, 481), 88n; (9, 182), 107n; (9, 443-444), 107; (15, 187-193), 114n; (21, 441-480), 212n
Odissea (1, 325-327), 108n; (1, 336-338), 108n; (1, 340-341), 108n; (1, 356, 358-35), 108; (4, 564), 88n; (11, 329), 103; (11, 363-366), 109n; (11, 367-369), 109; (11, 568-571), 88n; (12, 450), 107n; (12, 452-453), 107n
Ovidio:
Fasti (2, 721-852), 199n e 200n; (4, 179-372), 199n; (4, 293-295), 199n; (5, 673-692), 212 e n; (6, 749-752), 139n; (6, 753-754), 139n
Metamorfosi (15, 533-535), 139n e 140n
Pahlavi Vendidâd (27), 237 e n

Pausania, (2, 30, 2), 168n; (5, 16, 2), 179n e 180n, 182n; (5, 16, 2-8), 179n; (5, 16, 3), 183n; (5, 16, 3-6, 8), 179n; (5, 16, 4), 180n; (5, 16, 4-5), 180n; (5, 16, 5), 179n; (5, 16, 7), 180n; (5, 16, 8), 183n; (6, 21, 10), 181n; (6, 24, 10), 179n, 182n; (6, 26, 1), 184n; (10, 4, 3), 175n e

176n, 178n; (10, 6, 4), 175n, 176n, 178n; (10, 19, 4), 175n, 176n; (10, 32, 7), 178n
Petsas, pls. (A. H. 7.9), 93n
Pindaro:
Frammenti (129-130 Maehler), 90n
Olimpiche (1, 28-32), 112n; (1, 89), 181; (1, 93-94), 162n; (2,58-77), 89 e n
Peana (6, 117), 162n
Platone:
Apologia (41a), 87
Epistole (7, 335a), 87 e n, 94 e n
Fedone (61e), 119; (107d), 87, 94n; (271c), 119 e n
Filebo (14a), 121-122
Gorgia (505 c-d), 109; (522e), 79; (523a), 85n e 86, 120; (527a), 120
Leggi (959b), 94n
Protagora (320c), 116-117; (320c-d), 117; (324d), 117 e n; (328c), 117
Repubblica (614b-621b), 87, 95 e n
Sofista (242c-d), 121
Timeo (29c-d), 120-121
Anfitrione (1-12), 208 e n
Plinio, *Storia naturale* (7, 120), 201n
Plutarco:
Iside e Osiride (364 E-365 A), 175n; (364 F-365 A), 176n; (364F), 179 e n; (369D-E = 46), 235 e n
Moralia (297A), 162
De Mulierum Virtute (249 E), 175n; (249 E-F), 175n; (251 E-F), 179 e n
Vita di Numa (9-11), 195n
De Primo Frigido (953 D), 175n
Questioni Greche (293 C-F), 175n; (299B), 179 e n, 183n
Vita di Cesare (9,6), 58 e n
Properzio (4, 11, 51-52), 200 e n
Pseudo Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus* (123), 183n

Rig Veda (93), 236; (137), 237

Scholia ad Euripide:
Alcesti (1), 66n
Oreste (4), 181n
Scholia a Pindaro (3, 96), 66n
Seneca, *Frammenti*, (43), 201n
Senofonte (*fr.* 17 e *fr.* 18 Gentili-Prato), 32
Servio:
Ad Aeneidem (12, 181), 31 e n
Commentarii in Vergilii Georgica (1, 166), 176n
Sesto Empirico, *Contro i grammatici* (260), 66n
Silio Italico, *Punica* (17, 23-47), 199
Sofocle, *Antigone* (1005-1020), 79; (1146-1152), 176n; (1152-1153), 175n
Solone, *F 1 Gentili-Prato* (59-62), 139
Stazio, *Silvae* (1, 2, 246), 201n
Svetonio, *Vita di Domiziano* (8, 3-4), 201n

Teopompo di Chio, (*FHG* 115, fr. 277), 183n
Tertulliano, *Apologetico* (23, 18-24, 2), 32n; (16, 14), 32n; (25, 12-14), 32n
Tucidide, (5, 23, 4), 184n

Udug Hul (*UH*) (3, 111-112), 141n; (3, 187-188), 141n; (4, 179-182), 141n; (7, 34), 141n

Valerio Massimo (1, 8, 11), 195.
Vangeli sinottici:
Luca (5, 13), 138n; (8, 40-56), 130 e n; 8, 43-48), 132 e n;
Marco (1, 41), 138; (5, 21-43), 130 e n; (5, 25-34), 132 e n; (6, 56), 129 e n; (7, 32-37), 133; (8, 22-26), 133
Matteo (8, 3), 138n; (9, 18-26), 129 e n; 9, 20-22, 131 e n; (14, 30-31), 138 e n
Virgilio, *Eneide* (12, 175-182), 31 e n

Yajur Veda (6.4.8), 237

Corpora epigrafici, raccolte di frammenti *et alia*

Archaiologike Ephemeris (1910), 163n

Badisches Landesmuseum (B 1549), 93n

Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae (CIMRM) (60), 236n; (182), 233n; (243), 233n; (431), 233n; (477), 233n; (504), 233n; (532), 233n; (997), 233n; (2268), 233n; (279), 233n; (312), 233n; (332), 233n; (427), 233n; (461), 233n; (482), 233n; (972), 233n; (985), 236n; (988), 233n; (1178), 239n; (1210), 233n; (1257), 233n; (1282), 236n; (1292), 236n; (1317), 233n; (1496), 233n, 239n

Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) (I^2 1211), 200n; (III, 7905), 220n; (V, 3466), 210n; (VI 18487), 166n; (VIII, 14588), 214n; (XIII, 4), 213n; (XIII, 38), 213n; (XIII, 8793), 209n

Die Inschriften von Olympia (IvO) (39), 184n

Epigraphic Database Heidelberg (EHD) (HD000340), 210n; (HD000343), 210n; (HD047324), 210n; (HD061616), 213n

Epigraphic Database Roma (*EDR*) (132144), 200n; (170567), 210n; (172837), 220n

Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby (EDCS) (010789), 204; (04202522), 204; (09400564), 204; (094005659), 204; (09400573), 204; (09401495), 203; (09401505), 204; (0940057), 204; (10400192), 207; (10700403), 203; (23400559), 204; (25600929), 208

Heydemann (n. 3222), 92n

Iscrizioni di Apollonia (186), 164n; (407-408), 164n

Inscriptiones Daciae Romanae (IDR) (III, 2, 215), 220 e n

Iscrizioni di Efeso (719), 216 e n

Inscriptiones Grecae (IG) (I^3 1330), 165n; (I^3 1456, 13-20), 160n, 167n; (II^3, 4, 700), 134; (I^3 953), 166n; (II^2 1283), 168n; (II^2 1361), 168n; (II^2 1526, I, 6), 168n; (II^2 4817, 6-7), 168n; (II^2 5050), 168n; (II^2 5057), 168n; (II^2 5140), 168n; (II^2 5796, 2-3), 165n; (II^2 1524, 45, 111), 167n; (II^3 1, 1028), 168n; (II^3 4, 1907), 168n; (II^3 4, 1910), 168n; (II^3 4, 1976), 168n; (IV^2 1, 122 XXXI), 136n; (IV^2 1, 126), 136n; (IV^2 424-425), 164n;(IV^2 1037), 160n, 167n; (IV^2 1038), 167n; (IV^2 1456), 167n; (V, 1, 584), 164n; (V, 1, 589), 164n; (IX, 1, 683, 12), 163n; (XII, 9, 906), 163n; (XIV, 574), 163n; (XIV, 601), 163n

Iscriptions Grecques et Latines de la Syrie (*IGLS*), (I, 1, ll. 53-67), 239n.

Inscriptiones Grecae Urbis Romae (*IGUR*) (III 1356), 166n; (III 1155 A, 51-54), 161n

Inscriptiones Latinae Selectae (ILS) (3579), 213 e n, (4751), 209n; (5121), 210n; (7234), 220 e n; (8723a), 214n

Iscrizioni del Louvre (60, 14), 166n

Iscrizioni di Magnesia (72), 162n, 169n

Iscrizioni Siciliane (001413), 163n

Keltische Götternamen in den Inschriften der römischen Provinz Germania Inferior (CF-GeI) (287), 210n; (288), 209n; (289), 209n

L'Année épigraphique (AE) (1890, 96), 213 e n; (1973), 209 e n; (1975, 646), 210 e n; (1975, 647), 210 e n; (1975, 655), 210 e n; (1983, 720), 210 e n; (1983, 721), 210 e n; (2000, 923), 213 e n; (2001, 1445), 210 e n; (2001, 1469), 210 e n; (2001, 1488), 210 e n; (2001, 1569), 219 e n

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC) (II, 1), 215n

Lois Sacrées de l'Asie Mineure (*LSAM*) (32, 15-16, 22, 32-33), 169n; (48, 21-23), 169n

Lois sacrées des cités grecques (LSCG) (65, 28-29, 96-97), 169n

Orphicorum Fragmenta (OF) 114 (V) = Achill. 17, 11 Di Maria, 67n; 439 (Kern), 90n; 440 (Kern), 90n; 445 (Kern), 90n; 446 (Kern), 90n; 487 (Kern), 91n; 537 (Kern), 53n; 546-562 (Kern), 87n; 650 T (Kern), 56 e n; 717,77-84 (Kern), 91n e 92n

Papyri herculanensis (1428 *fr.* 5), 65 e n

Poetae Melici Graeci (PMG) (63), 175n e 176n

Supplementum Epigraphicum Graecum (*SEG*) (XI, 314), 162n; (XXX 93), 168n; (XLVII 1462), 162n; (XLII 825), 163n; (XLII 829), 162n; (XLII 830), 162n; (XLII 832), 163n; (XLII 833), 162n; (XLII 835), 162n; (XLII 836), 162n; (XLVI 133), 159n; (LII 104), 159n; (LVI 172), 159n; (LXIV 515bis), 163n; (LXV 210, 12-13), 162n

LARES. I LINGUAGGI DELLE RELIGIONI

Collana di Studi sulle Religioni dell'Antichità e della Tarda Antichità
Strumenti, Storia, Tradizioni

1. Percorsi interdisciplinari della ricerca storico-religiosa sul mondo antico: temi, concetti, prospettive*, a cura di G.P. Viscardi,* Atti del Convegno internazionale (Bologna, 18-19 maggio 2021), First Exploratory Workshop – LARES. Language and Religion: Lexical Change and Variation in Religious Enculturation/ Acculturation phenomena of the Ancient World – UNA Europa Seed Funding, *2019, pp. 250*.