



dipartimento studi umanistici



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI  
DI NAPOLI FEDERICO II

Commissione per la valutazione dell'attività svolta dagli assegnisti del  
Dipartimento di Studi Umanistici.

La commissione, nella riunione del 22/01/2015 ha preso visione della relazione presentata dall'assegnista e dal tutor e, dopo un'attenta valutazione, esprime un giudizio largamente positivo sull'attività svolta:

I. PISANO

CARMINE



La Commissione

*Handwritten signatures of the commission members:*  
1. [Signature]  
2. [Signature]  
3. [Signature]  
4. [Signature]  
5. [Signature]  
6. [Signature]



dipartimento studi umanistici



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI  
DI NAPOLI FEDERICO II

Anno Accademico 2013-2014

Università degli Studi di Napoli "Federico II" – Dipartimento di Studi Umanistici – Sezione di Scienze Storiche

### **Giudizio sulla relazione finale presentata dal Dottor Carmine Pisano**

- Progetto PRIN 2010-2011: "Il sapere mitico. Antropologia del mito antico"
- Coordinatore Scientifico: prof. Maurizio Bettini, Università di Siena
- Responsabile dell'Unità di Ricerca locale: prof.ssa Gabriella Pironti
- Assegno di ricerca in Storia delle Religioni (M-STO/06)
- Titolo: "Forme di comunicazione con il divino in Grecia"
- Assegnista: dott. Carmine Pisano
- Tutor: prof.ssa Gabriella Pironti

Nel periodo compreso tra il 1 Dicembre 2013 e il 30 Novembre 2014, il dott. Carmine Pisano ha usufruito di un assegno di ricerca nell'ambito del Progetto PRIN 2010-2011 "Il sapere mitico. Antropologia del mito antico", diretto a livello nazionale dal prof. Maurizio Bettini (Università di Siena), e, per quanto concerne l'unità di ricerca (UR) napoletana, dalla sottoscritta. Il dott. Pisano ha regolarmente partecipato sia alla riunione nazionale delle unità di ricerca, tenutasi a Siena in data 21 febbraio 2014, sia alle riunioni locali dell'UR federiciana, contribuendo alla ridefinizione dell'indice della sezione ad essa affidata: "Il pantheon, il rito, gli dèi", con riferimento alle tradizioni narrative della Grecia antica. All'interno delle tematiche previste dalla sezione di competenza dell'UR napoletana, il dott. Pisano si è dedicato alla redazione delle voci della sottosezione "Rito" riguardanti le pratiche di comunicazione con il divino, in accordo con le tematiche previste dal bando di concorso per il conferimento dell'assegno. Al termine dell'anno di ricerche, ha consegnato la raccolta dei miti per le voci "magia" e "sogno", in cui il riassunto dei racconti è accompagnato dall'indicazione delle fonti, delle eventuali varianti e delle parole-chiave; ha inoltre completato e consegnato per la pubblicazione le voci (saggi brevi) "divinazione" e "supplica", destinati a confluire insieme a quelle redatte dagli altri componenti dell'UR in un volume edito da Einaudi.

In entrambi i saggi, il dott. Pisano si serve del mito, inteso come articolazione narrativa di forme di pensiero e modelli di comportamento, per estrapolare i segmenti narrativi "salienti" in rapporto ai temi culturali oggetto di studio, affrontati attraverso l'analisi filologica e antropologica dei testi antichi. Il primo saggio ricostruisce, alla luce delle tradizioni narrative greche, sistemi di percezione e *modus operandi* degli indovini; identifica i tratti funzionali che distinguono l'indovino dagli altri professionisti antichi della comunicazione (sacerdote, aedo, araldo); compara la figura

greca del *mantis* con operatori cultuali attestati in moderne società africane; rivede la distinzione tradizionale tra mantica tecnica ed estatica, dimostrandone l'inapplicabilità al contesto greco. Il secondo saggio esamina le rappresentazioni narrative delle diverse forme del rituale di supplica, sottolineando come esso miri ad aprire uno spazio di comunicazione, in cui la capacità di persuadere e argomentare può consentire al supplice di esercitare un'azione di autorità sul supplicato costringendolo, attraverso una serie di gesti socialmente riconosciuti, a mantenere un contatto fisico, verbale e visivo, funzionale alla rappresentazione efficace di un bisogno disperato e urgente.

Il dott. Pisano non soltanto ha assolto in maniera eccellente ai compiti di ricerca assegnatigli nell'ambito del Prin, ma è riuscito, nello stesso periodo, a portare a termine un numero cospicuo di lavori, pubblicati o in corso di pubblicazione, ivi compresa una monografia sulla regalità nel mondo antico. Ha inoltre partecipato come relatore a svariati convegni, e continuato o intrapreso la sua collaborazione con diversi gruppi di ricerca, senza trascurare di affiancarmi validamente, in quanto cultore della materia, nella mia attività di docente in Storia delle Religioni. Gli ottimi risultati conseguiti in quanto assegnista di ricerca, unitamente alla straordinaria produttività scientifica di cui il dott. Pisano ha dato prova, mi consentono di formulare nei suoi riguardi un sostanziale, e non formale, giudizio di eccellenza.

In fede,

Napoli, 5 Dicembre 2014

Gabriella Pironti  




dipartimento studi umanistici



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI  
DI NAPOLI FEDERICO II

Università degli Studi di Napoli Federico II

Progetto PRIN 2010-2011

“Il sapere mitico. Antropologia del mito antico”

Coordinatore Scientifico: prof. Maurizio Bettini

Responsabile dell'Unità di Ricerca: prof.ssa Gabriella Pironti

Assegno di ricerca in Storia delle Religioni (M-STO/06)

Relazione finale

Tutor:

prof.ssa Gabriella Pironti

Assegnista:

dott. Carmine Pisano

a.a. 2013/2014

dipartimento studi umanistici

Napoli 80133

via Porta di Massa, 1

[www.studiumanistici.dip.unina.it](http://www.studiumanistici.dip.unina.it)





**Relazione finale (dott. Carmine Pisano)**

La mia attività di ricerca si è svolta nel periodo di tempo compreso tra il 1 dicembre 2013 e il 30 novembre 2014 nel contesto del Progetto PRIN 2010-2011 “Il sapere mitico. Antropologia del mito antico”. Il progetto, coordinato a livello nazionale dal prof. Maurizio Bettini (Università di Siena), riunisce diverse unità di ricerca, tra cui quella federiciana diretta dalla prof.ssa Gabriella Pironti, e mira alla realizzazione, per la casa editrice Einaudi, di un Atlante narrativo della cultura greca e latina, organizzato per voci corrispondenti non a luoghi, eventi o personaggi (come nel caso delle enciclopedie tradizionali), ma a temi culturali, ricavabili dall’analisi filologica e antropologica dei racconti antichi. In base al progetto finanziato dal MIUR, l’Atlante dovrebbe essere composto da 11 sezioni, ognuna delle quali comprendente una parte sulla Grecia e una su Roma. All’unità di ricerca napoletana è stata affidata la parte “greca” della sezione VI, “Il divino”, ed è alla redazione di tale sezione che ho preso parte in collaborazione con gli altri membri dell’UR inseriti nel progetto (prof.ssa Gabriella Pironti, prof. Eduardo Federico, dott.ssa Carmela Pisaniello).

1

In accordo con le direttive emerse dalla riunione delle unità di ricerca, tenutasi a Siena in data 21 febbraio 2014, il primo passo ha riguardato la definizione delle sottosezioni e voci in cui articolare, in base allo schema-tipo, la sezione di competenza rinominata, nel caso dell’UR napoletana, “Il pantheon, il rito, gli dèi”, in conformità alle tre sottosezioni individuate. In quanto assegnista di ricerca, ho preso parte sia alla riunione senese sia alla rideterminazione dell’indice della sezione affidata al gruppo di ricerca federiciano. L’indice compare tra i materiali allegati alla presente relazione.

Il secondo passo ha interessato specificamente l’UR napoletana che, in una serie di riunioni dirette dalla prof.ssa Pironti, cui il sottoscritto ha regolarmente partecipato, ha inteso definire l’assegnazione di sottosezioni e/o singole voci ai vari membri del gruppo di ricerca. Al sottoscritto sono state affidate le voci della sottosezione “Rito” riguardanti forme di comunicazione con il divino, quali la divinazione, la supplica, il sogno e la magia, in accordo alle tematiche previste dal bando di concorso per il conferimento dell’assegno.



La terza fase del lavoro è stata diretta, sempre in conformità alle direttive fornite dal coordinamento scientifico del progetto, alla ricerca e all'individuazione dei miti da analizzare per la compilazione delle diverse voci. Lo schema dei miti comprende una prima strutturazione della voce in base ai racconti raccolti e, per ogni racconto, l'indicazione delle fonti, delle eventuali varianti e delle parole-chiave, accompagnata da un rapido ed efficace riassunto del mito in esame. Allego, a scopo esemplificativo, la mia raccolta dei miti per le voci "magia" e "sogno", sebbene quest'ultima sia confluita più sinteticamente, nel corso dei lavori, nella voce "Epifanie e metamorfosi" della sottosezione "Manifestazioni e forme di rappresentazione del divino".

Alla ricerca dei miti ha fatto seguito la redazione delle diverse voci in base al modello di saggio/campione fornito dalla direzione senese del progetto: dal riassunto dei racconti, con l'indicazione delle possibili varianti, si estrapolano i temi culturali oggetto di indagine alla luce di una concezione "vernantiana" del mito, inteso come articolazione narrativa di forme di pensiero e modelli di comportamento. In questo anno di ricerche ho completato e consegnato per la pubblicazione le voci relative alla "divinazione" e alla "supplica". Entrambe sono riportate in allegato.

Nel periodo di erogazione dell'assegno, ho infine svolto una serie di attività parallele alla redazione dell'Atlante, comprendenti partecipazioni a convegni, progetti e gruppi di ricerca, pubblicazioni, seminari. L'elenco di tali attività è riportato di seguito.



Convegni

1. *Prestare la voce*, Università di Siena - Centro A.M.A., 21-22 febbraio 2014. Relazione: *La voce della Pizia, tra mito, rito e antropologia*;
2. *Politeismo. Costruzione e percezione delle divinità nel Mediterraneo Antico*, Museo delle Religioni "Raffaello Pettazzoni", Velletri (Roma), 10-14 giugno 2014. Relazione: *Come si "costruisce" un dio in Grecia: l'esempio dell'Inno omerico a Hermes*;
3. *Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, Museo delle Religioni "Raffaello Pettazzoni", Velletri (Roma), 8-12 luglio 2014. Relazione: *Strabone e la politica religiosa di Augusto in Campania: due casi di studio*;
4. *Oltre i conflitti. Coabitazioni culturali e religiose ad Alessandria e in Egitto tra I e VI secolo d.C.*, Napoli, 17-19 settembre 2014. Relazione: *Mosè "profeta" di Dio nell'opera di Filone, ovvero come usare l'altro per costruire il proprio*;
5. *Incontro annuale sulle origini cristiane* organizzato dal Centro Italiano di Studi Superiori sulle Religioni (CISSR), Centro Residenziale Universitario di Bertinoro, 2-5 ottobre 2014. Relazione: *Il corpo del visionario come spazio dialettico della tradizione. Il caso della Pizia.*

Monografie

1. *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, M. D'Auria (Collana "Religioni e Storia"), Napoli 2014 (c.d.s.).

Articoli in riviste e miscellanee

1. *Un 'pugno' di vino: misurare ed educare nella Grecia antica*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 71/2 (2013), pp. 179-190;
2. *La voce della Pizia: tra mito, rito e antropologia*, in M. Bettini - L. Spina (cur.), *Prestare la voce. Atti del Convegno di Siena (21-22 febbraio 2014)*, «I Quaderni del Ramo d'oro on-line» 6 (2013/2014), pp. 8-20;
3. *Frisso e l'ariete d'oro: una lettura "tautegorica" del mito*, in M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo Antico*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014, pp. 159-167;
4. *Cosmas Indicopleustès et l'appropriation chrétienne du mythe d'Atlantide*, in D. Barbu, Ph. Borgeaud, M. Lozat, N. Meylan, A.-C. Rendu Loisel (éds.), *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Gollion, Infolio, 2014 (Suppléments *Asdiwal* 2), pp. 341-372;
5. *Riformulare la tradizione: un'antropologia "oltremondana" orfica*, in I. Baglioni (a cura di), *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, vol. II, Edizioni Quasar, Roma 2014, pp. 99-108;
6. *Gutturæ sulphuræ lente exhalante mēfites: anatomia simbolica e rappresentazioni latine del crapulone*, «Bollettino di Studi Latini» 44/2 (2014), pp. 164-173 (c.d.s.).



Articoli in corso di pubblicazione

7. *Aspasia « maestro di retorica » ?*, «Mètis» N.S. 13 (2015);
8. *Divine Configurations of "Pity" in Greece and Rome: Eleos and Clementia*, in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti (éds.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Collections de l'Institut Historique Belge de Rome;
9. *Platone e lo sciamanesimo. La prospettiva di E. R. Dodds*, in L. Arcari - A. Saggiaro (cur.), *Atti del Convegno Sciamanesimo/Sciamanesimi. Un problema storiografico*, Roma, Nuova Cultura.

Recensioni

1. *Ágnes Nagy, Francesca Prescendi (dir.), Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons. Actes du colloque tenu à l'Université de Genève, 19-20 mai 2011. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 160. Brepols, Turnhout 2013; Pierre Bonnechere, Renaud Gagné (éds.), Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations / Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations. Collection Religions: Comparatisme, Histoire, Anthropologie, 2. Presses Universitaires de Liège, Liège 2013, in «Mythos» 7 (2013), c.d.s.;*
2. *Corinne Bonnet, Florence Bouchet (éds), Translatio: traduire et adapter les Anciens*, Classiques Garnier, Paris 2013, in «Anabases» 20 (2014), c.d.s.

4

Partecipazione a progetti e gruppi di ricerca

1. Progetto cofinanziato Legge 5/2009 "Dinamiche culturali e identità religiose nel Mediterraneo antico: il caso della Campania" (direzione MARISA TORTORELLI GHIDINI/GABRIELLA PIRONTI);
2. "I frammenti degli storici greci" (direzione EUGENIO LANZILLOTTA), con un progetto editoriale dal titolo "*Ta Ioudaika*: Storici giudei di lingua greca" (in collaborazione con Luca Arcari);
3. Progetto di ricerca dipartimentale 2013, gruppo storico-religioso, sezione di Storia, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli Federico II ("Dinamiche culturali e identità religiose in Campania. Istituzioni religiose e processi interculturali"; direzione GENNARO LUONGO);
4. Progetto editoriale "Gli dèi di Omero" per la casa editrice Carocci (direzione CORINNE BONNET e GABRIELLA PIRONTI).

Attività didattica

1. Seminario su "I politeismi antichi" nell'ambito del corso di Storia delle religioni della prof.ssa Gabriella Pironti (Corso di laurea in Storia, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli Federico II).



## Indice Sezione VI: Il pantheon, il rito, gli dèi (Grecia)

UR di Napoli (dir. Gabriella Pironti)

### 1. Pantheon

- 1.1 L'origine degli dèi: la *Teogonia* di Esiodo e altre tradizioni teogoniche.
- 1.2 Pantheon locali: contese tra gli dèi per il possesso di una regione (es. contesa tra Atena e Poseidone per il possesso dell'Attica).
- 1.3 Tra dèi e uomini: Eracle e gli eroi (miti di Eracle, Tesco, Dioscuri, Pelope).

### 2. Rito

- 2.1 Riti e feste: racconti eziologici (es. mito di fondazione delle *aiora*).
- 2.2 Divinazione (diventare indovini; sistemi di percezione e *modus operandi* degli indovini: Eleno, Tiresia, Teoclimeno, Calcante, Melampo, Mopso, Cassandra, Finco; linguaggio oracolare e miti delfici: Crespo).
- 2.3 Sacrificio (origini del sacrificio: Deucalione, Prometeo, Hermes; Sopatro e la fondazione dei *Bouphonia*; sacrifici "irregolari": Eliadi, i compagni di Odisseo sull'isola dei Ciclopi, Ifigenia, Busiride, Minosse, Idomeneo; immagine, ruolo e funzione dell'altare: l'altare di Afrodite a Erice).
- 2.4 Purificazione (es. la *katharsis* di Epimenide ad Atene).
- 2.5 Offerte (es. offerte degli Iperborei a Delo, offerte a Hermes Cilleno, *deipna* di Ecate).
- 2.6 Preghiera (es. preghiere di Crise, Calcante, Odisseo).
- 2.7 Supplica (es. supplica delle Danaidi a Pelasgo, altare ateniese di Eleos).
- 2.8 Giuramento (giuramento degli dèi sull'acqua di Stige, Menelao e i Troiani, Horkos, Hermes al cospetto degli Olimpici, Aconzio e Cidippe; gli dèi del giuramento: Zeus ed Helios, la Terra e i fiumi, le potenze inferi, i Palici e il loro lago).
- 2.9 "Magia" (riti, funzioni e competenze dei *magoi*; la *pharmakeia* greca: Circe, Medea, la nutrice di Fedra, Deianira; i *magoi* come ciarlatani e impostori; collettività mitiche: Dattili, Telchini e "streghe tessale").

### 3. Manifestazioni e forme di rappresentazione del divino

- 3.1 Epifanie e metamorfosi (epifanie in forma antropomorfa e animale; i rischi dell'incontro diretto con il divino: Anchise, Semele; la metamorfosi come mezzo di incontro con l'umano ma anche come espediente utile per sfuggire al contatto: Proteo; divinità accolte dagli uomini e uomini accolti da divinità; dèi respinti: Dioniso e i miti di "resistenza"; il sogno come forma epifanica: Atena).
- 3.2 Immagini divine e artefici mitici (Medusa e il *gorgoneion*; statue ripescate: Hermes Perpheraios; statue rubate; *Daidala* di Platea; statua di Leucippo; statue di Dioniso; *automata* e statue semoventi: Talos, i colossi di Memnone; fabbri e artigiani: Prometeo, Efesto, i Telchini, Eliadi).



## La “magia”

### Miti (tradizioni narrative)

#### 1. Chi sono i magoi?

Erodoto, *Storie* I, 101; 120 ss.: i *magoi* sono presentati come una tribù dei Medi. Indovini (cfr. anche Hdt. 7.37), interpreti di sogni e consiglieri del re, si occupano inoltre dell'educazione dell'erede al trono persiano. Il mago Gaumata guida un tentativo di usurpazione del potere.

Erodoto, *Storie* I, 132: i *magoi* affiancano chiunque intenda offrire un sacrificio. Il loro compito specifico è quello di intonare una «teogonia», che alle orecchie di Erodoto suona piuttosto come un «incantesimo» (*epaoidé*).

Erodoto, *Storie* I, 140: «Non si dà alla sepoltura il cadavere d'un Persiano se prima non sia stato straziato da un uccello o da un cane. Che facciano così i Magi lo so con certezza poiché lo fanno pubblicamente: ad ogni modo, i Persiani, dopo aver coperto di cera il cadavere, lo depongono in terra».

Erodoto, *Storie* VII, 113-114: Per consentire il passaggio attraverso il fiume Strimone dell'esercito di Serse diretto contro la Grecia, i *magoi* sacrificano cavalli bianchi in onore del fiume. Si tratta di «bei sacrifici»; il verbo che definisce l'esecuzione rituale è *pharmakeuein*.

Parole chiave: *magoi*, *pharmakeuein* e *epaoidé*.

#### 2. La pharmakeia in Grecia: un affare da donne

Omero, *Odissea* X, 230 ss.: Circe, «terribile dea dalla voce umana», si serve di *pharmaka* per «ammaliare» (*thelgein*) gli uomini e trasformarli in animali. Odisseo è l'unico che riesce a sfuggire all'azione del *pharmakon* grazie al *molu*, l'erba donatagli da Hermes, che funge da contravveleno alla pozione di Circe. Il *thelgein* ha anche una dimensione sonora: è uno degli effetti del canto delle Sirene (XII, 154-200).



Euripide (*Medea*) e Apollonio Rodio (*Argonautiche*): Medea, figlia del re colco Eeta, si serve di potenti *pharmaka* dapprima per aiutare Giasone nella conquista del vello d'oro, in seguito per vendicare il tradimento dello sposo infedele.

Euripide (*Ippolito*): la nutrice di Fedra dispone di *pharmaka* con cui cerca invano di aiutare la sua signora a vincere l'insano amore per il figliastro Ippolito.

Sofocle (*Trachinie*): Deianira si serve di un *pharmakon*, donatole dal centauro Nesso, per cercare di recuperare l'amore di Eracle.

Parole chiave: thelgein e pharmaka (in particolare, nel senso di «filtri d'amore»).

### 3. I magoi come ciarlatani e impostori

Sofocle, *Edipo re* 380-403: Edipo non accetta la parola profetica dell'indovino Tiresia e lo insulta con espressioni quali «mago», «tessitore di inganni» (*mechanorrhaphos*), «subdolo prete itinerante» (*dolios agurtes*).

Euripide, *Oreste* 1497-1498: le arti (*technai*) dei *magoi* sono poste sullo stesso piano dei *pharmaka* e delle ruberie (*klopai*) degli dèi.

7

Parole chiave: magos, mechanorrhaphos, agurtes, technai, pharmaka, klopai.

### 4. Dattili, Telchini e "streghe tessale"

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* V, 64: lo storico racconta a proposito dei Dattili Idoi, i più antichi abitatori noti dell'isola di Creta, che, «essendo maghi (*goetes*), praticavano incantesimi (*epodai*), celebravano riti di iniziazione e misteri». Alcuni dicono che fossero cento, altri dieci come le dita della mano. Furono maestri di Orfeo, «scoprirono l'uso del fuoco, le proprietà del rame e del ferro e la lavorazione cui questi metalli vanno sottoposti». Per i loro benefici ottennero onori immortali. Uno di loro, che si chiamava Eracle (come il figlio di Zeus e Alcmena) istituì i giochi olimpici. «Molte donne ancora ora ricevono incantesimi (*epodai*) dall'Eracle di Creta e fanno amuleti (*periammata*) con il suo nome; egli, infatti, era stato un mago (*goes*) e si era occupato di riti di iniziazione».



*Scolio ad Apollonio Rodio, Argonautiche I, 1129:* «Dicono che i Dattili Idei fossero sei e cinque, destri i maschi e mancine le femmine. Ferecide racconta che i destri erano venti e i mancini trentadue. Erano stregoni (*goetes*) e incantatori (*pharmakeis*); si dice che furono i primi a lavorare il ferro e a praticare la metallurgia [...] E, come racconta Ferecide, chi di loro faceva incantesimi (*goetes*) era mancino, chi li scioglieva era destro».

Pausania, *Guida della Grecia V, 7, 6-9:* «Nato Zeus, Rea affidò la custodia del fanciullo ai Dattili Idei, detti anche Cureti; questi – Eracle, Peoneo, Epimede, Iaso e Ida – giunsero dall’Ida di Creta; Eracle, che era il più anziano, per gioco fece competere i fratelli in una gara di corsa e incoronò il vincitore con una ghirlanda di oleastro [...] Eracle Ideo gode dunque fama di aver istituito per primo la gara che si disputava allora e di averle dato il nome di Olimpie; stabili che avesse luogo ogni quinto anno, dal momento che lui e i fratelli erano in tutto cinque».

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica V, 55:* «Abitarono per primi l’isola chiamata Rodi i così detti Telchini [...] Essi scoprirono alcune arti e introdussero altre novità utili alla vita degli uomini; per primi avrebbero fabbricato statue degli dèi e alcuni degli antichi simulacri hanno preso nome da loro [...] Si dice che siano stati anche maghi (*goetes*): facevano avvicinare quando volevano nubi, pioggia e grandine e così pure attiravano la neve; raccontano che erano capaci di far ciò, proprio come i *magoi*. Sapevano mutare il loro aspetto ed erano gelosi dell’insegnamento delle loro arti».

Platone, *Gorgia 513a:* si dice che le maghe di Tessaglia (*Thettalides*) abbiano il potere di far scendere la luna e che paghino tale potere con la perdita di un organo o di un figlio.

Plutarco, *Gli oracoli della Pizia 400B:* si attribuisce alle streghe di Tessaglia (*Thettalai*) il potere di tirare giù dal cielo la luna e il sole.

Parole chiave: *goetes, magoi, pharmakeis, Thettalai, epodai, periammata.*



## Il sogno

### Miti (tradizioni narrative)

#### 1. Da dove vengono i sogni?

Omero, *Odissea* XIX, 562-567: «Due sono le porte dei sogni incorporei, le une di corno e le altre di avorio. I sogni che vengono dall'avorio segato, recando parole infruttuose, portano danno; quelli che escono dal liscio corno, qualora un mortale li veda, si avverano».

Esiodo, *Teogonia* 211-225: La «stirpe dei Sogni» fa parte della genealogia di Notte, insieme a Moros, Ker, Thanatos, Hypnos, ecc.

Hermes, «conduttore dei sogni» (*Hymn. Hom. Merc.* 14), incanta con la sua *rhabdos* gli occhi degli uomini e li addormenta (Hom., *Il.* XXIV, 343; *Od.* V, 47; XXIV, 3). Principi e capi dei Feaci, prima di mettersi a letto, fanno l'ultimo brindisi in onore di Hermes, nella speranza che il dio invii loro sogni sereni (Hom., *Od.* VII, 136-138). Hermes addormenta anche i cani posti a guardia dell'armento di Apollo (cfr. Ant. Lib., *Met.* 23, 1-2).

Luciano, *Storia Vera* II, 32: l'isola dei sogni ha un porto che si chiama «il Sonno» ed è circondata da una selva di papaveri e mandragore. La selva è popolata da pipistrelli e ci sono due fontane: «sonno eterno» e «notte eterna», l'una «di inganno» e l'altra «di verità». Poi ci sono le solite porte dei sogni: di corno e d'avorio. Il re dell'isola è il Sonno, assistito da Turbatore, figlio di Nato Invano, nipote di Fantazione.

Plutarco, *Il volto della luna* 940F-942A: Crono dorme, rinchiuso in una caverna profonda, in un'isola situata al largo della Britannia. Lo assistono i demoni che gli erano stati compagni quando era re degli dèi e degli uomini. «Dotati di virtù profetiche, essi traggono da se stessi innumerevoli vaticini; ma quelli più gravi e sulle questioni più gravi scendono ad annunciarli come sogni di Crono: poiché ciò che Zeus premedita Crono vede in sogno».

Parole chiave: le porte dei sogni, genealogia di Notte, isola dei sogni, pensieri di Crono.



## 2. Sogni ingannatori

Omero, *Iliade* II, 1 ss.: Zeus invia il Sogno ingannatore ad annunciare ad Agamennone che è giunto il momento di armare gli Achei e di prendere Troia. Prese le sembianze di Nestore, il Sogno si ferma sopra il capo di Agamennone e gli riferisce il messaggio di Zeus (il Sogno come doppio onirico di Nestore). Dopo che Agamennone ha riferito il messaggio divino al consiglio, Nestore (quello vero) afferma che occorre credere al sogno di Agamennone, perché lo ha “visto” il migliore degli Achei. Se invece il sogno fosse apparso a qualche altro acheo, sarebbe stato semplice considerarlo un inganno. I sogni di un re valgono di più, sono più credibili di quelli degli altri.

Pindaro, *Pitiche* IV, 156 ss.: Frisso, apparso in sogno a Pelia, gli avrebbe ordinato di riportare dalla Colchide le sue ossa e il vello d'oro (si tratta di un sogno finto, di un'invenzione di Pelia).

Erodoto, *Storie* VII, 12-18: Accingendosi a preparare la spedizione contro la Grecia, Serse ha dei dubbi. Gli appare in sogno un uomo di grande e bell'aspetto che lo invita a non cambiare decisione. Il sovrano si spaventa, poiché il sogno si ripete. Chiede allora il parere del suo consigliere Artabano e, poiché questi non vuole prendersi la responsabilità della decisione, Serse lo costringe a vestirsi con i suoi stessi abiti e a dormire sul suo stesso letto. Poiché allora anche Artabano fa lo stesso sogno del sovrano, Serse decide di marciare contro la Grecia.

Parole chiave: sogno ingannatore, doppio onirico, sogno finto, sogno che si ripete.

## 3. Sogni enigmatici, destinati a compirsi

Omero, *Odissea* XIX, 535-550: Penelope racconta al mendicante/Odisseo il “sogno delle oche”. «In casa mi beccano il grano venti oche, fuori dall'acqua, e io mi rallegro a vederle. Un'aquila grande, col becco adunco, venuta dal monte, spezzò il collo a tutte e le uccise». Penelope piange, ma «l'aquila si posava sul tetto sporgente, e con voce umana mi tratteneva, e mi disse: “Coraggio, figlia del glorioso Icaro. Non è un sogno, ma una visione verace che si compirà: sono i proci le oche, e io ero un'aquila prima per te, e come tuo sposo ora sono tornato, e a tutti i proci darò un'orribile morte”».



Eschilo, *Coefore* 527-533: Clitennestra, prima del ritorno di Oreste, sogna di partorire un serpente e di offrirgli il proprio seno, da cui il serpente succhia latte e sangue.

Apollodoro, *Biblioteca* III, 12, 5: incinta di Paride, Ecuba sogna di partorire un tizzone ardente che avrebbe bruciato l'intera Troia.

Parole chiave: enigma, interpretazione, sogno premonitore, sogni che si realizzano.

#### 4. I sogni come immagini vane

Omero, *Iliade* XXIII, 62 ss.: Patroclo appare in sogno ad Achille e gli chiede di seppellire il suo cadavere perché egli possa avere accesso alle case di Ade. Achille cerca di abbracciare l'ombra dell'amico che, «come fumo», si dilegua.

Eschilo, *Agamennone* 420-425: Gli indovini affermano, a proposito di Menelao abbandonato da Elena, che «nei sogni dolorose apparizioni gli portano vane gioie perché davvero è vanità, quando si crede di vedere cose gioiose, ma la visione subito ci sfugge fra le braccia».

11

Parole chiave: immagine, apparizione, visione, vanità.

#### 5. Sogni tipici

Omero, *Iliade* XXII, 199-201: «Come non si riesce in sogno a prendere un fuggitivo, non riesce l'uno a raggiungere l'altro, così Achille non poteva prendere Ettore in corsa e l'altro non poteva scappare».

Erodoto, *Storie* VI, 107: prima di marciare con i Persiani contro l'Attica, Ippia, il tiranno esiliato da Atene, sogna di congiungersi con sua madre;

Sofocle, *Edipo re* 981-983: Giocasta rassicura Edipo, affermando che «tanti in sogno hanno fatto l'amore con la propria madre».

I magistrati di Sibari fanno uccidere gli ambasciatori crotoniati. La notte del misfatto, tutti i Sibariti sognano che la dea Era vomitava bile nel mezzo della piazza.

Parole chiave: assenza di movimento, incesto, sogni condivisi.



SEZIONE VI (GRECIA). IL PANTHEON, IL RITO, GLI DÈI

2. RITO

2.2 Divinazione

Sono ormai dieci anni che gli Achei combattono sotto le mura di Troia, senza che si intraveda l'esito della guerra. Il morale dell'esercito è basso: i guerrieri sono stremati dalla lunga fatica e – come se non bastasse – Apollo, compiendo la preghiera del suo sacerdote Crise, offeso da Agamennone, ha scatenato una terribile pestilenza nel campo acheo. Per nove giorni i dardi del dio attraversano il campo facendo strage di uomini e animali. Al decimo Achille prende l'iniziativa e, convocata l'assemblea, propone di «interrogare un indovino (*mántis*)»<sup>1</sup>. Chiamato a spiegare i motivi dell'ira di Apollo, il *mántis* Calcante, «che li sapeva bene (*eû eidòs*), riferisce (*agóreue*) i responsi (*theopropias*)» del dio<sup>2</sup>. Ma come fa Calcante a conoscere i decreti di Apollo? Achille spiega che è «rivolgendo preghiere (*euchómenos*) ad Apollo caro a Zeus che Calcante svela (*anapháineis*) ai Danai i responsi divini (*theopropias*)»<sup>3</sup>. Le parole del Pelide sono chiare e perentorie: la preghiera mette in relazione l'indovino con il suo dio, Apollo «caro a Zeus», consentendogli di conoscerne il volere<sup>4</sup>. Ma la pur efficace spiegazione dell'eroe acheo non chiarisce tutti gli aspetti della questione. Un problema, in particolare, emerge con forza: in che modo Calcante comunica con Apollo? O meglio, riprendendo le parole di Jean-Pierre Vernant, quali sono «i procedimenti mentali» che attivano la comunicazione uomo/dio e che da essa sono a loro volta condizionati<sup>5</sup>?

Leggiamo al riguardo cosa dice Omero a proposito del Priamide Eleno, definito «il migliore fra i vati», esattamente come Calcante. Apollo e Atena stanno discutendo su come interrompere almeno momentaneamente le ostilità tra Achei e Troiani. Il dio propone di destare il furore d'Ettore e di indurre uno dei campioni greci ad affrontarlo

<sup>1</sup> Hom. *Il.* 1. 9-62.

<sup>2</sup> Hom. *Il.* 1. 385.

<sup>3</sup> Hom. *Il.* 1. 86-87.

<sup>4</sup> Sulla preghiera (*euchê*) come modo di comunicazione con il divino, cfr. BREMMER 1996, pp. 240-243.

<sup>5</sup> *I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria* è il sottotitolo dell'edizione italiana del volume collettivo *Divination et rationalité*, pubblicato a cura di Vernant nel 1974. Sul problema delle operazioni intellettuali implicate nello svolgimento della consultazione mantica, cfr. anche BURKERT 2005, pp. 29-49.



in duello singolo: «Disse così, si lasciò persuadere la dea Atena occhio azzurro. Di quelli [Apollo e Atena] Eleno, il caro figlio di Priamo, intese (*súntheto*) nell'animo il piano (*boulén*)»<sup>6</sup>. Il *mántis* «mette insieme» (*sun-tithēmi*) le unità sintattiche del discorso divino e ne comprende il senso «nell'animo». Il canale attraverso cui avviene la ricezione del messaggio non sono le orecchie ma una sede psichica, che si presenta come teatro di un'operazione intellettuale di "sintesi". Ma dove si colloca tale sede e di che cosa esattamente si tratta? Due celebri passaggi dell'*Odissea* consentono di rispondere al quesito.

Nel primo, Odisseo – su indicazione di Circe – si reca sino alle porte degli Inferi per incontrare l'indovino tebano Tiresia, il solo che possa indicargli il cammino per far ritorno a Itaca<sup>7</sup>. Interrogato da Odisseo, Tiresia rivela (*élexen*) all'eroe i *thésphata*, «le cose dette dal dio»<sup>8</sup>. Come Calcante, insomma, anche Tiresia ascolta o meglio «intende» i messaggi del dio per poi comunicarli agli uomini. Sui mezzi di percezione del *mántis* il testo omerico fornisce un indizio particolarmente prezioso. Nel momento in cui invia Odisseo agli Inferi, Circe celebra la *mantosúnē* di Tiresia e aggiunge che, pur morto, l'indovino tebano è ancora in grado di esercitare la sua attività perché «a lui solo Persefone concesse di avere mente saggia (*nóon pepnústhai*)», anche una volta disceso nelle case di Ade<sup>9</sup>. Tiresia, dunque, si distingue dagli altri morti, che «come ombre svolazzano», perché conserva intatte le sue facoltà intellettuali. Ma ciò che per noi più conta è che Tiresia può ancora fare da *mántis* perché può ancora contare sul suo *nóos*: è attraverso quest'ultimo evidentemente che l'indovino "ascolta" e conosce «le cose dette dal dio».

Alle sue facoltà noetiche, del resto, Tiresia fa ricorso non solo per ascoltare ma anche per "vedere". L'indovino, infatti, è cieco ma, non appena incrocia Odisseo, lo «riconosce» (*égnō*). Pur non potendo vedere Odisseo, Tiresia ne percepisce immediatamente l'identità attraverso un atto mentale di "agnizione". Al riguardo, la

<sup>6</sup> Hom. *Il.* 7. 43-45. Cfr. anche *Il.* 10. 512: Diomede intende (*xunéēke*) la voce di Atena. Generalmente, gli uomini – come accade ai parenti dei proci in *Od.* 24. 528-536 – non sono in grado di ascoltare direttamente la voce del dio, senza che quest'ultimo abbia prima assunto aspetto e apparato fonico umano.

<sup>7</sup> Hom. *Od.* 10. 538-540.

<sup>8</sup> Hom. *Od.* 11. 90-91; 150-151. Cfr. anche *Od.* 11. 297.

<sup>9</sup> Hom. *Od.* 10. 492-495.



differenza tra il Tiresia “greco” di Omero e il Tiresia “romano” di Seneca non potrebbe essere più evidente e illuminante: mentre il primo, nonostante la sua cecità, non ha difficoltà a «riconoscere» Odisseo, il secondo ha bisogno che la figlia Manto gli descriva ciò che da solo non può vedere<sup>10</sup>. Entrambi i personaggi, sia quello omerico sia quello senecano, sono ciechi ma, mentre il Tiresia “romano” vede e conosce attraverso gli occhi della figlia, il Tiresia “greco” non ha bisogno di un aiuto esterno per riconoscere qualcosa o qualcuno: gli basta «avere mente saggia (*nóon pepnústhai*)» nel petto. Si potrebbe dire che il *mántis* greco vede attraverso gli “occhi della mente” così come ascolta attraverso le “orecchie del *nóos*”. La profezia di Teoclimeno è la migliore testimonianza di quello che stiamo dicendo.

La scena si svolge nel megaron del palazzo di Odisseo a Itaca. I pretendenti stanno lautamente banchettando: sono ormai venti anni che divorano con arroganza e avidità i beni del re assente. Alla mensa siede un nuovo ospite, che Telemaco ha accolto sulla propria nave di ritorno da Pilo: si tratta del *mántis* Teoclimeno, discendente di Melampo e figlio di «Polifede magnanimo, che Apollo fece indovino»<sup>11</sup>. Teoclimeno ha già dato prova delle sue capacità profetico-intellettuali nel momento in cui ha riconosciuto (*égnōn*) in un falco ghermente una colomba «un uccello augurale», «messaggero (*áγγελος*) di Apollo», destinato ad annunciare il ritorno di Odisseo e la restaurazione della sua autorità regale<sup>12</sup>. Ma è nel contesto del banchetto alla reggia itacese che le qualità noetiche di Teoclimeno risaltano in tutto il proprio spessore. Telemaco ha appena finito di parlare che

Fra i pretendenti Pallade Atena  
inestinguibile riso eccitò, travolse loro la mente (*nóēma*).  
Essi già con mascelle altrui (*gnathmoísi alioétríoisin*) ridevano,  
mangiavano carni cosperse di sangue (*aimophórakta*); i loro occhi  
erano pieni di lacrime, pianto voleva l'animo.  
Ed ecco che a loro parlò il divino Teoclimeno:  
«Ah sciagurati, che rovina vi tocca? Di notte  
sono avvolte le vostre teste, i volti e, sotto, le ginocchia,  
il singhiozzo (*oimōgē*) vi brucia, sono lacrimose le guance,

<sup>10</sup> Sen. *Oed.* 291 ss. Cfr. BETTINI 2009, pp. 183-219.

<sup>11</sup> Teoclimeno è un *mántis* errante, fuggito da Argo per aver ucciso un uomo della sua stessa tribù (Hom. *Od.* 15. 223-225; 252-256; 272-276). Sulla figura dell'«indovino viaggiatore», cfr. DILLERY 2005, pp. 167-231.

<sup>12</sup> Hom. *Od.* 15. 525-534.



di sangue sono spruzzati i muri e i begli architravi;  
d'ombre (*eidólōn*) è pieno il portico, pieno anche il cortile,  
che scendono all'Frebo, sotto la tenebra; il sole  
del cielo s'è spento, funesta è scesa l'oscurità (*achlūs*)»<sup>13</sup>.

Ascoltata la profezia di Teoclimeno, i proci prendono a ridere di lui ed Eurimaco incita i giovani ad accompagnarlo in piazza «se qui gli par notte!». Ma Teoclimeno risponde che andrà via da sé, senza bisogno di accompagnatori: «Ho gli occhi, gli orecchi e tutt'e due i piedi, e la mente (*nóos*) nel petto (*en stéthessi*) è ben salda, non pazza. Da me uscirò dalla porta, perché vedo (*noéō*) rovina che piomba su voi»<sup>14</sup>. A differenza di Tiresia, il cieco indovino tebano, Teoclimeno – per sua stessa ammissione – può contare su «occhi, orecchie e ambedue i piedi». Eppure Omero afferma che il *mántis* «percepisce» (*noéō*) la rovina che si sta per abbattere sui pretendenti. La visione o, meglio, la percezione di Teoclimeno si realizza attraverso quel *nóos* che l'indovino dichiara di avere ben saldo nel petto (*en stéthessi*). Dico più in generale “percezione” perché Teoclimeno non solo vede i muri imbrattati di sangue e le lacrime che bagnano il volto dei proci, ma ne ascolta anche gemiti (*oimōgē*) e risa prodotte con mascelle altrui, quasi fossero già scheletri che ridono digrignando i denti. Pur avendo occhi e orecchie, Teoclimeno vede e ascolta attraverso il *nóos*, proprio come Eleno, Tiresia e ogni altro indovino che si rispetti<sup>15</sup>.

Gli indovini della tradizione mitica condividono un comune sistema di percezione, incentrato sul *nóos*. Ma in quale misura vedere e ascoltare con la mente è un “tratto marcato”, un carattere che connota e distingue la figura dell'indovino? Per rispondere alla domanda, proviamo a confrontare il *mántis* con una serie di figure ad esso vicine. Ci accorgiamo subito che, sin da Omero, la tradizione conosce una specifica categoria professionale, quella degli «artigiani» (*dēmioergoi*) della parola, in cui l'indovino compare accanto all'araldo (*kérux*) e all'aedo (*aoidós*)<sup>16</sup>. L'esame comparativo di queste

<sup>13</sup> Hom. *Od.* 20. 345-357.

<sup>14</sup> Hom. *Od.* 20. 358-368.

<sup>15</sup> Sui rapporti del *nóos* con la vista e con l'udito, cfr. HARRISON 1960, pp. 72-73; DARCUS SULLIVAN 1988, pp. 7-17.

<sup>16</sup> Hom. *Od.* 17. 383-385; 19. 135. Cfr. MIRALLES 1996, pp. 856-857. Lo studioso distingue i diversi specialisti della comunicazione in base all'orizzonte temporale della parola di cui sono depositari: l'aedo «domina la costruzione e la diffusione del passato»; l'indovino «indirizza le sue parole [...] verso la difficile edificazione del futuro»; l'araldo ha il compito di «dettare il presente». La classificazione



figure, operanti all'interno di un medesimo campo d'attività, consentirà di mettere a fuoco con maggior precisione le peculiarità funzionali che distinguono il *mántis* dai suoi "colleghi" più stretti. Partiamo dai rapporti tra l'indovino e l'aedo.

Nello *Ione* (534c-d), Platone attribuisce tanto al *mántis* quanto all'*aoidós* la funzione di *hermēneús*, personaggio deputato a «riarticolare» in parole umane il «pensiero» (*diánoia*) degli dèi<sup>17</sup>. Il filosofo sostiene precisamente che i poeti, ognuno in grado di comporre poesie di un solo genere, non debbono la propria abilità professionale all'arte (*téchnē*) o alla scienza (*epistémē*) che si possiede sempre «tutta intera», ma alla «*moíra* divina», che li rende *hermēneús* di una determinata Musa (quella del genere proprio di ciascun poeta), così come l'indovino è *hermēneús* di Apollo<sup>18</sup>. La parola dell'aedo, insomma, è, come quella dell'indovino, una «parola delegata», proferta da un *animator* umano che presta la voce a un *principal* appartenente a una dimensione extra-ordinaria (Apollo o la Musa)<sup>19</sup>. Oppure – usando i termini di Platone – potremmo dire che l'aedo, come il *mántis*, è un personaggio ispirato dal dio (*éntheos*) che ne possiede il *noús*, parlando "direttamente" agli uomini attraverso (*diá*) di lui<sup>20</sup>. Ma non dobbiamo farci ingannare. Aedo e indovino restano due personaggi distinti. Cerchiamo di capirne il motivo.

Gli aedi sono soliti cantare imprese che non hanno visto con i propri occhi<sup>21</sup>. È lo stesso Omero ad affermarlo nel proemio al "Catalogo delle navi": «Ditemi adesso, o Muse che abitate le case d'Olimpo – voi, infatti, siete dèe, siete presenti (*páreste*), tutto sapete, mentre noi la fama (*kléos*) soltanto ascoltiamo (*akoúomen*), ma nulla vedemmo

---

proposta è certamente utile ma non esaustiva: in Hom. *Il.* 1. 70 si dice del *mántis* Calcante che «conosceva presente, futuro e passato»; l'aedo esiodeo è in grado di cantare sia «il futuro» che «il passato» (*Th.* 32). Sui rapporti tra *mántis* e *aoidós*, cfr. NAGY 1990, pp. 56-64; STRUCK 2005, pp. 147-165.

<sup>17</sup> Cfr. BETTINI 2012, pp. 122-132.

<sup>18</sup> Cfr. Plat. *Ion* 534c-e; 536a: «Le poesie non sono opere umane né di semplici uomini, ma divine e di dèi» e, poiché «uno dei poeti dipende da una Musa, un altro da un'altra», «ognuno è capace di comporre bene quel solo genere per cui la Musa lo ha ispirato». Sui rapporti dell'aedo con la Musa, cfr. BRILLANTE 1993, pp. 7-37.

<sup>19</sup> Riprendo la terminologia usata da BETTINI 2008, p. 337. Secondo la definizione fornita dallo studioso, il *principal* si identifica con la divinità, fonte del messaggio; l'*animator* con l'*immediate speaker* che riarticola il messaggio del *principal*. Sulla categoria di «parola delegata», cfr. PETRARCA 2004, pp. 117-147; 167-179.

<sup>20</sup> Plat. *Ion* 534c-d.

<sup>21</sup> Hom. *Od.* 1. 338.



(*idmen*) – quali furono le guide e i capi dei Danai»<sup>22</sup>. L'autore di questi versi non avrebbe potuto essere più chiaro. In contatto con la mente della divinità, l'aedo ascolta dalla Musa le imprese oggetto di canto per poi riarticolarle da buon *hermēneús* qual è. Ma non le ha viste con i propri occhi né è stato presente al loro svolgimento. La cecità attribuita dalla tradizione a Demodoco e allo stesso Omero ha probabilmente un significato antropologico molto più profondo di quanto si possa a prima vista immaginare<sup>23</sup>.

Sia Omero che Esiodo affermano che lo scopo della poesia consiste nel dilettere gli ascoltatori per effetto dei doni delle Muse<sup>24</sup>. Ma perché questo accada, è necessario che si realizzino due condizioni: il poeta non deve aver visto i fatti che canta e gli ascoltatori non devono averli vissuti. Se tali condizioni vengono meno, la poesia non può dilettere, ma finisce per comportare conseguenze di segno opposto. Nella reggia di Alcino, l'aedo/Odisseo prova dolore a ricordare le vicende della guerra di Troia e del ritorno degli eroi achei, perché le ha direttamente vissute e, in parte, le sta ancora vivendo. Nel momento in cui Demodoco canta la contesa tra Odisseo e Achille e la presa di Ilio, l'ascoltatore/Odisseo, a differenza dei principi feaci, non prova diletto, ma piange a singhiozzi perché di quei fatti è stato protagonista<sup>25</sup>.

Ascoltiamo lo stesso Odisseo spiegare le ragioni del suo sconforto: «Demodoco, [...] troppo bene cantasti la sorte degli Achei [...] come se fossi stato presente (*pareòn*) di persona o l'avessi udita (*akoúsas*) da altri»<sup>26</sup>. Demodoco suscita il pianto di Odisseo perché ha violato il divieto della "presenza". Essere presente (*pareòn*) ai fatti narrati è un privilegio divino, un privilegio delle Muse, patronc della poesia e ispiratrici dei poeti. Solo le Muse, in quanto dee, hanno il dono di «essere presenti» (*páreste*), di aver

<sup>22</sup> Hom. *Il.* 2. 484-487.

<sup>23</sup> Omero (*Od.* 8. 63-64) afferma che «la Musa amava (*ephilēse*) Demodoco, ma un bene e un male gli dava: degli occhi lo fece privo e gli donò (*dídou*) il dolce canto». Perdere la vista e divenire aedo sono due avvenimenti legati da un rapporto stretto, quasi di causa/effetto. Il difetto della vista è una caratteristica saliente di colui che canta le glorie del passato. Anche quando – come nel caso di Femio – non si vede attribuire direttamente una menomazione sensoriale, l'*aoidós* resta sempre un personaggio "cieco", nel senso che «non ha visto» i fatti che narra.

<sup>24</sup> Hom. *Od.* 1. 346-347; 8. 542; Hes. *Th.* 96-103.

<sup>25</sup> Hom. *Od.* 8. 75; 83-92; 521-522. Anche Penelope prova dolore a sentire Femio che canta il ritorno degli Achei da Troia e la sorte avversa dei Danai: vicende che hanno visto come protagonista il marito Odisseo e che Penelope, da moglie fedele qual è, sente affettivamente come "sue" (*Od.* 1. 325-344).

<sup>26</sup> Hom. *Od.* 8. 487-491.



visto (*idmen*) direttamente le imprese gloriose degli uomini antichi<sup>27</sup>. All'aedo invece non è concesso il dono della presenza e non è dato vedere: l'aedo è "cieco", dicevamo poc'anzi. Mentre l'indovino, anche quando è cieco, vede comunque con gli occhi della mente, l'aedo non vede, e *non deve* aver visto, i fatti narrati. A differenza del *mántis*, professionista tanto dell'ascolto quanto della visione, l'aedo non è un professionista della visione, ma soltanto dell'ascolto: «Noi la fama (*kléos*) soltanto ascoltiamo (*akoúomen*), ma nulla vedemmo (*idmen*)». Ascoltare e insieme vedere con il *nóos*, prerogativa specifica dell'indovino, è il tratto che distingue il *mántis* dall'aedo.

Detto questo, procediamo a esaminare i rapporti dell'indovino con l'araldo. Iniziamo col notare che il *mántis* è una figura che risulta particolarmente vicina a quella del *kêrux*, tanto da esservi identificato già nei poemi omerici. Abbiamo già visto come gli indovini Calcante e Tiresia siano presentati alla stregua di "araldi del dio", di cui riferiscono i responsi. Ma la parola dell'araldo, a differenza di quella dell'indovino, non è una «parola delegata». Il *principal* di cui l'araldo è *animator* non appartiene alla dimensione dell'extra-ordinario, ma a quella umana del potere e del comando: si tratta del re o *ánax*. A questa prima differenza se ne aggiunge immediatamente una seconda, che riguarda le modalità di ascolto e di riformulazione del messaggio ricevuto dalla fonte. Il *kêrux* ascolta (*akoúsas*) con le orecchie e riferisce con la bocca, pronunciando «parole» (*épea* o *phōnaí*). Parafrasando un noto proverbio francese, si potrebbe dire con Maurizio Bettini che, nel caso della comunicazione araldica, il percorso comunicativo si snoda "dall'orecchio alla bocca"<sup>28</sup>.

Diverso è il caso del *mántis*. Quest'ultimo intende con il *nóos* le «cose dette dal dio» e le riferisce «con bocca invasata» (*mainoméno stómati*)<sup>29</sup>, fornendo «segni» (*sémata*). L'indovino non si limita a leggere e interpretare i *sémata* naturali (tuoni, lampi o il volo degli uccelli, come nel caso del falco «messaggero di Apollo», «riconosciuto» da Teoclimeno), ma parla emettendo a sua volta «segni»: parole ambigue, comprensibili soltanto se correttamente interpretate<sup>30</sup>. La parola dell'indovino

<sup>27</sup> Cfr. Hom. *Il.* 2. 485; Hes. *Th.* 27-28.

<sup>28</sup> BETTINI 2000, pp. 9-11.

<sup>29</sup> Heraclit. fr. 92 DK.

<sup>30</sup> Il carattere oscuro ed enigmatico del linguaggio divinatorio è un dato costante nella tradizione letteraria, dove rappresenta una sorta di tratto distintivo della figura mitica dell'indovino. Diversa appare,



è una parola che «guida» (*hēgeísthai*) ma che, a sua volta, ha bisogno di «esegesi» (*hexēgeísthai*) per essere adeguatamente compresa<sup>31</sup>. I proci, maldestri *hexēgētai*, credono che Teoclimeno sia pazzo e non comprendono che le tenebre “viste” dall’indovino in pieno giorno sono in realtà «segni» di morte.

Riprendendo la terminologia platonica, è possibile sostenere che, alla pari dell’araldo, l’indovino è *hermēneús* del messaggio ricevuto dalla propria fonte. Entrambi *hermēneús*, *kêrux* e *mántis* sono, tuttavia, due figure distinte, e non solo perché l’uno è *hermēneús* del re, mentre l’altro è *hermēneús* del dio. I due «artigiani» (*dēmioergoí*) della parola si distinguono altresì in funzione delle diverse modalità di ascolto (orecchie vs. *nóos*) e dei caratteri della parola “riarticolata”: chiamata a riprodurre la voce dell’*ánax*, la parola dell’araldo è perentoria, diretta e autoritaria; destinata a dare voce all’ambiguo linguaggio divino, la parola dell’indovino è fatta di *sémata* proprio come quella di Apollo<sup>32</sup>. Deputato a riarticolare in parole il pensiero divino inteso con il *nóos*, l’indovino parla un linguaggio “segnico” estraneo all’orizzonte della comunicazione araldica. Nella misura in cui distingue la parola del *mántis* da quella del *kêrux*, la forma di percezione intellettuale, che abbiamo proposto di riassumere nella formula “vedere e ascoltare con il *nóos*”, appare anche in questo caso come il “tratto marcato” che connota la figura dell’indovino rispetto agli altri professionisti antichi della comunicazione.

Abbiamo finora comparato il *mántis* con una serie di figure interne al suo stesso mondo: quello greco. Proviamo adesso ad allargare il campo d’indagine e a verificare se esistano, presso culture diverse da quella greca, specialisti della divinazione che, come il *mántis*, comunicano con le potenze invisibili attraverso la mente e i suoi poteri di percezione. La documentazione africana offre in tal senso un materiale particolarmente ricco e prezioso.

---

invece, la situazione per quanto riguarda le concrete pratiche di consultazione oracolare, che spesso prevedevano responsi chiari e precisi, forniti in base a una domanda opportunamente formulata. Sui caratteri del linguaggio oracolare, cfr. CRIPPA 1998, pp. 159-189.

<sup>31</sup> Hom. *Il.* 1. 69-72. Sull’indovino-guida, cfr. DETIENNE 1998, pp. 90-91; 146-147; 169-173. Il verbo *hexēgeísthai* può essere usato come sinonimo di *hēgeísthai* col significato di «marciare in testa, aprire la strada, mostrare il cammino, fungere da guida», ma può anche significare «esporre, spiegare, interpretare». L’*hexēgētés*, pertanto, è colui che indica la strada attraverso le parole, colui che guida verso la salvezza, spiegando il testo oracolare e interpretando la volontà divina (SAÏD 1985, pp. 200-201).

<sup>32</sup> Cfr. Heraclit. fr. 93 DK: il dio di Delfi «non dice né nasconde, ma dà segni (*sēmainei*)».



In un famoso articolo, dedicato alle tecniche divinatorie degli Nzakara della regione di Bangassou (Repubblica Centrafricana)<sup>33</sup>, Anne Retel-Laurentin fornisce un ampio e articolato studio delle pratiche di cui gli indovini indigeni si servono per scoprire le cause di insuccessi e disgrazie dei loro clienti (i grecisti parlerebbero di *mantica retrospettiva*)<sup>34</sup>. In particolare, la studiosa presenta la descrizione di due consultazioni, richieste entrambe dallo stesso individuo a due indovini distinti: una «sfregatrice di polvere», nel primo caso; uno «sfregatore di legni», nel secondo. Ecco quanto annota Retel-Laurentin in una serie di testi registrati, trascritti e tradotti fra il 1959 e il 1961<sup>35</sup>:

*La prima consultazione* è opera di una *na sa iwa so* (donna che sfrega l'oracolo polvere), posseduta dagli spiriti dell'acqua [...] La vecchia donna, che si chiama Nakindi, mette un po' di polvere rossa nel palmo sinistro e la sfrega dolcemente con la base del pollice destro. Facendo questo, si concentra per ascoltare i suoi geni, esseri minuscoli, al limite del visibile, il cui rappresentante, il capo per così dire, si chiama Gazaïe. «Quando *egli* parla in questa polvere, – spiega con grande semplicità, – e mi dice: “Di’ questo”, io lo dico. Quando *essi* hanno finito, posso continuare a sfregare la polvere, ma non posso più dir nulla». Il suo atteggiamento è quello di una veggente (*a na nlima*, donna stordita). Il corpo percorso da trasalimenti muscolari, la schiena leggermente curva, gli occhi che fissano un punto del muro, rivelano l'attenzione verso gli spiriti che abitano in lei, senza impedirle di essere presente ai suoi visitatori e ai rumori esterni. Essa fiuta la polvere emettendo una specie di lamento armonioso; sollecita anche la sensazione di scricchiolio o di slittamento incollando polvere tra le sue mani; «vede» ciò che i suoi geni le mostrano quando le parlano interiormente.

Passando al secondo caso:

*La seconda consultazione* ha avuto luogo in un villaggio piuttosto lontano dalla residenza del consultante. L'indovino, che consulta l'oracolo maneggiando i legni sfregati, non conosce né il consultante né la veggente. Comincerà dunque col farsi esporre la situazione, secondo l'abitudine. Dopo aver domandato al ragazzo il suo nome e quello del suo clan,

<sup>33</sup> RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 323-351.

<sup>34</sup> L'espressione deriva da un famoso passo di Aristotele (*Rhet.* 1418a), in cui lo Stagirita, parlando di Epimenide cretese, afferma: «Egli non vaticinava (*emanteúeto*) circa le cose future (*perì tòn esoménōn*), ma circa le cose passate (*perì tòn gegonótōn*) e oscure».

<sup>35</sup> RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 333-341. Cfr. anche RETEL-LAURENTIN 1969, pp. 321-335.



l'indovino sembra rivolgere mentalmente le sue domande a Iwa [la potenza oracolare]. Parla tra sé borbottando, mentre maneggia il suo strumento per due minuti circa. Poi, guardando il cliente, l'interroga esplicitamente su un genio assai comune, un gassoulouma, di cui Iwa gli segnala l'intervento, e poi su due gemelli. I presenti indovinano che i legni si sono incollati su queste due parole.

Le pratiche appena descritte alla luce delle consultazioni-campione riportate da Retel-Laurentin sono ricondotte dalla studiosa all'insieme delle cosiddette «tecniche strumentali», ovvero di quei procedimenti divinatori che si avvalgono di uno strumento specifico (la polvere nel primo caso, i legni nel secondo) per interrogare le potenze invisibili e rivelarne i responsi agli uomini. A tali pratiche la studiosa contrappone sogni e danze, intesi dagli Nzakara come «la rivelazione di un *posseduto*» in stato di *trance*. Sogni e danze non richiedono la presenza di «un intermediario strumentale fra le rivelazioni dell'indovino e il suo pubblico»: «Colui che ne è posseduto, trasmette poi agli astanti la comunicazione che ha avuto con lo spirito [...] L'uomo che sogna o che danza è un messaggero [...] Egli trasmette ciò che ha ricevuto personalmente»<sup>36</sup>.

Ma le differenze tra il modo di operare dei «posseduti dagli spiriti» (*ba do ngang*a) – attualmente quasi scomparsi – e degli «indovini che sfregano» (*ba sa iwa*) non si fermano qui: «Il discorso dei posseduti e dei danzatori è libero», mentre le pratiche cosiddette strumentali «costringono gli utenti a formulare le loro domande in forma di *alternativa*, dove le risposte sono sì o no». Il funzionamento di questo sistema binario è piuttosto semplice da illustrare. Nel caso dell'oracolo-polvere, l'indovino dà la risposta testando lo scorrimento secco o umido della polvere; nel caso dello sfregamento dei legni, l'indovino formula una lunga serie di domande sulle possibili cause (un gassoulouma, due gemelli – per restare al caso riportato da Retel-Laurentin) della disgrazia che si è abbattuta sul cliente, mentre fa roteare i due legni «che si sovrappongono tramite due superfici circolari perfettamente combacianti»: se i legni *si incollano*, la domanda ha risposta affermativa; in caso contrario, negativa<sup>37</sup>.

In questo tipo di pratiche, l'uso dello strumento divinatorio è senz'altro fondamentale sia per far parlare gli esseri invisibili sia per comunicarne il pensiero agli

<sup>36</sup> RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 325-326.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 326-328.



uomini. Nakindi è chiara al riguardo: «Quando *egli* [Gazaïe] parla in questa polvere, – spiega con grande semplicità, – e mi dice: “Di’ questo”, io lo dico. Quando *essi* [gli esseri invisibili di cui Gazaïe è il rappresentante] hanno finito, posso continuare a sfregare la polvere, ma non posso più dir nulla». E la situazione non è molto diversa per quanto concerne lo sfregatore di legni: l’indovino riferisce la rivelazione di Iwa (la potenza oracolare), facendo roteare i pezzi di legno.

Da «intermediario fedele e sottomesso», l’indovino rivela agli uomini il volere delle potenze invisibili, che si manifesta attraverso lo scorrimento della polvere sul palmo della mano o il gioco dei legni che si incollano. Interrogare le potenze invisibili attraverso l’uso di tali strumenti non è certo la stessa cosa che interrogarle «personalmente», come accade nella dimensione onirica o nella *trance* coreutica. Nel caso della polvere e dei legni, infatti, la comunicazione con l’invisibile, diretta e sostenuta dall’uso dello strumento divinatorio, attiva nell’indovino una serie di «procedimenti mentali» distinti dallo stato di *trance* (Nakindi non cessa mai «di essere presente ai suoi visitatori e ai rumori esterni»). Rileggiamo attentamente la descrizione della prima consultazione riportata da Retel-Laurentin: «La vecchia donna, che si chiama Nakindi, mette un po’ di polvere rossa nel palmo sinistro e la sfrega dolcemente con la base del pollice destro. Facendo questo, si concentra per ascoltare i suoi geni», i quali – come è detto poco più oltre – «de parlano interiormente».

Attraverso l’atto di spalmare e sfregare la polvere, Nakindi entra in comunicazione con «gli spiriti che abitano in lei»: la donna non parla con loro «personalmente», come fanno i posseduti, ma «interiormente» attraverso una sede psichica non meglio precisata. Nel caso dello sfregatore di legni, questa sede psichica ha una collocazione più chiara e circoscritta: «Dopo aver domandato al ragazzo il suo nome e quello del suo clan, l’indovino sembra rivolgere mentalmente le sue domande a Iwa». L’indovino interroga la potenza oracolare «mentalmente» per poi rivelarne i responsi attraverso il comportamento dei legni. Nel caso delle «tecniche strumentali», insomma, la comunicazione con il mondo invisibile non coinvolge la «persona» del posseduto, ma si avvale di procedimenti psichici che si realizzano «interiormente», chiamando in causa le facoltà «mentali» dell’indovino. La mente, come nel caso greco precedentemente



analizzato, svolge un ruolo determinante nella comunicazione con il mondo invisibile anche presso gli indovini Nzakara.

Sia nel caso del *ba sa iwa* che in quello del *mántis*, la mente è il canale psichico attraverso cui l'indovino comunica con le potenze oracolari. Questo non significa, tuttavia, che il *nóos* greco corrisponda esattamente alla mente Nzakara. Quel che intendiamo sottolineare è piuttosto la tendenza, comune al *mántis* e all'«indovino che sfrega», a servirsi non tanto di occhi e orecchie quanto delle proprie facoltà intellettuali per comunicare con il mondo invisibile: così come il *mántis* intende con il *nóos* «le cose dette dal dio», Nakindi «ascolta i suoi geni» che «le parlano interiormente» e lo «sfregatore di legni» «rivolge mentalmente le sue domande a Iwa». L'uso della mente come organo di trasmissione e ricezione del messaggio divino autorizza la comparazione tra il *mántis* e il *ba sa iwa*, confermando l'attitudine degli indovini – che siano greci o Nzakara – a far leva su un sistema psichico di percezione extra-sensoriale. Ma comparazione significa anche e soprattutto riconoscere differenze e specificità. E allora vediamo che cosa distingue il *modus operandi* del *mántis* da quello dell'«indovino che sfrega».

Quest'ultimo porge agli spiriti una serie di domande in forma di alternativa, la cui risposta è sì o no: «Quello che sta accadendo è opera di due gemelli?»; se i legni si incollano, la risposta è sì. Si noti che l'indovino «rivolge mentalmente la domanda a Iwa»; è solo quando comunica la risposta al consultante che «i presenti indovinano che i legni si sono incollati» sui gemelli. Insomma, il movimento dei legni che si incollano – o lo scorrimento della polvere – non solo rivela la risposta dell'oracolo, ma la rende visibile al consultante, garantendo la trasparenza e l'attendibilità del procedimento divinatorio. Allo stesso modo, l'alternativa in forma binaria limita il numero delle risposte possibili, consentendo di selezionare tra le cause di disgrazie e sortilegi previste dal questionario-standard che l'indovino ha imparato nel corso della sua iniziazione. È ipotesi diffusa che anche presso molti oracoli antichi – da quello delfico della Pizia a quello di Zeus a Dodona – le domande fossero per lo più poste in forma di alternativa tra due opzioni<sup>38</sup>. Ma visto che in questa sede non è il funzionamento degli oracoli

<sup>38</sup> VERNANT 1974, p. 7.



storici a interessarci<sup>39</sup>, bensì le tradizioni mitiche relative agli indovini, focalizziamo la nostra attenzione sul modo in cui il *mántis* omerico intende il pensiero del dio.

Abbiamo già visto come l'indovino sia in grado di intendere i *thésphata* divini attraverso le "orecchie" del *nóos*, ma quest'ultimo non è affatto l'unico procedimento di cui il *mántis* si serve per conoscere i decreti di Apollo. Come il *ba sa iwa* riconosce la risposta di Iwa nel comportamento dei legni (o della polvere, nel caso di Nakindi), il *mántis* legge il volere divino sia nei fenomeni atmosferici che in molteplici aspetti del mondo vegetale, minerale o animale. A differenza dell'«indovino che sfrega», tuttavia, il *mántis* – almeno quello delle tradizioni mitiche – non ha bisogno necessariamente di essere interpellato o di formulare una serie di domande. In Omero, l'indovino riconosce la volontà divina in «segni» (*sémata*) naturali che si manifestano per lo più in modo improvviso e inatteso, senza essere richiesti o suscitati<sup>40</sup>; non sollecita una risposta in forma di alternativa, ma si mostra sensibile e ricettivo nel riconoscere il significato di un lampo, un tuono, un uccello che vola da destra o da sinistra. In questa attività "interpretativa" il *nóos* svolge ancora una volta un ruolo determinante. E la cosa non può certo sorprendere.

Come ha dimostrato Shirley Darcus Sullivan<sup>41</sup>, il *nóos*, organo della percezione mantica, è sovente associato nella documentazione epica e lirica sia alla vista che all'udito ma, a differenza di occhi e orecchie che si limitano a percepire «le semplici apparenze» (*simple appearances*), il *nóos* è in grado di penetrare la superficie delle cose e di coglierne il significato «più profondo» (*deeper*). Insomma, vedere e ascoltare con il

<sup>39</sup> Sull'argomento esiste un'ampia e valida bibliografia, tra cui val la pena ricordare CATENACCI 2001, pp. 131-184. In questo importante contributo, lo studioso distingue le funzioni rituali del *mántis*, il *medium* attraverso cui «Apollo comunica agli uomini», e del *prophētēs*, che «interviene per conformare poeticamente l'oracolo e promulga il testo ufficiale». Una terza figura significativa è quella dell'*hexēgētēs*, cui compete l'interpretazione del testo oracolare. Sui procedimenti di interpretazione oracolare e sui caratteri della mantica antica resta tuttora fondamentale VERNANT 1974, pp. 5-24. Lo studioso rileva la distanza che separa il nostro concetto di divinazione dalla categoria antica: «Non si chiede all'oracolo di predire il futuro, di enunciare l'avvenire; lo si interroga, prima d'imboccare la strada che sembra buona, per sapere se la via è libera o preclusa e, qualora sia preclusa, su ciò che convenga fare per avere probabilità di aprirsene l'accesso» (pp. 18-19). Cfr. anche BREMMER 1996, p. 246 («La funzione degli oracoli nell'antichità era di assistenza nelle scelte da prendere e di approvazione delle decisioni collettive: difficilmente si trattava di predire il futuro»); JOHNSTON 2005, pp. 1-28.

<sup>40</sup> La cultura romana distingue i *signa oblativa* (quelli che si presentano spontaneamente) dai *signa impetrativa* (quelli che vengono suscitati): il beccare dei polli, l'analisi del volo degli uccelli all'interno di un certo *templum* circoscritto. Cfr. JAILLARD - PRESCENDI 2008, pp. 70-72.

<sup>41</sup> DARCUS SULLIVAN 1988, pp. 7-8.



*nóos* è «ben più penetrante» (*more penetrating*) che vedere e ascoltare con occhi e orecchie. Eurimaco lo testimonia efficacemente nel momento in cui invita i giovani ad accompagnare in strada Teoclimeno: esca all'aperto, osservi la luce del giorno e si renda conto che non sono affatto scese le tenebre che vede! I proci, che vedono e ascoltano con occhi e orecchie, non riescono a scorgere il senso profondo di quello che sta accadendo nel megaron della reggia itacese; il senso profondo degli eventi è nascosto ai più e il solo Teoclimeno è in grado di percepirlo con il *nóos*. Ma Teoclimeno non vede col *nóos* solo quando intuisce il senso degli avvenimenti. Fa lo stesso quando si tratta di interpretare il volo degli uccelli. Nell'episodio già citato dell'incontro con Telemaco, il poeta afferma che Teoclimeno «vede» (*idòn*) con gli occhi un falco, ma «riconosce» (*égnōn*) in esso un uccello augurale con un'operazione noetico-agnitiva analoga a quella con cui ha percepito il destino funesto dei pretendenti. È in virtù di tale operazione che il *mántis* riconosce in qualcosa un «segno» (*séma*).

Sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea* accade spesso che Zeus «mostri segni» (*sémata phainōn*), tuonando da destra o lampeggiando<sup>42</sup>. Se visti e uditi con occhi e orecchie, il tuono e il lampo sono semplici fenomeni naturali. Perché divengano *sémata*, «segni» suscettibili di essere letti e interpretati, è necessario che siano riconosciuti come tali ed è appunto tale riconoscimento a chiamare in causa occhi e orecchie del *nóos*. Visto con gli occhi (*idòn*), il falco resta pur sempre un falco; è l'atto di agnizione (*égnōn*) che consente di vedervi un uccello augurale<sup>43</sup>. Allo stesso modo, se ascoltato con le orecchie (*akoúsas*), un tuono è un tuono e basta; ascoltato con il *nóos*, esso diviene un «segno» propizio inviato da Zeus. Se seguiamo la lettera dei lesti, la catena degli avvenimenti è tutto sommato facilmente ricostruibile. Zeus «mostra i segni» (*sémata phainōn*); il *mántis*, «rivolgendo preghiere (*euchómenos*) ad Apollo caro a Zeus» li «svela» (*anapháineis*) per quello che sono: responsi divini o *theopropías*. La preghiera mette in comunicazione l'indovino con Apollo, consentendogli di conoscere (*eû eidòs*) i decreti divini. Questi ultimi provengono da Zeus e, tra gli dèi, il solo Apollo li conosce perché è

<sup>42</sup> Hom. *Il.* 2. 353; 4. 381; 9. 236; *Od.* 21. 413.

<sup>43</sup> Narrando l'episodio del falco a Penelope (*Od.* 17. 151-161), Teoclimeno afferma di «aver scorto» (*ephrasámēn*) un uccello augurale. Analogamente a *noéō* e *gignóskō*, *phrázomai* indica l'azione di «scorgere, distinguere, osservare» con gli «occhi» della mente.



in diretto contatto con il *nóos* di Zeus<sup>44</sup>. A sua volta, il *mántis* li conosce da Apollo perché comunica con il *nóos* del dio che l'ha fatto indovino.

Che si tratti di intravedere (*noéō*) la tragica fine dei proci o di riconoscere (*égnōn*) il significato dei fenomeni naturali, gli interventi del *mántis* sono tutti sorretti e guidati dalla stessa capacità di "percepire" attraverso il *nóos*. La distinzione, che molti studiosi moderni ricavano dal *De divinatione* di Cicerone (l. 11-12), tra l'indovino ispirato dal dio (Teoclimeno) e gli specialisti in grado di riconoscere i «segni» della volontà divina in fenomeni naturali o onirici (Calcante), appare pertanto decisamente debole nel panorama delle testimonianze in lingua greca. Lo scarto culturale tra il mondo greco e quello romano risulta in questo caso tanto evidente che le funzioni attribuite da Cicerone alla mantica estatica o d'ispirazione, da un lato, e a quella tecnica, dall'altro, si confondono spesso in Omero all'interno delle competenze di uno stesso indovino. Eleno, il *mántis* in grado di intendere nell'animo il saggio piano degli dèi, è nello stesso tempo «il migliore degli interpreti di uccelli (*oiōnopóloi*)», formula riferita anche a Calcante<sup>45</sup>. Calcante, anzi, è più precisamente *theoprópos oiōnistés*: «profetico interprete di uccelli» o, volendo far ricorso a un'endiadi, «indovino ed esperto di uccelli»<sup>46</sup>.

Le due figure coincidono fino al punto che Atena, prese le sembianze di Mente, può così annunciare a Telemaco l'imminente ritorno di Odisseo: «Ma ora io farò un vaticinio (*manteúsomai*), come dentro l'animo gli immortali mi mettono (*bállousi*) e come credo avrà compimento, pur non essendo né *mántis* né esperto di uccelli»<sup>47</sup>. Nella prospettiva di Atena/Mente, l'indovino e l'esperto di uccelli (*oiōnopólos* o *oiōnistés*) appaiono in alternativa l'uno all'altro, come se si trattasse di figure equivalenti che operano allo stesso modo: entrambi forniscono vaticini (*manteúsomai*) secondo ciò che gli dèi mettono loro in animo. Le modalità di intervento di Calcante confermano la succitata impressione: il *mántis* riferisce all'assemblea (*agóreue*) i vaticini (*theopropías*) di Apollo così come riferisce all'assemblea (*agóreue*), vaticinando (*theopropéōn*), che il prodigio (*pélōr*) dei nove passerini ingoiati dal serpente significa

<sup>44</sup> Cfr. *Il. Hom. Merc.* 471-472; 533-538. In Aesch. *Eum.* 19, Apollo è detto «*sprophētēs* di Zeus».

<sup>45</sup> *Hom. Il.* l. 69; 6. 76.

<sup>46</sup> *Hom. Il.* 13. 70.

<sup>47</sup> *Hom. Od.* l. 200-202.



che dopo nove anni gli Achei prenderanno Troia<sup>48</sup>. Allo stesso modo Teoclimeno, il *mántis* che scorge con il *nóos* la rovina dei proci, è anche in grado di riconoscere (*égnōn*) nel volo del falco apparso a Telemaco un «messaggio» di Apollo.

Pur nella molteplicità delle situazioni e nella varietà dei luoghi d'azione, l'operazione mantica appare costantemente un atto noetico e agnitivo, fondato sulle capacità di ascolto e di visione del *nóos*. Omero ignora la differenza tra mantica tecnica ed estatica. La famosa distinzione ciceroniana, che ben riflette la realtà delle pratiche divinatorie romane<sup>49</sup>, non risulta altrettanto valida quando è liberamente estesa ad altre società e culture. Abbiamo visto come Teoclimeno riunisca nella sua persona e nelle sue modalità d'intervento funzioni divinatorie che il *De divinatione* tiene distinte (e giustamente in riferimento a Roma antica). Ma la stessa cosa potrebbe dirsi anche della Pizia (la sacerdotessa, pur posseduta da Apollo, non vaticina nel corso di una *trance* improvvisa<sup>50</sup>; la rivelazione della volontà divina è regolata da una precisa procedura formale: la Pizia parla solo in un determinato giorno del mese; solo se la capra ha tremato nel corso del sacrificio propiziatorio; le domande devono esserle poste in un certo modo, ecc.) e di Nakindi. La «sfregatrice di polvere» si serve sì dello strumento divinatorio per interrogare Gazaïe ma, quando si tratta di rivelarne i responsi, può tranquillamente rivolgersi al consultante con queste parole: «Gazaïe (lo spirito da cui sono posseduta) mi dice di dirti questo». Parafrasando le parole di Vernant<sup>51</sup>, si potrebbe dire che, nel caso di Nakindi, l'uso della polvere e l'ispirazione divina non appaiono «due tecniche indipendenti», ma piuttosto «due momenti, due livelli di una stessa pratica oracolare». Specialista di una tecnica divinatoria di carattere «strumentale», Nakindi non ignora, tuttavia, esperienze di «possessione» che, stando

<sup>48</sup> Hom. *Il.* 2. 322-329. Cfr. anche Pind. *Pyth.* 4. 189-191: «Il *mántis* Mopso vaticina (*theopropéōn*) dagli uccelli (*ornichessi*) e dalle sacre sorti (*klároisi hieroís*)».

<sup>49</sup> Sulla divinazione a Roma, cfr. JAILLARD - PRESCENDI 2008, pp. 69-76.

<sup>50</sup> Plutarco – testimone più che attendibile in quanto membro del collegio sacerdotale delfico – racconta di una Pizia «ossessa da uno spirito muto e maligno» che, accingendosi a vaticinare mentre era «tutta istericamente squassata», lanciò «un grido strano e tremendo» prima di fuggire di soprassalto e stramazzone subito dopo (*De def. orac.* 438a-b). Come notano a giusto titolo JAILLARD - PRESCENDI 2008, p. 80, «un forte delirio, una voce disarticolata» non rappresentano la norma nel comportamento della Pizia; al contrario, «questi tratti segnalano [...] un cattivo funzionamento del rituale».

<sup>51</sup> VERNANT 1974, p. 8. Lo studioso si riferisce ai rapporti tra estrazione delle sorti e divinazione ispirata all'interno del rituale delfico, ipotizzando che la Pizia (paragonata subito dopo a «certe veggenti africane») iniziasse la sua risposta «con lo «scuotere» e il consultare le sorti prima di profetare ad alta voce».



alla distinzione *ba do nganga/ba sa iwa*, dovrebbero riguardare solo chi incontra le potenze invisibili «personalmente», nel sogno o nella danza. Non intendiamo mettere in discussione una distinzione appartenente alla stessa lingua Nzakara, ma notare come anche nella regione di Bangassou la commistione tra forme divinatorie tipologicamente differenti sia tutt'altro che infrequente. Laddove lo ritengano necessario, insomma, gli indovini sembrano più propensi a servirsi di tutte le risorse divinatorie a loro disposizione piuttosto che a obbedire a schemi e classificazioni.

C'è, infine, un ultimo tratto che accomuna *ba do nganga* e *ba sa iwa* e che distingue entrambi dal *mántis*: il carattere chiaro e comprensibile della parola oracolare. A proposito del «posseduto dagli spiriti», Retel-Laurentin osserva: «L'uomo che sogna o che danza è un messaggero [...] Egli trasmette ciò che ha ricevuto personalmente; ma, se la sua rivelazione non è chiara, sarà trattato da cattivo interprete». Insomma, il posseduto «trasmette [...] la comunicazione che ha avuto con lo spirito [...] in termini udibili e sensati». Allo stesso modo, «la lucidità dello sfregatore di legni è la garanzia della sua "trasparenza", cioè della fedeltà con cui trasmette la rivelazione di Iwa»; «il suo carattere equilibrato», la sua «socievolezza e gaiezza» testimoniano l'attendibilità del responso divino, riferito in modo «chiaro e senza ambiguità»<sup>52</sup>. Qui la differenza con il *mántis* – almeno quello delle tradizioni mitiche – è davvero notevole: il suo linguaggio oscuro e polisemico ne avrebbe fatto agli occhi degli Nzakara un «cattivo interprete» della volontà divina.

<sup>52</sup> RETEL-LAURENTIN 1974, pp. 325-328.



Riferimenti bibliografici (Divinazione)

- BETTINI 2000: M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000.
- BETTINI 2008: M. Bettini, *Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture*, «*Arethusa*» 41/2 (2008), pp. 313-375.
- BETTINI 2009: M. Bettini, *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009.
- BETTINI 2012: M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- BREMMER 1996: J.N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in SETTIS 1996, pp. 239-283.
- BRILLANTE 1993: C. Brillante, *Il cantore e la Musa nell'epica greca arcaica*, «*Rudiae*» 4 (1993), pp. 7-37.
- BURKERT 2005: W. Burkert, *Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 29-49.
- CATENACCI 2001: C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (cur.), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 131-184.
- CRIPPA 1998: S. Crippa, *La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (curr.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia 1994)*, Pisa-Roma 1998, pp. 159-189.
- DARCUS SULLIVAN 1988: S. Darcus Sullivan, *Noos and Vision: Five Passages in the Greek Lyric Poets*, «*Symbolae Osloenses*» 63 (1988), pp. 7-17.
- DETIENNE 1998: M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998.
- DILLERY 2005: J. Dillery, *Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 167-231.
- HARRISON 1960: E.L. Harrison, *Notes on Homeric Psychology*, «*Phoenix*» 14 (1960), pp. 63-80.
- JAILLARD - PRESCENDI 2008: D. Jaillard, F. Prescendi, *Perché e in che modo conoscere la volontà degli dèi? Divinazione e possessione a Roma e in Grecia*, in P. Borgeaud, F. Prescendi (éds), *Religioni antiche. Un'introduzione comparata* (ed. or. *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève 2008), trad. it. Roma 2011, pp. 69-88.
- JOHNSTON 2005: S.I. Johnston, *Introduction: Divining Divination*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 1-28.
- JOHNSTON - STRUCK 2005: S.I. Johnston, P.T. Struck (eds), *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston 2005.
- MIRALLES 1996: C. Miralles, *Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica*, in SETTIS 1996, pp. 849-882.
- NAGY 1990: G. Nagy, *Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory*, in J. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy*, Ithaca 1990, pp. 56-64.
- PETRARCA 2004: V. Petrarca, *Parola e potere in un'esperienza profetica della Costa*



*d'Avorio*, in S. Beta (cur.), *La potenza della parola: destinatari, funzioni, bersagli*. Atti del Convegno di Studi promosso dall'Università degli Studi di Siena, dal Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica e dall'Associazione «Antropologia e Mondo Antico» (Siena, 7-8 maggio 2002), Fiesole 2004, pp. 117-147; 167-179.

RETEL-LAURENTIN 1969: A. Retel-Laurentin, *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris 1969.

RETEL-LAURENTIN 1974: A. Retel-Laurentin, *La forza della parola (Nzakara, Africa)*, in VERNANT ET AL. 1974, pp. 323-351.

SAÏD 1985: S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problem du Prométhée enchaîné*, Paris 1985.

SETTIS 1996: S. Settis (cur.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I (*Noi e i Greci*), Torino 1996.

STRUCK 2005: P.T. Struck, *Divination and Literary Criticism?*, in JOHNSTON - STRUCK 2005, pp. 147-165.

VERNANT 1974: J.-P. Vernant, *Parola e segni muti*, in VERNANT ET AL. 1974, pp. 5-24.

VERNANT ET AL. 1974: J.-P. Vernant et alii (curr.), *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria* (ed. or. *Divination et rationalité*, Paris 1974), trad. it. Torino 1982.



## SEZIONE VI (GRECIA). IL PANTHEON, IL RITO, GLI DÈI

### 2. RITO

#### 2.7 Supplica

La supplica o *hiketeia* è una delle pratiche rituali meglio documentate nella tradizione mitica greca. In particolare, in generi letterari come l'epica e la tragedia, la supplica costituisce uno dei più importanti dispositivi narrativi chiamati a strutturare e articolare il racconto. Per limitarci al caso più famoso di tutti, basti pensare che la prima opera a noi nota della letteratura greca, l'*Iliade*, inizia e approda a conclusione con due scene di supplica, una rigettata e l'altra accolta, che si presentano l'una come lo specchio dell'altra.

All'inizio dell'*Iliade* Crise, sacerdote di Apollo, si reca sulla spiaggia di Troia per "supplicare (*lisseto*) tutti gli Achei e in particolare i due Atridi" di restituiregli la figlia Criseide, fatta schiava in occasione del saccheggio di Tebe. Il sacerdote impugna lo scettro e le bende del dio e offre in cambio della figlia un "riscatto infinito", la cui accettazione equivale a "venerare il figlio di Zeus, Apollo che lungi saetta". Mentre "tutti gli altri Achei acclamano che sia rispettato (*aideisthai*) il sacerdote e accolto il ricco riscatto", Agamennone respinge la supplica di Crise minacciandolo di morte e cacciandolo in malo modo. Il sacerdote prega allora Apollo di punire gli Achei per l'oltraggio ricevuto (→ *Pregghiera*) e il dio scatena una terribile peste, che falcia l'esercito greco già provato dalla lunga guerra (*Iliade*, I, 12-52).

Alla fine dell'*Iliade* Priamo, desideroso di recuperare il cadavere del figlio Ettore, si reca alla tenda di Achille, scortato da Hermes sotto le sembianze di un giovane di bell'aspetto (→ *Epifanie e metamorfosi*). Su consiglio del dio, il vecchio re di Troia si getta alle ginocchia dell'eroe, gli bacia la mano con un gesto estremamente patetico, visto che quella mano gli ha ucciso gran parte dei figli, cerca di commuoverlo, invitandolo a riconoscere nella sua condizione di vecchio indifeso quella del padre Peleo. Preparatosi il terreno per la presentazione della richiesta, Priamo supplica (*lissomenos*) Achille di avere "pietà" (*eleos*) e di rendergli il corpo di Ettore, accettando in cambio ricchi tesori. Achille accetta i doni e la richiesta del vecchio, pur precisando che a convincerlo non sono stati i suoi gesti né le sue parole, ma il "comando di Zeus", riferitogli dalla madre Teti in una precedente visita (*Iliade*, XXIV, 120-140; 440-570).

Le due scene si corrispondono in modo evidente: in entrambe, un padre (Crise o Priamo) chiede a uno dei capi achei (Agamennone o Achille) la restituzione della figlia o del figlio (Criseide o il cadavere di Ettore). La prima supplica, quella di Crise, proprio in quanto respinta da Agamennone, dà il là al racconto, nella misura in cui giustifica l'ira di Apollo, di cui Crise è sacerdote, nei confronti degli Achei e la successiva contesa tra Achille e Agamennone, vero e proprio nucleo tematico del poema. La seconda supplica, quella di Priamo, proprio in quanto accolta da Achille, pone fine alla



narrazione, facendo da preludio ai funerali di Ettore e contrapponendo, secondo il modello della *Ringkomposition* (“composizione ad anello”), la “pietà” (*eleos*) finale di Achille all’arroganza iniziale di Agamennone che si era rifiutato di “rispettare” (*aideisthai*) il sacerdote di Apollo.

L’interesse delle due scene di supplica appena descritte non si limita tuttavia alla loro funzione narratologica. Esse consentono prima di tutto di delineare i tratti specifici di un rituale, il cui scopo precipuo consiste nel *persuadere*, nell’ottenere qualcosa da qualcuno che si trova rispetto al richiedente in una posizione più elevata (l’*anax*, il “re”, Agamennone rispetto al sacerdote Crise), se non di netta superiorità (Achille nei confronti di Priamo, vecchio, indifeso e in territorio nemico). Tale rituale si articola in quattro momenti, scanditi da altrettanti gesti e/o atti di parola.

Il primo momento consiste nell’avvicinamento al destinatario della supplica: Crise si reca presso il lido di Troia, dove sono accampati gli Achei, Priamo presso la tenda di Achille. Il secondo momento prevede l’esecuzione da parte del supplice di una serie di gesti che lo qualificano in quanto *hiketēs*, consentendogli di stabilire una possibile comunicazione con qualcuno che, in virtù della sua posizione, avrebbe il potere non solo di rifiutare qualsiasi approccio verbale, ma anche di disporre liberamente della vita del supplice: Agamennone minaccia di morte Crise, nel caso in cui persista nella sua richiesta; Priamo supplica Achille, ancora adirato e furibondo per la morte di Patroclo, nel mezzo del campo acheo. La scelta della strategia impetrativa dipende dal supplice che, all’interno di un ventaglio di alternative socialmente riconosciute (afferrare le ginocchia, la mano e/o il mento del supplicato, usare parole persuasive, ecc.), seleziona i gesti che ritiene più opportuni e funzionali in rapporto alla situazione specifica o, più semplicemente, quelli che la situazione consente e/o consiglia. Mentre Priamo afferra le ginocchia di Achille, come fa gran parte degli *hiketai* (si pensi che due dei verbi più utilizzati per esprimere l’azione della supplica, *gounazomai* e *gounoumai*, significano letteralmente “afferrare le ginocchia”), aggiungendovi il gesto patetico del bacio della mano ‘assassina’ di Achille, Crise sceglie invece di far leva sulla forza persuasiva delle sue parole, portando con sé lo scettro e le bende del dio, segni della sua inviolabilità in quanto *theios anēr* (“uomo divino”) e del rapporto privilegiato che lo lega ad Apollo.



Il terzo momento consiste nella presentazione della richiesta da parte del supplice: Crise chiede ad Agamennone di restituirgli la figlia; Priamo chiede ad Achille di rendergli il cadavere di Ettore. Generalmente, tale richiesta non è rivolta agli dèi, ma agli uomini – eventualmente – *in nome degli dèi*. A differenza della preghiera, da cui si differenzia inoltre per i gesti compiuti dall'impetrante (→ *Preghiera*), la supplica, almeno nella maggior parte dei casi, non è destinata alle potenze divine ma all'autorità umana, di cui si sollecita il "rispetto" (*aidōs*) e/o la "pietà" (*eleos*) invocando ragioni di carattere giuridico, morale ed economico o semplicemente la protezione divina degli *hiketai* e la terribile ira delle potenze "protettrici dei supplici", prima fra tutte Zeus Hikesios. Benché la consuetudine (*nomos*) stabilisca di rispettare gli *hiketai*, l'atto della supplica non comporta alcuna obbligazione legale. Perché la sua richiesta sia accolta, il supplice è chiamato a persuadere il destinatario, facendo ricorso alle risorse della parola e alle logiche dello scambio: Crise ricorda agli Achei la sua condizione di sacerdote di Apollo ma offre soprattutto un ricco riscatto in cambio della figlia; Priamo cerca di commuovere Achille attraverso il ricordo del vecchio padre ma reca in prima istanza tesori infiniti da scambiare con il corpo di Ettore. L'*aidōs* e l'*eleos* richiesti dal supplice non sono per nulla concessioni "gratuite", frutto di "pietà" cristiana o "solidarietà" umana: implicano piuttosto la reciprocità della relazione economica, fondata sul circuito commerciale del dono e del contro-dono (→ *Economia*).

Il quarto momento, infine, riguarda la reazione del supplicato, il quale risponde "sì" o "no" in base – certo – agli argomenti addotti dal supplice ma soprattutto alla luce della valutazione attenta di ragioni di convenienza circostanziale o di valore più generale: se Agamennone rifiuta la supplica di Crise per non rinunciare al suo *geras* Criseide e veder così diminuire la sua autorità dinanzi agli altri *basileis* (*Iliade*, I, 133-134), Achille accetta invece la supplica di Priamo "per non violare il comando di Zeus" che gli aveva precedentemente ordinato, attraverso la madre Teti, di restituire il cadavere di Ettore a chi pagasse un degno riscatto. La forza persuasiva degli argomenti addotti dal supplice è vincolata all'accettazione del supplicato, né si deve pensare che esista una relazione automatica tra rifiuto o accettazione dell'*hiketeia* e ira o ricompensa divina. Agamennone non è punito per aver respinto la supplica di Crise: se gli Achei



soffriranno mali terribili per la mancata consegna di Criseide, sarà per effetto della successiva preghiera di Crise ad Apollo. Allo stesso modo, Achille, pur avendo accolto la supplica di Priamo, non eviterà comunque la morte prematura assegnatagli dalla Moira.

Le suppliche di Crise e Priamo sono entrambe eseguite al cospetto di una *persona* e rispecchiano grosso modo lo stesso schema di fondo, ma si distinguono in relazione al secondo momento. Mentre la supplica di Priamo associa i gesti alle parole (supplica “completa”), la supplica di Crise non prevede l’esecuzione di gesti particolari: è una supplica puramente verbale o “figurata”. Questa seconda modalità di supplica “personale” non è affatto meno efficace della supplica “completa”, come potrebbe far pensare il rifiuto di Agamennone a Crise, e si rivela anzi in certi casi preferibile in quanto maggiormente funzionale al contesto.

Naufrago sull’isola di Scheria, Odisseo incontra per la prima volta Nausicaa. L’eroe è nudo (un ramo gli copre i genitali) e per giunta sporco di salsedine: per questo motivo riflette tra sé se sia opportuno supplicare Nausicaa, “afferrandole le ginocchia” o “da lontano, con parole di miele”. Dopo aver ponderato bene la situazione, Odisseo sceglie infine la supplica “figurata” (il verbo *gounoumai* è utilizzato nel senso metaforico di “supplicare” e non in quello letterale di “afferrare le ginocchia”), temendo che “a toccarle le ginocchia si sdegnasse in cuore la fanciulla”. La scelta dell’eroe si rivela vincente: Nausicaa accoglie interamente le richieste di Odisseo, donandogli una veste e accompagnandolo in città, alla reggia del padre Alcino (Odissea, VI, 127-179).

Accanto alla supplica “personale”, che si presenta a seconda dei casi nelle due modalità “figurata” o “completa”, esiste un secondo tipo di *hiketeia*, comune in particolar modo nella tragedia: la supplica “all’altare”. Come quella “personale”, anche la supplica “all’altare” è legata a ragioni contestuali, ovvero alla presenza di un luogo sacro, e comporta una parte argomentativa, in cui il supplice, forte della protezione e del diritto d’asilo garantitogli dal risiedere presso un altare o un santuario, espone la propria richiesta al supplicato. Per motivi inerenti alla natura dialogica della rappresentazione scenica, questa parte argomentativa si trasforma nella tragedia in un vero e proprio “agone” retorico con scambio di battute e argomenti tra il supplice, il supplicato ed, eventualmente, il coro.



Nelle *Supplici* di Eschilo, le cinquanta figlie di Danao, rifugiate presso il recinto sacro agli dèi di Argo, chiedono la protezione del re Pelasgo contro i cugini Egizi, che esse si rifiutano di sposare (→ *Parentela*). Il re è incerto se accettare o meno la richiesta, perché teme di coinvolgere il suo popolo in una guerra durissima e dall'esito incerto. Le donne, dal canto loro, sono risolte nel rifiuto del matrimonio: rifiuto ordinato loro dal padre Danao, il quale aveva saputo da un oracolo che un suo nipote lo avrebbe ucciso (→ *Divinazione*). Inizia così un lunghissimo "agone" retorico tra il re, in preda a una vera e propria "crisi di indecisione", e le Danaidi (che compongono il coro), le quali non mancano di assumere un tono di voce aspro e violento pur di persuadere il re titubante. Le donne ricorrono ad argomenti via via più cogenti: dapprima, ricordano a Pelasgo la loro discendenza argiva, facendo appello ai legami di parentela con il re; alludono quindi all'ira di Zeus Hiktēr, il dio "protettore dei supplici"; minacciano infine un suicidio di massa, che costringerebbe Pelasgo e gli Argivi a fronteggiare una "contaminazione" (*miasma*) ancora più terribile della guerra contro gli Egizi (→ *Purificazione*). Mentre i primi due argomenti non riescono a smuovere il re, la minaccia del suicidio presso gli altari divini e del conseguente *miasma* piega le resistenze di Pelasgo che, ottenuta l'approvazione dell'assemblea degli Argivi, decide di assecondare la richiesta di ospitalità delle Danaidi nonostante l'incubo della guerra imminente.

La supplica delle Danaidi dimostra che l'*hiketeia* non si rivolge necessariamente alla persona da cui dipendono in qualche modo le proprie sorti, ma può essere anche diretta a un terzo, cui si chiede protezione o soccorso nei confronti del proprio persecutore: le Danaidi si rifugiano presso il recinto sacro agli dèi di Argo per chiedere aiuto a Pelasgo *contro* i cugini Egizi. In tal caso, lo spazio sacro funge da tramite di relazioni complesse, in cui il supplicato non si identifica con il persecutore ma con un aiutante invocato all'uopo dal supplice. È quello che accade presso l'altare ateniese di Eleos, l'altare della supplica per eccellenza.

Eleos, la "Pietà", considerata dagli Ateniesi come "tredicesimo dio" in aggiunta ai Dodici, è venerata nell'*agora* presso un altare (*bōmos*), eretto un tempo dagli Eraclidi. Testimonianza tangibile della filantropia e della devozione degli Ateniesi, l'altare è meta, giorno e notte, di supplici, esuli, perseguitati e bisognosi di ogni tipo: essi "siedono" presso il *bōmos*, vi "versano libagioni di lacrime" o vi "depongono" un ramo d'ulivo (*hiketēria*), ponendosi sotto la tutela di Eleos e sollecitando, forti di tale tutela, il "soccorso" di "qualcuno dei giusti" (*dikaioi*). Così fanno i figli di Eracle, perseguitati da Euristeo dopo la scomparsa del padre, e l'argivo Adrasto, desideroso di seppellire i cadaveri dei compagni morti sotto le mura di Tebe, a dispetto del divieto di Creonte. Sia gli Eraclidi che Adrasto ottengono l'aiuto del *dikaios* Tesco, sovrano di Atene, che decide di affrontare la guerra contro Euristeo e quella contro i Tebani pur di proteggere gli *hiketai* (Apollodoro, *Biblioteca*, II, 8, 1; III, 7, 1; Filostrato, *Epistole*, 39; Stazio, *Tebaide*, XII, 481-505; *scholia* a Eschine, *Orazioni*, II, 15 Schultz).

Le azioni rituali eseguite dai supplici, una volta giunti presso Eleos, hanno una funzione specifica, descrivibile nei termini dell'antropologia del culto: il gesto di deporre il ramo "soggettivizza" l'altare che manifesta la "capacità d'azione" (*agency*) acquistata nel contesto rituale, producendo "una rete invisibile di relazioni", che legano il dio al supplice (il dio protegge il supplice), il supplice al *dikaios* (il supplice chiede aiuto al



*dikaios* in nome del rapporto che lo lega al dio), il *dikaios* al dio e al persecutore del supplice (il *dikaios* soccorre il supplice contro il suo persecutore, testimoniando la devozione degli Ateniesi verso Eleos e la filantropia della città attica nei confronti degli *hiketai*). L'esame del fascio di relazioni testimonia che Eleos non personifica propriamente né la "pietà" divina (la supplica non è rivolta a Eleos ma a Teseo e agli Ateniesi), né il "perdono" giuridico accordato dal persecutore, del tutto assente nel momento della supplica, ma una sorta di "soccorso sollecitato", richiesto a terzi (Teseo e gli Ateniesi).

Questo schema di relazioni non è comunque vincolato alla presenza dell'altare, ma si ritrova anche nella supplica "personale".

Disperata per la morte di gran parte dei suoi figli (ultima Polissena, sacrificata dai Greci sulla tomba di Achille), Ecuba, la vecchia regina di Troia divenuta schiava di Agamennone, piange sul cadavere del figlio Polidoro. Poco prima dell'inizio della guerra di Troia, Priamo ed Ecuba avevano deciso di inviare Polidoro, il più giovane dei loro figli, come ospite presso Polimestore, re di Tracia, insieme a ricchi tesori. Polimestore, violando i diritti dell'ospite, aveva ucciso Polidoro per impadronirsi delle ricchezze in suo possesso e ne aveva gettato in mare il cadavere. Ora quel cadavere, sospinto dalle onde sulla terra ferma, è stato trovato da un'ancella e portato al cospetto della madre. Compreso l'accaduto, Ecuba decide di afferrare le ginocchia di Agamennone per supplicare vendetta contro Polimestore. La regina fa riferimento alle leggi della giustizia, che impongono, soprattutto ai re, di perseguire chi commetta crimini contro gli ospiti, ma Agamennone cerca di liberarsi dalla morsa del supplice perché non intende ascoltare una richiesta che reputa assai scomoda: Polimestore, infatti, è alleato dei Greci e Agamennone non potrebbe agire contro di lui senza causare la reazione degli altri capi achei. Nel momento in cui il re cerca di divincolarsi e di lasciare la sala, Ecuba lamenta la condizione disgraziata degli uomini che "s'affannano a cercare tutto l'altro sapere e non la vera regina dell'umanità, che è la forza di persuasione (*peithō*)". Quindi decide di far appello a un ultimo argomento, ricordando ad Agamennone i legami parentali instaurati tramite Cassandra, figlia di Ecuba, divenuta concubina del re. Agamennone, pur riconoscendo la fondatezza delle ragioni di Ecuba, è ancora indeciso sul da farsi per motivi di convenienza politica. Alla fine, tuttavia, la regina vince, almeno in parte: Agamennone non interverrà direttamente contro Polimestore, ma consentirà ad Ecuba di farsi giustizia da sola (Euripide, *Ecuba*, 752-845).

Come nel caso della supplica all'altare messa in atto dalle Danaidi, dagli Eraclidi e da Adrasto, Ecuba che, a differenza dei personaggi appena citati, afferra le ginocchia di Agamennone, chiede anch'essa a un terzo soccorso e aiuto contro un persecutore (Polimestore) che ha recato offesa alla sua famiglia. Le azioni della regina e la reazione di Agamennone sono inoltre particolarmente eloquenti quanto alla funzione dei gesti eseguiti dal supplice e alla dinamica del rito. Afferrare le ginocchia è l'atto rituale necessario per stabilire una possibile comunicazione tra interlocutori collocati in



posizione asimmetrica (Ecuba è schiava di Agamennone), di cui uno ha il potere di ignorare l'altro che, a sua volta, gli impedisce di allontanarsi per potergli esporre le sue ragioni: se Agamennone cerca di liberarsi dalla morsa di Ecuba e di andare via, è infatti proprio perché non intende ascoltarne la richiesta che ormai ha intuito e che ritiene sconveniente per ragioni politiche. Allo stesso modo, in una sequenza precedente della storia rappresentata da Euripide, Polissena, in attesa di essere condotta al sacrificio da Odisseo, commenta così il comportamento del re di Itaca, che ha appena rifiutato la supplica di Ecuba e non intende prestare ascolto nemmeno a un'eventuale richiesta di pietà da parte della giovane destinata al sacrificio: "Vedo, Odisseo, che nascondi la destra sotto il mantello e volgi altrove il volto perché non ti tocchi il mento" (*Ecuba*, 342-344). Anche in questo caso i gesti, che Polissena si accinge a compiere incitata da Ecuba, intendono 'fermare' Odisseo (afferrandogli la mano) per esporgli 'faccia a faccia' (tenendogli il mento) una richiesta scomoda.

Afferrare le ginocchia, il mento o la mano sono azioni che hanno lo scopo di stabilire una relazione col supplicato, costringendolo a mantenere un contatto fisico, verbale e visivo, necessario alla presentazione di un bisogno disperato e urgente. Tali gesti insomma, oltre a fungere da "documento di riconoscimento" del supplice, servono a porre le condizioni di base dello scambio verbale in una situazione critica, consentendo all'*hiketēs* non solo di entrare in comunicazione con un destinatario 'riluttante', posto in condizioni di superiorità, ma anche di esercitare su di lui una certa pressione. Le Danaidi, nel momento in cui minacciano Pelasgo di suicidarsi presso gli altari della città, contaminandola con un *miasma*, mettono alle strette il re, passando – sia pur a prezzo di un eventuale sacrificio di se stesse – dalla posizione di vittime degli Egizi a quella potenziale di persecutrici degli Argivi. Ecuba, al cospetto di Agamennone, ricorda la sua condizione di schiava e di vittima dell'ingiustizia di Polimestore, per poi trasformarsi, su autorizzazione di Agamennone, alleato di Polimestore, in persecutrice del carnefice del proprio figlio.

I due esempi rivelano che nella pratica della *hiketeia* i ruoli del persecutore, della vittima e del soccorritore non sono rigidi né fissi: nel primo caso, le Danaidi minacciano di passare dalla posizione di vittime a quella di persecutrici, mentre gli Argivi rischiano



di trasformarsi da soccorritori in vittime; nel secondo caso, Ecuba passa da vittima a persecutrice di Polimestore, Agamennone da alleato di Polimestore a complice di Ecuba. Questa fluidità di posizioni conferma che il rito dell'*hiketeia* mira ad aprire uno spazio di comunicazione, in cui la capacità di persuadere e argomentare può consentire al supplice di esercitare un'azione di autorità sul supplicato, proiettandolo in certi casi dall'iniziale stato di superiorità in una posizione di imbarazzo, se non di aperta difficoltà. In tal senso, il tono duro e aggressivo delle Danaidi, spesso considerato indizio di una supplica singolare se non "paradossale", appare invece perfettamente congruente sia con la condizione delle donne che, braccate dagli Egizi e alle prese con le incertezze di Pelasgo, si giocano il tutto per tutto pur di forzare la decisione del re, sia con le concrete dinamiche di una prassi rituale in cui la messa in campo di argomenti forti e cogenti può sovvertire, con l'assenso del supplicato, le posizioni iniziali degli agenti. L'elogio di Peithō, invocata da Ecuba come "regina dell'umanità" nell'omonima tragedia di Euripide, testimonia sia la forza della capacità di persuasione, quando si tratta di convincere e piegare, sia la sua debolezza rispetto a una decisione che in ultima analisi spetta comunque al supplicato.

Nota bibliografica:

Cairns [1993] (su *aidōs* e *eleos*); Canciani, Pellizer, Faedo [2005], 193-216 (sulle forme rituali dell'*hiketeia*); Cassella [1999] (sulla supplica "all'altare"); [2005], 121-127 (su Zeus Hikesios); [2010], 63-75 (su retorica e *hiketeia*); Clark [1998], 5-24 (sulla supplica di Crise ad Agamennone); Crotty [1994] (sulla supplica come dispositivo narrativo); Gell [1998] (su *agency* e fasci di relazioni); Giordano [1999] (sulla supplica in Omero); Gould [1973], 74-103 (sulla distinzione tra supplica "personale" e "all'altare", supplica "completa" e "figurata"); Legangneux [1999], 175-188 (sulla supplica nella tragedia); Mercier [1993], 149-160 (sulla supplica di Ecuba ad Agamennone); Naiden [2006] (sui quattro momenti del rituale di supplica); Parker [1983], 181-186 (sui contesti politico-sociali della *hiketeia*); Pedrick [1982], 125-140 (su funzioni e rappresentazioni della supplica nell'*Iliade* e nell'*Odissea*); Pisano [in corso di stampa] (sull'altare ateniese di Elcos); Telò [2002], 9-51 (sui gesti del supplice); Turner [2001-2002], 27-50 (sulla supplica delle Danaidi a Pelasgo).



Riferimenti bibliografici (Supplica)

- Cairns D.L. [1993], *Aidós. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press.
- Canciani F., Pellizer E., Faedo L. [2005], *Hikesia*, in Lambrinoudakis V., Balty J.-C. (eds.), *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, III, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 193-216.
- Cassella P. [1999], *La supplica all'altare nella tragedia greca*, Napoli, Bibliopolis.
- [2005], *La denominazione di Zeus ΙΚΕΣΙΟΣ con particolare riferimento alla tragedia*, in Belayche N. et al. (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 121-127.
- [2010], *Le parole del supplice: alcune osservazioni su retorica e «hiketeia»*, in Gocken J. (éd.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque*, Turnhout, Brepols, 63-75.
- Clark M.C. [1998], *Chryses' Supplication: Speech Act and Mythological Allusion*, "Classical Antiquity", 17, n. 1, 5-24.
- Crotty K. [1994], *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey*, Ithaca (N.Y.), Cornell UP.
- Gell A. [1998], *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Giordano M. [1999], *La supplica: rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli, Istituto universitario orientale.
- Gould J. P. [1973], *Hiketeia*, "Journal of Hellenic Studies", 93, 74-103.
- Legangneux P. [1999], *Les scènes de supplication dans la tragédie grecque*, "Lalies", 20, 175-188.
- Mercier C.E. [1993], *Hekabe's Extended Supplication (Hec. 752-888)*, "Transactions of the American Philological Association", 123, 149-160.
- Naiden F.S. [2006], *Ancient Supplication*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Parker R. [1983], *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 181-186.
- Pedrick V. [1982], *Supplication in the Iliad and the Odyssey*, "Transactions of the American Philological Association", 112, 125-140.
- Pisano C. [c.d.s.], *Divine Configurations of "Pity" in Greece and Rome: Eleos and Clementia*, in Bonnet C., Pirenne-Delforge V., Pironti G. (éds.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Collections de l'Institut Historique Belge de Rome.
- Telò M. [2002], *Per una grammatica dei gesti nella tragedia greca (II): la supplica*, "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", 49, 9-51.
- Turner C. [2001-2002], *Perverted Supplication and Other Inversions in Aeschylus' «Danai» Trilogy*, "The Classical Journal", 97, n. 1, 27-50.

