



Università degli Studi di Bergamo

**Scuola di Dottorato in Antropologia
ed Epistemologia della Complessità
(XXIV Ciclo)**

Settore Scientifico – Disciplinare

M-DEA/01 DISCIPLINE DEMOETNOANTROPOLOGICHE

TESI DI DOTTORATO

**“L’Aldilà nell’immaginario greco antico.
Contributo per uno studio antropologico”**

Supervisore

Ch.mo Prof. Mauro Ceruti

Dottorando

Fabio Molinari

Matricola 1008796

Anno Accademico 2011/2012

Ai miei genitori

INDICE

Introduzione **Pag. 5**

La ritualità della morte **Pag. 10**

Il destino delle anime in Omero **Pag. 31**

Le Isole dei Beati **Pag. 42**

I Campi Elisi **Pag. 49**

I Culti Misterici **Pag. 60**

Le Testimonianze Iconografiche **Pag. 89**

Conclusioni **Pag. 99**

Bibliografia **Pag. 101**

Introduzione

Le prime tracce di un consapevole rapporto dell'uomo con la dimensione della morte risalgono a circa 200.000 anni fa. Alcune testimonianze archeologiche ci mostrano come il progenitore della specie umana avesse iniziato, in questa fase ancora preistorica, a seppellire i propri morti e, di conseguenza, a comprendere come ci fosse un discrimine fra le dimensioni della vita terrena e della morte. Non sappiamo con certezza se, accanto a questa pratica, si fosse già sviluppato un pensiero più ampio, che facesse credere all'uomo di Neanderthal che, dopo la vita su questo mondo, esistesse una dimensione ulteriore, cui si poteva accedere mediante il passaggio connotato dalla morte.

Tuttavia è espressivo constatare come questo rapporto dell'uomo con la morte e ciò che ne segue abbia una storia lontana, che è passata attraverso i millenni ed è stata elaborata secondo le culture, del livello di civiltà, della situazione geografica e storico in cui gli esseri umani hanno operato e vissuto.

Pensare alla morte vuol dire anche riflettere sulla vita e costruire una ritualità della morte vuol dire esprimere anche la propria concezione di una fase successiva all'esistenza terrena, collocata in luoghi diversi, nel cuore della terra, sopra di essa, oppure in territori fuori dal tempo e dal mondo conosciuto. Una sola caratteristica pare accomunare tutti gli edifici speculativi che l'uomo ha costruito rispetto alla morte e all'aldilà: la dimensione dell'eternità.

Infatti, sia che l'essenza vitale dell'uomo scenda nell'Ade, salga in cielo o sia condotto nelle Isole dei beati, la nuova condizione esistenziale si connota proprio per la sua eternità. Di fronte ad un'esistenza terrena che agli occhi dell'uomo ha un limite inevitabile segnato dalla morte, la sete di eternità fa in modo che questo limite trova un superamento in un'altra dimensione, ignota e, per questo, libera di essere eterna.

Questo modesto contributo vuole cercare di percorrere, con sguardo critico e attento alle fonti, la concezione che il mondo greco antico, arcaico e classico, ha elaborato rispetto al destino delle anime (usiamo questo termine abbastanza generico) dopo il loro distacco dal corpo. Per necessità oggettive abbiamo dovuto porre un limite ai confini della ricerca e ci siamo limitati a indagare quanto è possibile apprendere da alcuni testi

letterari che spaziano dal VII al V secolo a. C., alcuni di estrema notorietà, come i poemi omerici e le tragedie classiche.

Tuttavia, se le fonti sono nel complesso note, l'originalità di questo lavoro può risiedere nell'aver per la prima volta offerto un panorama completo dello *status quaestionis*, aggiornato ai tempi più recenti ed averlo ulteriormente implementato con il necessario supporto offerto dai recenti studi sulle lamine orfiche, che, pur essendo frutto di elaborazione artistica e non letteraria, contribuiscono in modo caratteristico a costruire un quadro esaustivo del pensiero greco antico intorno a questi temi. Abbiamo intenzionalmente offerto solo qualche breve elemento concernente il mondo romano, per non rendere il lavoro eccessivamente prolisso; tuttavia la materia si presta, per successive ricerche, anche ad "incursioni" nella civiltà romana che, per molti versi, ha molto in comune con il pensiero greco.

Attraverso l'analisi dei riti funebri si può dunque ben comprendere come la tradizione greca abbia elaborato le strategie per accettare la morte e quanto essa porta con sé, inserendola in un orizzonte cognitivo e superando così il trauma del distacco da questo mondo. La prima testimonianza in questo senso ce la offre Omero nel XXIII libro della sua *Iliade*, in cui sono descritti i giochi funebri in onore di Patroclo, mentre nell'*Odissea* il poeta rileva le cure dovute ai defunti in occasione della morte di Elpenore. In tutta l'età classica, ben testimoniata da tragedie quali *Alceste*, *Ippolito* o *Antigone* emerge come evidente il dovere dei sopravvissuti nei confronti del defunto di dare la necessaria sepoltura: secondo la legge ateniese nulla poteva sciogliere un figlio dall'obbligo di dare al padre gli onori sepolcrali.

Le cerimonie funebri, così come possiamo ricostruirle in base alle testimonianze in nostro possesso, osservavano una precisa articolazione: l'esposizione della salma, che iniziava il giorno successivo al decesso, durava un intero giorno, in modo da rendere possibile il lamento funebre che avveniva accanto al cadavere esposto. Il successivo trasferimento al luogo di sepoltura rappresentava la fase in cui le angosce relative alla morte facevano la loro irruzione nel contesto della vita sociale, attraverso il corteo scandito dal suono dello strumento musicale. La cerimonia aveva termine con la sepoltura, anche se Omero ci parla solamente della cremazione, non facendo cenno alla pratica dell'inumazione che comunque pare non estranea al mondo greco.

religiosa, adornandosi di ghirlande e celebrando il banchetto funebre.

Nel mondo antico la tomba era ritenuta la dimora del defunto a tutti gli effetti, tant'è vero che la scultura funeraria dimostra come spesso essa abbia assunto la forma di una vera e propria abitazione. Parallelamente a questa credenza se ne fece strada un'altra, secondo la quale i morti non dimoravano nelle tombe ma si cominciò a concepire un luogo sotterraneo in cui si raccoglievano tutte le anime dei defunti.

Quando il corpo muore, si corrompe. L'essenza vitale dell'essere umano, la ψυχή perdura intatta, diventa una sorta di *alter ego* del morto ma è priva di fisicità, di sentimenti, di facoltà mentali. Le anime sono tutte raccolte nel regno di Ade, lontano dai viventi e da loro separate da Oceano ed Acheronte. Nei poemi omerici troviamo però delle tracce di un'altra, più recente, concezione delle anime, legata ad un culto dei morti maggiormente evoluto. I morti sono dotati di sentimenti, di emozioni, sono in grado di apprezzare le offerte rivolte loro dai vivi, conservano le qualità intellettuali e lo status gerarchico che li caratterizzava da vivi. Circa il luogo in cui le anime si trovano congregate, esso è descritto in genere come orrendo e ripugnante. L'anima vi giunge volando attraverso l'aria, sembra in modo estremamente rapido. L'Ade ci è descritto in modo dettagliato sempre da Omero nell'XI canto dell'Odissea, quanto Odisseo scende nell'oltretomba per incontrare il vate Tiresia.

Un poeta contemporaneo di Omero, Esiodo, ci narra, nella sua *Teogonia* come alcuni eroi del mondo mitologico greco non furono soggetti al dramma della morte ma ebbero da Zeus una dimora posta nelle Isole dei Beati. Non possediamo una descrizione compiuta di questi luoghi, tuttavia possiamo comprendere come, nell'immaginario greco, essi potessero ben avere le fattezze di isole, proprio per la loro localizzazione al di fuori del mondo conosciuto ed il completo isolamento da esso. L'isolamento è, infatti, condizione imprescindibile per questo rapimento di alcune persone elette ed Esiodo lo mette bene in evidenza. Quel che non sappiamo è quanto e se tali beati potessero influire sul regno dei vivi o se tali eroi fossero soggetti a particolare venerazione.

Nel complesso immaginario greco relativo alla dimensione del *post mortem*, trovano spazio anche i Campi Elisi, anch'essi meta di pochi eletti, come apprendiamo riguardo a

Menelao dal IV libro dell'Odissea, in cui al re acheo è riservato un destino diverso da quello di Aiace, Agamennone ed Odisseo. In questi luoghi misteriosi, gli eletti godevano dell'immortalità e dei frutti spontanei della natura grazie alla gloria ottenuta durante le imprese belliche, che consentiva loro di non morire del tutto.

In questa così variegato ed articolato paesaggio ultramondano, trovano una naturale collocazione i culti misterici di cui il vasto patrimonio letterario greco ci fornisce notizia. Tali culti cercavano in sostanza di spiegare la morte e di renderla maggiormente comprensibile, inserendola in un nuovo orizzonte simbolico, attraverso riti periodici, riservati ad una ristretta cerchia di iniziati, in cui si realizzavano l'incontro ed il confronto fra l'umano ed il divino. Gli individui iniziati a questi culti prendevano parte a cerimonie esoteriche, in cui apprendevano gli insegnamenti o in cui vivevano particolari esperienze emotive che permettevano loro di trovare nuove certezze e di superare le paure escatologiche. Nei misteri più antichi, quelli eleusini, era data per certa la sopravvivenza cosciente dell'anima dopo il suo distacco dal corpo; inoltre da alcuni accenni che possiamo ritrovare in Plutarco e Luciano, possiamo ipotizzare che, nel contesto dei culti eleusini, trovasse spazio anche una rappresentazione dell'Ade e dei suoi abitanti. Sembra che le idee di Eleusi, insieme a quelle degli altri culti misterici, abbiano contribuito a far acquisire un maggiore colorito e dei contorni più delineati all'immagine dell'Ade.

Tra le numerose testimonianze iconografiche relative alla morte ed all'aldilà così come erano concepiti nella mentalità greca antica, particolare importanza rivestono le lamine orfiche rinvenute in alcuni sepolcri dell'Italia meridionale. Esse ci testimoniano la speranza in un destino privilegiato nell'oltretomba per gli iniziati ai culti misterici. Tali lamine contengono iscrizioni, spesso in esametri, che forniscono al defunto le necessarie istruzioni circa la via da seguire per giungere nell'aldilà e le "parole d'ordine" da riferire agli dei inferi una volta giunti a destinazione.

Siamo dunque di fronte ad un ricco patrimonio iconografico, che ci consente di completare quell'armonioso mosaico che le fonti letterarie ci hanno consentito di imbastire in questo percorso di ricerca. Cosa ne possiamo trarre, come cifra conclusiva?

Possiamo senza dubbio asserire che la morte nella Grecia antica (ma anche a Roma) fosse sentita come un evento traumatico, cosa comune ad ogni popolo in ogni fase della storia. Tuttavia, il ricco patrimonio di immagini e di credenze relativo al destino delle anime dopo la morte, che abbiamo cercato qui di ricostruire in una visione organica e, confidiamo, esaustiva, poteva fornire all'uomo del tempo alcuni elementi che lo aiutassero a raggiungere una serena accettazione di questo momento "forte" del cammino esistenziale. Dal culto dei morti possiamo comprendere elementi determinanti di una civiltà, primo fra tutti, paradossalmente, il modo di concepire la vita ed i vari momenti di essa.

Certo abbiamo lavorato su fonti edite, alcune riconosciute dalla critica internazionale come fondamentali per lo studio di questi fenomeni (basti pensare a Rohde, a Coumont od a Pugliese Caratelli), tuttavia ci consola la presunzione di aver contribuito, con questo studio, a fare una sintesi ragionata di un cammino speculativo precedente e di aver posto le basi per un futuro cammino, nella certezza che lo studio del mondo antico rappresenta ancora un terreno estremamente fecondo sia per gli studi letterari che per quelli antropologici,

La ritualità della morte

Le aspettative sull'aldilà e l'immaginario sul destino della ψυχή, in seguito al distacco dal corpo, mutano nel tempo e raramente mostrano una cornice coerente nel mondo greco. Al contrario, i riti di congedo del defunto sono organizzati secondo procedure più stabili e conservatrici. In questo modo vengono marcati gli stadi della transizione, dalla fase in cui il corpo si trova nella condizione più precaria, appena dopo il decesso, fino a quando la ψυχή se ne separa e si integra nell'aldilà. Attraverso l'analisi dei riti funebri, si può comprendere come la tradizione greca abbia elaborato le sue strategie per accettare la morte, integrandola in un orizzonte cognitivo e superando così l'evento traumatico.

Nella visione dei poemi omerici, il rito funebre consente ai morti di entrare definitivamente nell'Ade. Nell'*Iliade* viene espressa l'idea che l'anima dell'insepolto non trovi pace nell'aldilà¹. Essa si aggira come uno spettro, sfogando la sua ira contro il paese in cui è trattenuta, contro la sua volontà. Il non essere sepolti dunque «diventa peggiore cosa per coloro che l'impediscono, piuttosto che per coloro che non hanno ottenuto sepoltura»². Per esempio, possiamo ricordare la scena in cui Patroclo appare in sogno ad Achille³. Prima lo ammonisce perché crede che lo abbia dimenticato, poi chiede subito di essere seppellito, in modo da poter varcare la soglia dell'Ade. Ora le altre anime lo respingono e non gli è concesso attraversare il fiume. Chiede dunque di essere arso al più presto e solo allora non potrà più tornare dall'Ade. Infine fa una digressione sul suo passato e chiede che le ossa di Achille, quando morirà, vengano sepolte con le sue. Nei poemi omerici il rito funebre e la sepoltura sembrano avere anche un ulteriore significato: essi rappresentano l'onore e la memoria dovuta al morto da parte dei vivi, indipendentemente dal fatto che la sepoltura sia necessaria per accedere al mondo di Ade. In un passo dell'*Iliade*, è infatti ignorato il nesso di causalità tra la sepoltura e l'ammissione nell'Ade. Nel canto VII, il poeta afferma che le anime dei guerrieri caduti sono già scese nell'Ade, nonostante i loro corpi giacciono ancora sul

¹ *Il.* XXIII, vv. 71-ss. Questa concezione è certamente molto radicata nel mondo greco, anche nei secoli successivi ad Omero, e nel mondo romano.

² *Isoc.* 14, 55.

³ *Il.* XXIII, vv. 69-93.

campo e debbano ancora essere raccolti per gli onori funebri⁴. La sepoltura non è necessaria per entrare nell'aldilà nemmeno caso di Elpenore, nell'*Odissea*. Nonostante egli fosse insepolto, non è rimasto separato dalle altre anime⁵. Allo stesso modo, le anime dei pretendenti, uccisi da Odisseo, si trovano insieme alle altre ombre, seppure i loro corpi siano ancora rimasti insepolti⁶.

Nei poemi omerici troviamo la descrizione di alcuni riti funebri: per esempio nel canto XXIII dell'*Iliade* è descritto il funerale di Patroclo⁷. Achille e i Mirmidoni piangono, intonando il canto funebre. Corrono tre volte intorno al cadavere e Achille pone le mani sul petto dell'amico, ricordando che l'ha vendicato, uccidendo Ettore, e che presto offrirà in sacrificio dodici giovani troiani. Stende il cadavere di Ettore accanto alla tomba di Patroclo, mentre i guerrieri depongono le armi e si prepara il banchetto funebre. Vengono sgozzati tori, pecore, capre e porci. Il loro sangue scorre a fiotti intorno al morto. I generali accompagnano Achille alla tenda di Agamennone, cercando di convincerlo a lavarsi, visto che è ancora sporco del sangue dei nemici, per poi partecipare al banchetto. Achille rifiuta il lavacro, con parole che hanno la solennità di un giuramento rituale⁸, ma si lascia convincere almeno a mangiare. All'alba del giorno successivo viene preparato il rogo funebre. Poi Achille e i Mirmidoni si schierano in armi, portando il cadavere di Patroclo al luogo della pira. I guerrieri ricoprono la salma con i propri capelli e Achille pone la sua chioma bionda recisa nelle mani dell'amico. Achille chiede ad Agamennone di allontanare i guerrieri, in modo che soltanto i capi e i più intimi restino per le ultime esequie. Dopo che il morto viene deposto in cima alla pira, vengono sgozzate pecore e giovenche. Il cadavere viene cosparso dal loro grasso e Achille pone accanto all'amico i loro corpi e delle urne piene di miele e di olio. Vengono poi scannati quattro cavalli, due cani di Patroclo e i dodici giovani troiani. Tutti sono arsi insieme al cadavere. Achille, gemendo, chiama per nome il compagno. Promette che non brucerà la salma di Ettore, ma la getterà ai cani. All'alba del giorno dopo, il fuoco viene spento con il vino scintillante. Si raccolgono le ossa di Patroclo, poi rinchiusi in un'urna, con uno strato di grasso e avvolte in morbido lino. I guerrieri ergono il tumulo, in cui viene deposta l'urna, e poi tornano all'accampamento, per

⁴ *Il.* VII, vv. 328-330.

⁵ *Od.* XI, vv. 51-83.

⁶ *Od.* XXIV, vv. 186-ss.

⁷ *Il.* XXIII, vv. 5-55, 109-216, 236-256.

⁸ Cerri-Gostoli-Schadewaldt 2003, 1149.

partecipare ai giochi funebri indetti da Achille. Nel canto XXIV sono descritti gli onori funebri rivolti ad Ettore⁹. Priamo, nel rientrare a Troia dopo il colloquio con Achille, portando il cadavere del figlio su di un carro, viene scorto da Cassandra. La donna avvisa il popolo troiano dell'arrivo di Ettore e lo incita ad andare a rendergli omaggio. Tutti si precipitano alla porta. La madre e la moglie si strappano i capelli e, salite sul carro, gli accarezzano il volto. La folla piangente sarebbe rimasta lì anche per un giorno intero, ma Priamo invita tutti a rimandare il compianto, dopo che avrà riportato il figlio a casa. La folla lascia spazio al carro. Il principe troiano può ritornare dunque alla sua casa. Viene adagiato su un letto traforato e poi giungono gli aedi, per intonare il lamento funebre insieme alle donne. Andromaca, Ecuba ed Elena esprimono ognuna il loro dolore per la perdita dell'eroe. Priamo poi invita il popolo a raccogliere la legna per il rogo funebre. Dice di non temere di uscire dalle mura, perché si è accordato con Achille per una tregua temporanea. Per nove giorni la legna viene ammassata, il decimo giorno, all'alba, il corpo di Ettore viene arso. In seguito, il rogo viene spento con il vino. Poi i fratelli e i compagni, piangendo, raccolgono le ossa del defunto, le ripongono in una cassa d'oro, che viene poi avvolta in un drappo purpureo e calata in una fossa scavata. Alzano il tumulo in fretta e poi si ritirano, per celebrare il banchetto funebre alla reggia di Priamo.

Nell'*Odissea* il poeta sottolinea le cure dovute ai defunti in occasione della morte di Elpenore. Odisseo incontra l'anima del compagno nell'Ade e questi lo prega di dargli la dovuta sepoltura, poiché, se fosse rimasto insepolto, avrebbe causato l'ira divina nei confronti di Odisseo¹⁰. Di ritorno dall'Ade, Odisseo provvede a bruciare il corpo di Elpenore, con le sue armi. Sul tumulo viene eretta una stele e lì viene piantato un remo, come era stato richiesto dallo stesso Elpenore¹¹. La sepoltura era dunque fondamentale anche per mantenere la gloria dell'eroe e per evitare l'ira divina. Troviamo infatti alcuni accenni alla preoccupazione per la mancata sepoltura, nei casi in cui è evocata la presunta morte di Odisseo per mare. I congiunti e gli amici di Odisseo temono che il suo

⁹ *Il.* XXIV, vv. 698-804.

¹⁰ *Od.* XI, vv. 51-80. Cfr. con la richiesta di Ettore, rivolta ad Achille, di un funerale appropriato in caso di morte: *Il.* XXII, v. 358.

¹¹ *Od.* XII, vv. 1-19.

cadavere sia rimasto insepolto, che si trovi in mare, in balia delle onde, oppure in terra, alla mercé delle bestie feroci¹².

Nell'epica arcaica non emerge alcun elemento che associ la morte con l'impurità, come invece avverrà nei testi di età classica. Nessuno dei personaggi segue le procedure rituali della purificazione, necessarie in età successiva, né è menzionato il timore del contagio che deriva dal contatto con un morente o un cadavere, che investe perfino gli dei in opere più tarde. Nell'*Iliade* Apollo si occupa del cadavere di Sarpedone. Su ordine di Zeus, lo lava nel fiume, lo unge di ambrosia e lo ricopre di 'vesti immortali'¹³. Poi lo affida ad Hypnos e Thanatos, che lo condurranno in Licia, a ricevere gli onori funebri dalla famiglia¹⁴. Afrodite e Apollo preservano il cadavere di Ettore dalla putrefazione e dagli scempi di Achille¹⁵. Gli dei curano la sepoltura dei figli di Niobe, nove giorni dopo la strage, poiché tutti gli abitanti del paese erano stati pietrificati da Zeus¹⁶. Come già abbiamo accennato, non avviene più nel teatro del V secolo. Le divinità si mostrano timorose di venire in contatto con la morte, hanno paura della contaminazione, tanto da abbandonare in agonia gli eroi prediletti, pur di non assistere alla loro dipartita. Nell'*Alceste* di Euripide, Apollo dice chiaramente di voler lasciare la casa di Admeto, per evitare la contaminazione, a causa della morte di Alceste¹⁷. Nell'*Ippolito*, altra tragedia euripidea, Artemide afferma che non le è lecito guardare gli estinti e contaminare il suo sguardo con l'ultimo respiro di chi muore¹⁸. L'ossessione più tarda per l'impurità sembra rappresentare lo sviluppo logico e la cristallizzazione in forma rituale dell'esclusione, provvisoria, di chi vive il lutto dal normale flusso degli eventi¹⁹.

Anche in epoca classica, il primo dovere dei sopravvissuti verso il defunto era quello di seppellire il cadavere nel modo più consono. Secondo la legge ateniese, nulla scioglieva

¹² Questa preoccupazione è espressa da Telemaco (*Od.* I, vv. 158-244), da Eumeo (*Od.* XIV, vv. 122-138) e da Laerte (*Od.* XXIV, vv. 290-296). Simili timori sono espressi anche in altri passi dell'opera e rivolti a diversi personaggi. Per esempio, viene menzionata la sepoltura di Agamennone, in riferimento alla volontà di Menelao e di Oreste di prendersi cura del suo cadavere: *Od.* III, vv. 258-261; IV, vv. 581-584. In riferimento a Telemaco, troviamo la preoccupazione della madre Penelope, la quale teme che il figlio sia morto in mare, lontano da casa e senza fama: *Od.* IV, vv. 724-728.

¹³ *Il.* XVI, v. 670.

¹⁴ *Il.* XVI, vv. 453-457, 666-683.

¹⁵ *Il.* XXIII, vv. 185-191.

¹⁶ *Il.* XXIV, v. 612.

¹⁷ Eur. *Alc*, vv. 20-23.

¹⁸ Eur. *Hipp*, vv. 1437-1439.

¹⁹ Mirto 2008, 57.

un figlio dall'obbligo di dare al padre gli onori sepolcrali²⁰. Se i parenti si sottraevano al loro dovere, la legge ateniese comandava al demarco di provvedere alla sepoltura di un membro del suo demo²¹. Privare i propri concittadini dell'onore della sepoltura, era il più grande dei delitti²². Inoltre, mentre nell'epica omerica è negata la sepoltura ai nemici caduti in guerra, seppellire il nemico veniva considerato un dovere religioso, raramente violato, per i Greci del V secolo a.C. Le esigenze della religione comunque oltrepassavano la competenza della legge. Nella festa sacra delle campagne di Demetra, veniva lanciata una maledizione contro coloro che lasciassero giacere un cadavere insepolto. Obbedendo alle 'leggi non scritte' della religione, Antigone copre di polvere il cadavere del fratello, per evitare la grave colpa. I delinquenti giustiziati venivano gettati in una fossa, non sepolti, ed è rifiutata la sepoltura ai traditori della patria e ai sacrileghi²³. Questa pena era terribile perché, anche se l'esiliato veniva sepolto in terra straniera, mancava la cura permanente per la sua anima, che avveniva in patria ad opera della famiglia.

Ciò che è noto dei singoli usi di sepoltura non differisce, almeno nelle sue linee fondamentali, da ciò che si era conservato in età omerica, come costume che non trovava più la sua spiegazione nella fede. Gli elementi nuovi rispecchiano probabilmente alcune usanze antichissime ravvivate²⁴. Il rito funebre è articolato in alcune fasi fondamentali: l'esposizione del cadavere (πρόθεσις), la processione che ne accompagna il trasporto al luogo della sepoltura (έκφορά) e la deposizione dei resti cremati nella tomba o inumazione del corpo. Come hanno bene messo in luce gli studi dell'antropologia sociale, l'espressione rituale delle emozioni diventa simbolo di integrazione e di coesione della comunità.

Quando nella *Nékyia*, Agamennone descrive a Odisseo la propria morte, accenna ai gesti pietosi che una moglie devota dovrebbe rivolgere al marito morente, ma che Clitemnestra ovviamente non compie, rinnegando simbolicamente il proprio vincolo coniugale²⁵. La chiusura degli occhi e della bocca era il primo dovere del parente più

²⁰ Secondo una legge di Solone, l'unica eccezione è il caso in cui il figlio, se il padre lo prostituisce, non ha più il dovere di mantenerlo e di alloggiarlo: Aeschn. *Timarch*, 13.

²¹ Demosth. 43, 57, 58.

²² Ricordiamo i generali della battaglia delle Arginuse, accusati per aver trascurato la sepoltura dei caduti: D.S. 13, 101-102.

²³ Xen. *Hell* 1, 7, 22; D.S. 16, 25.

²⁴ Rohde 1970, 221.

²⁵ *Od.* XI, vv. 423-426.

prossimo. Il corpo veniva lavato e unto da parte delle donne del parentado, poi veniva rivestito con un abito (ἔνδυμα) di colore rosso o bianco, che lo ricopriva fino ai piedi. Il lavacro del corpo aveva dei risvolti rituali, così come le abluzioni, che preparavano ai riti di passaggio. Lavare il corpo dei caduti in battaglia aveva anche la funzione pratica di eliminare la polvere e il sangue, oltre a quella di ripulire le ferite, che ne deturpavano l'aspetto²⁶. Talvolta chi si avvicinava consapevolmente alla morte, si consacrava alla divinità degli inferi, provvedendo da sé a questo dovere²⁷. In seguito il cadavere veniva steso su una pesante coltre (στρωμα) e ricoperto da un altro drappo (ἐπίβλημα), una sorta di sudario, che l'avrebbe nascosto completamente durante il successivo trasporto alla tomba. Il corpo veniva dunque solennemente esposto all'interno della casa, adagiato su un letto. Ad Atene, per superstizione, venivano deposti dei ramoscelli e delle foglie di piante, per esempio dell'origano e dei tralci di vite²⁸, ai piedi del cadavere o sotto il feretro. Il letto, su cui veniva adagiato il cadavere, era una struttura a gambe molto alte (κλίνη), simile a quella impiegata nei simposi, in modo da consentire alle lamentatrici di rivolgersi al defunto in intimo colloquio, guidando il canto rituale e accarezzando il volto del morto, senza doversi eccessivamente curvare. Sotto il letto inoltre venivano posti dei vasetti di unguento dalla forma snella, che si sono ritrovati in gran numero nelle tombe. La salma ha i piedi rivolti verso la porta, per affrontare il viaggio che la condurrà alla propria tomba. Dalla porta della camera provengono gli uomini in processione, levando il braccio destro con il palmo della mano rivolto in fuori, così come è testimoniato dalle raffigurazioni su ceramica. Si tratta di un gesto di commiato maschile, che verrà ripetuto dinanzi al feretro, durante l' ἐκφορά, e poi alla tomba²⁹. Alla porta della camera si poneva un boccale pieno d'acqua pura, presa in prestito da un'altra casa, in modo che si potessero purificare, alla loro uscita dalla casa, coloro che

²⁶ Achille affida alle schiave il compito di lavare, ungere e rivestire il cadavere di Ettore, per evitare che Priamo veda le tracce dello scempio compiuto: *Il. XXIV*, vv. 580-590. Nel caso di Patroclo, sono i compagni a lavare, ungere e rivestire il cadavere. Assumono un ruolo tipico delle donne, a causa del contesto militare: *Il. XVIII*, vv. 343-355.

²⁷ Si vedano gli esempi di Edipo, che si lava con l'aiuto delle figlie (*Soph. OC*, vv. 1598-1603) e di Alceste, che si lava quando intuisce che è giunto il giorno fatale (*Eur. Alc*, vv. 159-ss). Nel racconto di Platone, Socrate definisce il lavacro come un disturbo che risparmierà alle donne della sua famiglia, quando avrà bevuto la pozione mortale: *Plat. Phaed*, 115a.

²⁸ Aristoph. *Eccl*, vv. 1030-ss.

²⁹ Ciò è anche testimoniato da Eschilo nelle *Coefore*, in cui Oreste, tornato ad Argo, si rammarica sulla tomba del padre per non avergli potuto dare il saluto tradizionale: *Aesch. Ch*, vv. 8-9. Cfr. *Eur. Alc*, v. 768; *Suppl*, v. 772.

si erano contaminati religiosamente, visitando il cadavere³⁰. Fuori dalla porta di casa, venivano appesi dei rami di cipresso, per indicare ai timorosi che dentro vi era una salma³¹. Secondo un costume ignoto ad Omero, si soleva adornare il capo del morto con fiori, ghirlande e bende, probabilmente come segno di rispetto per la dignità superiore del defunto³². L'abbigliamento e i gioielli sottolineavano il ruolo sociale o la classe di età: per esempio una ragazza non ancora sposata, oppure sposata da poco, veniva rivestita con l'abito nuziale, un soldato era rivestito con la sua armatura. Altro costume ignoto ai poemi omerici, ma abbastanza frequente in epoca posteriore, era cingere il capo del morto con una corona, simbolo di dignità e di purezza³³. Si trattava inizialmente di una semplice corona di mirto, pianta sacra alle divinità degli inferi. In epoca più recente, nel IV secolo a.C. e in età ellenistica, troviamo l'uso di vere e proprie corone d'oro. Alcuni cuscini mantenevano la testa ben sollevata. In alcune tombe micenee, sono stati ritrovati dei soggoli in lamina d'oro, che passavano sotto il mento e si annodavano in cima alla nuca, per tenere ben chiusa la mascella. E' probabile che venissero impiegati anche dei nastri di lino o di cuoio, che però non ci sono pervenuti dalle tombe di epoca arcaica e classica³⁴. I preparativi per la veglia, la vestizione e gli ornamenti, soprattutto la corona, connotano simbolicamente la purificazione del defunto, in contrasto con il contagio che investe i vivi durante la cerimonia. Alcuni autori tardi indicano il bianco come il colore del lutto, proprio per evocare la purezza rituale del cadavere³⁵. Contaminazione e purezza diventano dunque due facce della stessa medaglia³⁶. L'esposizione della salma, che iniziava il giorno successivo al decesso, in età storica durava un giorno intero, in modo da rendere possibile il lamento funebre, che avveniva accanto al cadavere esposto. Il compianto procedeva in forma antifonale, con una successione di lamenti individuali, a cui rispondevano ritornelli corali, composti da gemiti, da grida inarticolate e da interiezioni emotive. I lamenti tramandati dall'epica sono esclusivamente i γόοι delle donne più vicine al defunto: la

³⁰ Aristoph. *Eccl*, vv. 1032-ss; Eur. *Alc*, vv. 98-ss. Il recipiente, che si chiamava ἀρδάνιον, conteneva dell'acqua presa a prestito da un'altra casa, perché si considerava impura quella della casa in cui giaceva la salma. Con essa si purificavano coloro che uscivano dalla casa e c'era un ramo d'alloro, che serviva da asperges.

³¹ Serv. *Aen* III, v. 681.

³² Anche le tombe erano decorate con mirti: Cfr. Eur. *El*, vv. 324, 512.

³³ Mirto 2008, 63.

³⁴ Mirto 2008, 61.

³⁵ Plu. *Moralia*, 270 d-f; Iamb. *VP*, 115.

³⁶ Mirto 2008, 63

moglie, la madre, la cognata rivolgono a turno un lamento individuale. Poi rispondono i lamenti collettivi, espressi da un emistichio formulare: ‘e in risposta le donne gemevano’³⁷. Il lamento di Achille, nel canto XXIII dell’*Iliade*, è l’unico caso di un γόος formale recitato da un uomo nei poemi omerici e si distingue come compimento di una promessa fatta al defunto, che si fonde con l’azione di vendetta³⁸. Durante il lamento funebre è essenziale il contatto fisico, per comunicare con il morto, apparentemente sordo agli appelli a lui rivolti dalla guida del compianto, che lo chiama per nome e gli chiede le ragioni dell’abbandono, nello stile, che si può definire quasi ‘egoistico’, del lamento tipicamente femminile³⁹. Lode e biasimo coesistono nel lamento tradizionale. I motivi principali sono la condizione del superstite e l’ansia dolorosa di comunicare con lo scomparso, alternando l’elogio per i suoi meriti al rimprovero per l’abbandono⁴⁰. Nelle tragedie euripidee, la guida del lamento è contesa da personaggi maschili e femminili, rompendo l’equilibrio della distribuzione antifonale delle battute o invertendo i ruoli. Nell’*Andromaca*, Peleo fa eco ai lamenti, intonati dal coro delle donne di Ftia, sul cadavere di Neottolema⁴¹. La sua posizione subordinata, pur essendo parente del morto, dà enfasi allo sconforto, tanto che il padre di Achille, disperato e ormai privo di discendenti, si spoglia delle insegne regali⁴². Nelle *Supplici*, il rituale per i morti in guerra rispecchia la realtà della *polis* contemporanea, in cui le madri hanno il ruolo di protagoniste. Nel lamento lirico antifonale, che costituisce la seconda parte del terzo stasimo, le madri contendono ad Adrasto il ruolo di guida, sia rispondendo ai suoi inviti, sia correggendone in parte le affermazioni, per estendere il lamento alla propria sorte⁴³. Inizialmente Adrasto riconosce il ruolo egemone delle madri nel rito, ma poi Teseo lo persuade ad abbandonare la logica arcaica del lutto, legata ad una cornice strettamente familiare, e a sostituirla con l’elogio dei caduti, come modello per i giovani della città. Mentre le donne dunque restano legate ad una dimensione domestica e privata, gli uomini si muovono negli argomenti razionali della politica. Alle donne vengono consegnate le urne con le ceneri dei defunti, ma vengono

³⁷ *Il.* XIX, v. 301; XXII, v. 515; XXIV, vv. 722, 726. La formula varia in *Il.* XXII, v. 429, in cui i cittadini fanno eco al compianto di Priamo, e in *Il.* XXIV, v. 776, in cui gli anziani rispondono al pianto di Achille.

³⁸ *Il.* XXIII, vv. 17-23.

³⁹ Si veda per esempio il lamento funebre di Andromaca sul cadavere di Ettore: *Il.* XXIV, vv. 725-745.

⁴⁰ Mirto 2008, 72.

⁴¹ Eur. *Andr.*, vv. 1197-1125.

⁴² Eur. *Andr.*, v. 1223.

⁴³ Eur. *Suppl.*, vv. 798-837.

tenute lontano dai loro corpi, con il pretesto di preservarle dal dolore più intenso. In questo modo, le donne vengono private della consolazione rituale. Questo dramma euripideo relega il lamento femminile sullo sfondo del rituale funerario, visto che è impossibile armonizzarlo con la retorica della *polis*, per le sue ambiguità e per le emozioni di cui è veicolo⁴⁴. Temuto per il rischio di disgregare la coesione sociale della città e poiché getta un'ombra sull'ideologia della morte, il lamento femminile si ispira ad una retorica pessimistica, che mette in dubbio il ruolo fondamentale della donna come madre⁴⁵. Il ruolo delle donne è dunque ridimensionato nel lamento e nella cerimonia in generale. Il modello arcaico dell'etica aristocratica si può trovare anche nello stretto legame tra il lamento funebre e l'esortazione alla vendetta, come viene ben illustrato dal canto intonato da Elettra e da Oreste, insieme al coro di schiave, nelle *Coefore* di Eschilo⁴⁶.

La legislazione di Solone moderava gli eccessi della pompa funebre e limitava le pratiche della lamentazione. Soltanto le donne imparentate dovevano prendere parte al lamento⁴⁷ e vennero vietati gli scoppi di dolore, il graffiamento delle guance, le percosse sul petto e sul capo⁴⁸ e le cosiddette 'poesie', cioè i canti funebri solenni, simili a quelli che Omero fa cantare alle donne sulla bara di Ettore⁴⁹. Inoltre, durante il funerale, venne certamente proibito di estendere il lamento ad altri, se non al morto⁵⁰. Secondo un antico costume, si sgozzavano gli animali sacrificali già in casa, ancor prima del trasporto della salma. Sembra che Solone avesse vietato anche questa pratica⁵¹. Platone raccomanda che l'esposizione del cadavere debba durare quanto basta per assicurarsi che non si tratti di una morte apparente⁵². Nei poemi omerici talvolta l'esposizione e la lamentazione vengono estese per più giorni. Per esempio, nel caso di Ettore, sappiamo che il cadavere resta esposto e compianto per ben nove giorni, per consentire ai Troiani assediati di raccogliere sulle montagne la legna necessaria al rogo

⁴⁴ Mirto 2008, 71.

⁴⁵ Le donne si chiedono per quale motivo devono generare dei figli, se poi ne devono soffrire la perdita: Eur. *Suppl*, vv. 786-793; 822-823.

⁴⁶ Aesch. *Ch*, vv. 306-478.

⁴⁷ Demosth. 43, 62-63.

⁴⁸ Plu. *Sol*, 21.

⁴⁹ Plu. *Sol*, 21. Si trattava probabilmente di canti preparati, richiesti su commissione. Intorno ad Ettore, infatti si dispongono anche dei cantori professionisti: *Il. XXIV*, v. 720.

⁵⁰ Plu. *Sol*, 21. La tendenza ad estendere il lamento anche ad altri morti è supposta anche dal divieto, espresso nel regolamento funebre della *πατρία* dei *Λαβυάδαι*, presso Delfi.

⁵¹ Pl. *Min*, 315; Plu. *Sol*, 21.

⁵² Pl. *Leg*, 959a.

funebre. Così spiega Priamo ad Achille, nel concordare una temporanea tregua per assolvere queste pratiche⁵³.

L' *ἐκφορά* costituisce il passaggio tra la fase privata e quella pubblica del funerale. Si tratta di un rito di separazione per il cadavere, che viene rimosso dalla sua casa e dallo spazio dei vivi, ma anche per le persone in lutto, che si separano dal defunto. Il trasferimento al luogo di sepoltura rappresenta una fase in cui le angosce relative alla morte irrompono nella vita sociale. Nel terzo giorno dopo la morte, il giorno successivo alla veglia, aveva luogo questa processione funebre, che accompagnava il morto al luogo della sepoltura. Secondo la legge soloniana, la processione doveva avvenire prima del sorgere del sole e il fasto del corteo doveva essere molto limitato, evitando un forte impatto emotivo⁵⁴. Il trasporto avveniva alla luce delle fiaccole, su di un carro trainato da muli o con il feretro portato in spalla. L'accompagnamento, nel caso delle donne, era limitato soltanto alla parentela più prossima. Pare che questa limitazione non fosse imposta agli uomini, che precedevano le donne nel corteo⁵⁵. L'accompagnamento musicale era garantito da flautisti prezzolati. Il loro strumento aveva generalmente due canne, ad ancia semplice oppure doppia. La musica non venne mai bandita, nonostante le restrizioni delle leggi suntuarie, e il ritmo tipico era quello cario⁵⁶. Una normativa proposta da Platone non consentiva che le grida e i lamenti si potessero sentire all'esterno⁵⁷. A Ceo, come prescritto dalla legge di Iulis, il corteo era composto e silenzioso e accompagnava la salma interamente coperta⁵⁸. Anche nel regolamento funerario della fratria dei Labiadi a Delfi era prescritto il silenzio, inoltre non era permesso fare delle soste, in cui il feretro era deposto alle svolte della strada o agli incroci, per limitare la contaminazione dei luoghi e impedire il continuo rinnovarsi del cordoglio⁵⁹. Si intendeva preservare lo spazio sociale da comportamenti irrazionali, che avrebbero potuto alterarne l'equilibrio, confinando così il *pathos* del lutto all'interno

⁵³ *Il. XXIV*, v. 654.

⁵⁴ Demosth. 43, 62; Plu. *Sol*, 21.

⁵⁵ La legge poneva limitazioni soltanto alle donne sotto i sessant'anni e pare che gli uomini fossero ammessi promiscuamente alla processione: Demosth. 43, 62; Plu. *Sol*, 21.

⁵⁶ Pl. *Leg*, 800e. A volte l'origine delle melodie è fatta risalire alle regioni orientali: Aesch. *Pers*, vv. 935-940, 1054; *Ch*, v. 423.

⁵⁷ Pl. *Leg*, 960a.

⁵⁸ Dittenb. *Syll*, 468, 11.

⁵⁹ Regolamento funebre dei Labiadi a Delfi, 44-ss.

delle mura domestiche. Nell'insieme 'il selvaggio' e 'il barbarico' delle manifestazioni di cordoglio dei tempi anteriori, si era ridotto ad un moderato simbolismo⁶⁰.

In seguito al trasporto, doveva avvenire la sepoltura. Omero testimonia soltanto l'uso della cremazione e non quello dell'inumazione. Si è ipotizzato che questa pratica provenisse da un'epoca antica, in cui la vita era nomade. Senza alcuna dimora fissa, era preferibile incenerire il corpo e riporre i resti in un'urna leggera, da portarsi appresso durante le varie migrazioni⁶¹. In realtà sappiamo che la cassetta o l'urna, contenente i resti arsi, veniva nascosta in un rialto⁶², nel luogo in cui era avvenuta la morte dell'individuo. Non c'è il proposito di portare con sé in patria i resti del cadavere, non può essere dunque questa la ragione della cremazione. Come abbiamo già sottolineato, la cremazione serviva a provocare un completo distacco dell'anima dalla terra dei vivi, per produrre una completa separazione dell'anima dal corpo⁶³. Alcune tombe del Peloponneso, dell'Attica e della Tessaglia, testimoniano una fase ancora più antica, in cui i morti erano sepolti intatti. Il corredo, più o meno ricco, rispecchiava lo status sociale del defunto e sono rimaste delle tracce di cenere, a testimonianza del sacrificio funebre, che accompagnava la sepoltura⁶⁴. In età micenea, l'uso della cremazione era ignoto. In età geometrica era diffusa l'inumazione del corpo, avvolto in un sudario e deposto su di un letto di foglie. Questa usanza era rimasta in vigore presso gli Spartani⁶⁵. La cremazione è predominante in età arcaica. Si parla di cremazione 'primaria' perché il rogo è alimentato direttamente nella fossa, che verrà poi coperta dal tumulo, senza raccogliere le ossa nell'urna⁶⁶. In età classica invece le due pratiche vengono entrambe utilizzate, senza una spiccata preferenza per una delle due. Le tragedie richiamano un'indistinta epoca eroica e perciò descrivono l'incenerizione del corpo come il metodo abituale. Naturalmente troviamo alcune eccezioni, dovute alle necessità drammatiche o da particolari circostanze. Per esempio Alceste, dovendo

⁶⁰ Pl. *Sol*, 21.

⁶¹ Secondo Plinio, i Romani passarono dall'inumazione alla cremazione per evitare che i corpi sepolti potessero venire strappati dalla loro quiete, durante le guerre o le rivolte. Plin. *N.H.*, 7, 187.

⁶² Le ceneri di Patroclo, di Achille e di Aiace riposano lontano dalla patria: *Od.* III, vv. 109-ss; XXIV, vv. 76-ss. Agamennone pensa che la tomba di suo fratello Menelao sarebbe a Troia, se egli fosse morto lì: *Il.* IV, vv. 174-ss.

⁶³ *Il.* XXIII, vv. 75-76; *Od.* XI, vv. 218-22; Rohde 1970, 31; Cumont 2009, 45-46.

⁶⁴ Rohde 1970, 34-35.

⁶⁵ Plu. *Lyc*, 27, 2

⁶⁶ Cfr. *Il.* VII, vv. 419-436, in cui la cremazione e la tumulazione dei caduti greci avvengono nello stesso luogo.

resuscitare alla fine della tragedia, sicuramente non è stata cremata. Inoltre le parole di Admeto, che afferma di voler esser seppellito accanto a lei, nella stessa bara, sembrano proprio suggerire il riferimento all'inumazione⁶⁷. Anche l'augurio del coro, 'possa su di te cadere lieve la terra'⁶⁸, che diventerà un τόπος degli epigrammi tombali, sembra condurre alla stessa conclusione. Eppure in seguito il poeta si contraddice, definendo il tumulo con il termine πύρα⁶⁹, che caratterizza il rogo dei funerali eroici. Le esequie dei vinti si limitano per lo più ad una frettolosa inumazione, che spesso viene preceduta da un sobrio omaggio da parte dei familiari ridotti in schiavitù⁷⁰. Talvolta anche ai vinti viene concessa la cremazione, come onore speciale⁷¹. Aiace, essendosi suicidato, non avrebbe dovuto esser seppellito, eppure viene inumato, nonostante il divieto dei capi dell'esercito⁷². Creonte impone un divieto simile nei confronti di Polinice, perché considerato nemico della patria⁷³. Per gli eroi tragici l'inumazione rappresenta dunque una sepoltura priva di ogni solennità, seppur in rispetto delle esigenze rituali. Nel periodo ellenistico è diffusa soprattutto l'inumazione. Non è possibile distinguere, a partire dalla scelta di una pratica piuttosto dell'altra, un diverso modo di concepire la cerimonia funebre e il destino del corpo nell'aldilà⁷⁴. La preferenza cambia a seconda dei luoghi, delle ragioni familiari e personali, che però non sembrano influenzate da fattori economici. I corredi funebri spesso sono più ricchi nelle tombe con resti cremati e i tubi per l'alimentazione del morto, che servivano per immettere libagioni e offerte liquide all'interno della tomba, sono presenti indistintamente, sia nel caso di resti inumati che di quelli cremati. Sembra dunque che l'arsione non sia da considerare come un modo per separare più velocemente il corpo dalla ψυχή, senza attendere la decomposizione⁷⁵. Probabilmente l'abitudine irrazionale di assistere i morti era talmente radicata da far dimenticare ai vivi che, con la morte, il corpo non può più assolvere alle funzioni vitali, tantomeno in seguito all'arsione. Sembra che la distinzione tra il

⁶⁷ Eur. *Alc*, vv. 365-367.

⁶⁸ Eur. *Alc*, v. 463.

⁶⁹ Eur. *Alc*, v. 608.

⁷⁰ Si veda l'esempio del piccolo Astianatte in Eur. *Tro*, vv. 1141-1155.

⁷¹ Si veda il caso di Polissena e di Polidoro in Eur. *Hec*, vv. 571-580, 894-897.

⁷² Soph. *Ai*, vv. 1129-1132, 1164-1167, 1326-ss, 1385-1388, 1402-ss.

⁷³ Soph. *Ant*, vv. 194-206.

⁷⁴ Cfr. Rohde 1970, 31-33.

⁷⁵ Mirto 2008, 75.

cadavere e lo spettro, seppure molto chiara, fosse trascurata negli usi funerari e invece li consideravano ‘consustanziali’⁷⁶.

Le offerte donate da Achille per il funerale di Patroclo non hanno eguali nella realtà storica e nemmeno in altre opere epiche. L’eccesso è dovuto soprattutto dal sacrificio di vite umane e di animali più o meno pregiati. In alcune tombe ritroviamo alcuni di questi elementi. Per esempio in una tomba, risalente al X secolo a.C., rinvenuta a Lefkandi, sono stati trovati i resti di un guerriero cremato. Insieme a lui erano stati seppelliti quattro cavalli, una donna riccamente ingioiellata e, accanto alla sua testa, è stato trovato un pugnale, che ha fatto pensare ad un sacrificio in onore del defunto⁷⁷. Anche a Salamina di Cipro, in tombe risalenti all’VIII secolo a.C., troviamo resti di sacrifici di cavalli e probabili indizi di vittime umane, oltre a coppie inumate con interi carri. Sembra comunque che i sacrifici umani avvenissero in casi eccezionali, solitamente le vittime erano animali. Ad Atene, come testimonia Erodoto, sopravvisse la pratica di uccidere i cavalli, per seppellirli accanto al defunto, usanza ripresa dagli sfarzosi funerali dei re scitici⁷⁸. Le cavalle della quadriga con cui il padre di Milziade, Cimone, vinse tre olimpiadi, vennero sepolte di fronte alla sua tomba, quando i figli di Pisistrato lo fecero uccidere⁷⁹. Anche a Ceo è concesso offrire sacrifici al momento della sepoltura⁸⁰.

In seguito allo spegnimento del rogo funebre, che nell’epica avviene tramite il versamento del vino⁸¹, venivano raccolte le ossa, che poi erano avvolte in un’urna di terracotta. Questa veniva interrata direttamente, oppure veniva inserita in un contenitore di legno o di pietra e poi interrata. Talvolta le urne erano in metallo, come testimonia una tomba rinvenuta in Eubea, risalente al 720 a.C. Nell’epica i materiali vengono impreziositi e si parla di vasi d’oro⁸². Il seppellimento senza cassa era in uso nelle tombe del periodo miceneo e in quelle antichissime dell’Attica. A Sparta queste usanze vennero conservate anche in epoca successiva. Il corpo veniva avvolto in un drappo color porpora e poi seppellito⁸³. In qualsiasi posto fosse, la tomba era sacra. In quel

⁷⁶ Dodds 2009³, 185.

⁷⁷ Mirto 2008, 76.

⁷⁸ Hdt. IV 71, 4.

⁷⁹ Hdt. VI 103, 3.

⁸⁰ Dittenb. *Syll*, 468, 13.

⁸¹ *Il.* XXIII, vv. 250-ss; XXIV, vv. 791-ss.

⁸² *Il.* XXIII, v. 253; XXIV, v. 795; *Od.* XXIV, vv. 74-77.

⁸³ Plu. *Lyc*, 27.

luogo i discendenti del defunto dedicavano cura e venerazione alle anime degli antenati. La santità del luogo era indicata dalla colonna sepolcrale, dai cippi, dagli alberelli e talvolta da interi boschi, che servivano come luogo di svago per le anime dei defunti⁸⁴. Gli ultimi gesti rituali, che segnavano il distacco dei vivi dal defunto, nel momento della chiusura della tomba, non ci sono particolarmente chiari. Verosimilmente venivano offerte libagioni di vino, di olio e di miele in onore del defunto⁸⁵. Antigone sparge un lieve strato di polvere sul cadavere del fratello, come sepoltura simbolica, e gli offre tre libagioni⁸⁶. Questo rito segna l'idea che il cadavere venga rimosso dalla sfera umana, attraverso una sorta di 'consacrazione' alle divinità inferie. Ciò contribuisce a spiegare il tabù che lo circonda⁸⁷. E' la stessa finalità che assume il fuoco, che rende sacro il corpo, nella cremazione. Nelle tragedie è usato il verbo ἀγνίζω, anche coi suoi composti, in riferimento alle offerte sacrificali che bruciano sugli altari, per i corpi che ardono nel rogo funebre e per i rituali che accompagnano l'inumazione⁸⁸. Nell'*Alceste* Euripide parla di una 'consacrazione' distruttiva, quando la protagonista è destinata a scendere nell'Ade⁸⁹, mentre nel finale della tragedia si procede invece ad una 'sconsacrazione', dalla durata di tre giorni, in cui Alceste non potrà parlare⁹⁰.

Di ritorno dalla cerimonia funebre, i membri della famiglia si sottoponevano ai riti di purificazione religiosa⁹¹, si adornavano con ghirlande⁹² e celebravano il banchetto funebre (περίδειπνον). Probabilmente in età classica si teneva nella casa del defunto, subito dopo l'ἐκφορά. L'anima del morto era considerata presente al convivio e, in suo onore, tutti i parenti si riunivano per rafforzare l'unità del gruppo, mettendo fine al digiuno mantenuto durante il cordoglio e in vista di un ritorno alla normalità⁹³. In epoca arcaica venivano indetti gli agoni funebri in seguito alla sepoltura⁹⁴. Dal VII secolo a. C., gli agoni si concentrarono soprattutto intorno al culto degli eroi, venerati in

⁸⁴ Rohde 1970, 233.

⁸⁵ Eur. *IT*, vv. 633-ss.

⁸⁶ Soph. *Ant*, vv. 429-431.

⁸⁷ Mirto 2008, 77.

⁸⁸ Soph. *Ant*, vv. 196, 545; Eur. *Ion*, vv. 707-ss; *Suppl*, v. 1211; *Or*, v. 40.

⁸⁹ Eur. *Alc*, vv. 74-76.

⁹⁰ Eur. *Alc*, vv. 1144-1146.

⁹¹ Pare che le donne purificassero i μισθόμενοι col sangue degli animali sacrificali, raccolto in pentole: Pl. *Minos*, 315c.

⁹² Prima si erano astenuti dagli ornamenti: Arist. fr. 98.

⁹³ Luc. 40, 24.

⁹⁴ Cfr. *Il. XXIII*, vv. 257-897; Hes. *Op*, vv. 654-657.

determinati santuari, e acquisirono importanza panellenica, soppiantando così i giochi istituiti occasionalmente.⁹⁵

In seguito al periodo intermedio, che segnava il passaggio e l'integrazione dell'anima nel regno dei morti, avvenivano altri riti, costituiti da sacrifici e da banchetti, che si celebravano il trentesimo giorno dopo la morte (τριακόστια, τριακάς, τριακάδες)⁹⁶. Inoltre veniva imbandito un pasto sulla tomba, in onore del defunto, il terzo e il nono giorno dopo la sepoltura⁹⁷. Venivano versati dei liquidi sulla tomba, per esempio latte, miele, vino, olio o acqua, e si immolavano degli animali. Solone vietò espressamente di sacrificare i buoi sulla tomba, perché ritenuti vittime troppo dispendiose⁹⁸. Ad Atene il periodo di lutto durava trenta giorni⁹⁹, a Sparta undici¹⁰⁰. Ogni luogo stabiliva la durata a seconda delle consuetudini.

La famiglia doveva poi provvedere alle commemorazioni annuali e ad un intenso culto dei morti. Una festa pubblica dedicata ai defunti, la Γενέσια, veniva celebrata in Attica il 5 di Boedromione (Settembre)¹⁰¹. Pare che ad Atene venisse celebrata un'altra festa, detta Νεμέσια, in onore dei morti¹⁰². Sempre ad Atene, la festa principale di tutte le anime era celebrata in primavera, alla fine delle Antesterie. Era il tempo in cui i morti tornavano nel regno dei viventi, perciò erano 'giorni impuri'¹⁰³, sfavorevoli per sbrigare gli affari cittadini e i templi rimanevano chiusi. Per proteggersi dagli spiriti si usavano

⁹⁵ Mirto 2008, 78.

⁹⁶ Leggendo i lessicografi, non è chiaro se il termine τριακάς sia da riferire al sacrificio fatto nel trentesimo giorno dopo la sepoltura o dopo la morte. In Lisia invece è detto chiaramente che il lutto doveva continuare fino al trentesimo giorno, in modo che le τριακάδες coincidessero con il trentesimo giorno a partire dalla sepoltura, in seguito alle celebrazioni del terzo e del nono giorno: Lys I, 14. Rohde 1970, 236.

⁹⁷ Secondo Rohde, questi riti avvenivano il terzo e il nono giorno dopo la sepoltura, come indicano Aristofane e Iseo: Aristoph. *Lys*, vv. 612-ss; Iseo 9, 39. Inoltre ritiene improbabile che il calcolo avvenisse a partire dal giorno del decesso, perché altrimenti i riti sarebbero avvenuti durante l'έκφορά. Inoltre anche il *novemdial* romano, che si rifaceva all'uso greco, cadeva il nono giorno dopo la sepoltura: Verg. *Aen* V, vv. 46-ss, v. 105. Rohde 1970, 233.

⁹⁸ Plu. *Sol*, 21, 6.

⁹⁹ Secondo Rohde, l'usanza più antica di Atene stabiliva la fine del lutto in concomitanza con il nono giorno dalla sepoltura, così come a Roma. Inoltre nell'antichità era comune dividere i periodi di tempo a gruppi di nove. Rohde 1970, 235.

¹⁰⁰ Alla fine del periodo di lutto, avveniva un sacrificio in onore di Demetra: Plut. *Lyc*, 27.

¹⁰¹ Phryn. *Ecl*, Fr. 103 Lob.

¹⁰² Demosth. 41, II. Probabilmente si trattava di una festa che la figlia consacrava al padre morto, ma si tratta di una congettura: Rohde 1970, 238.

¹⁰³ Phot. *Lex*; Rohde 239.

diversi metodi: si masticavano foglie di biancospino e si stendeva la pece sugli stipiti delle porte d'ingresso alle case¹⁰⁴.

Prendersi cura dei morti era un obbligo rituale, sancito anche da una legge¹⁰⁵. Spesso però era anche interesse dell'erede legittimo mostrare pubblicamente le cure dovute a un congiunto morto: per esempio nei processi, si sottolineava il fatto che un cittadino avesse assolto o meno i doveri funebri, per provare o smentire un rapporto di parentela e dunque la pretesa ai diritti di successione¹⁰⁶.

Presso il mondo romano, troviamo alcuni punti comuni con i riti funebri greci, ma anche delle caratteristiche peculiari. Il culto degli antenati a Roma era strettamente legato alla religione familiare e alla divisione della società in *gentes*¹⁰⁷. Il culto funerario iniziava ancora prima del decesso. Secondo un'antica consuetudine, poi caduta in disuso, ma di cui si conservano alcune reminiscenze, il malato moribondo veniva posto sulla soglia di casa, davanti alla porta. Egli doveva essere messo a contatto con la terramadre e morire in quella posizione, in modo da poter essere ben accolto da lei e da poter giungere direttamente al regno dei defunti¹⁰⁸. Si possono inoltre riconoscere delle tracce riguardanti la presenza delle veglie funebri. Certamente vi era l'uso di restare a guardia del cadavere perché non gli accadesse nulla di spiacevole, fino al momento delle esequie¹⁰⁹. Non vi era invece l'uso di ritrovarsi tutti insieme alla camera mortuaria per bere fino ad ubriacarsi e divertirsi per rallegrare il defunto¹¹⁰. In seguito alla morte, avveniva il lamento funebre, che aveva dei caratteri piuttosto violenti, per esprimere il più possibile il dolore. Le lamentazioni continuarono ad essere praticate anche sotto l'impero, ma in forma attenuata, come dimostrano le sculture sui sarcofagi¹¹¹.

Anche a Roma, come presso i Greci, il primo dovere dei familiari di un defunto era quello di provvedere affinché egli ricevesse un degno funerale religioso. La privazione della sepoltura era un fatto molto grave perché dalle cerimonie consacrate dipendeva il giusto riposo nell'aldilà¹¹². Un qualsiasi uomo pio o caritatevole aveva il dovere di

¹⁰⁴ Phot. *Lex*.

¹⁰⁵ PseudoDemosth. 43, 57-58.

¹⁰⁶ Isoc. 4, 7; 19; 16; 6, 40-42; 8, 21-27; 38-39.

¹⁰⁷ Cumont 2009, 49.

¹⁰⁸ Ser. *Aen.* XII, v. 395.

¹⁰⁹ Prop. IV, 7, 25.

¹¹⁰ Questa consuetudine era invece presente nei culti dei Celti, dei Galli, dei Germani oltre il Reno e degli Irlandesi. Cumont 2009, 51-52.

¹¹¹ Cic. *Leg.* II, 59; Hor. *Ode* II, 20, 22; Luc. *Luct.* 19.

¹¹² Cumont 2009, 52. Anche a Roma era vietato celebrare il funerale per i suicidi.

porre almeno un pugno di terra sulle spoglie abbandonate per strada¹¹³. Nemmeno i sacerdoti erano esentati da questo dovere. Pur temendo di restare contaminati, nell'entrare in contatto con il cadavere, non potevano lasciarlo insepellito¹¹⁴. Nella penisola italica erano presenti entrambe le pratiche di inumazione e di cremazione. Cicerone e Plinio ci informano che l'inumazione era la pratica più antica¹¹⁵, poi sostituita dalla cremazione, che, secondo i naturalisti, venne introdotta per evitare la violazione delle tombe¹¹⁶. Il cadavere veniva considerato impuro e, attraverso la cremazione, si consentiva all'anima di sopravvivere, staccandosi definitivamente da esso. L'assenza di un funerale o di una semplice sepoltura era una fonte di tormenti infiniti, sia per il defunto che per i sopravvissuti. Nel momento in cui si affermò la cremazione, alcuni sacerdoti avevano trovato il modo per continuare a compiere i riti più antichi. Veniva tagliato un dito dal cadavere del defunto, che veniva portato sulla pira, e si gettava una manciata di terra per tre volte su quell'*os resectum*¹¹⁷. Talvolta, negli epitaffi delle tombe ad inumazione, veniva espressa la preoccupazione che la terra potesse opprimere pesantemente il corpo lì seppellito. Ne troviamo testimonianza nella formula pronunciata dai sacerdoti presso la tomba, riportata direttamente in alcuni epitaffi, sotto forma di sigla: *s(it) s(ibi) t(erra) l(evis)*. Tutte queste superstizioni sulla sepoltura, presenti nelle più antiche credenze, vennero attaccate duramente e smentite dai filosofi cinici, epicurei e stoici¹¹⁸. Essi cercavano infatti di dimostrarne l'assurdità, rifacendosi soprattutto alla risposta di Teodoro l'ateo a Lisimaco, che l'aveva minacciato di una morte senza sepoltura: 'Che importa che io marcisca sulla terra oppure sotto di essa?'¹¹⁹. L'apprensione di una morte senza sepoltura però permase, tanto che ne troviamo traccia in età imperiale, e non soltanto tra le classi del popolo, ma anche tra quelle più elevate ed istruite. Per esempio era molto sentita la preoccupazione di farsi costruire una tomba e di celebrare le cerimonie funebri, attraverso la minaccia di provvedimenti giudiziari. Inoltre negli epitaffi erano presenti formule di maledizione

¹¹³ Ps. Quint. *Decl.* V, 6.

¹¹⁴ Ser. *Aen.* VI, v. 176.

¹¹⁵ Cic. *Leg.* II, 22, 56; Plin. VII, 54. 'Cremare apud Romanos non fuit veteris instituti'; terra condebantur; at postquam longinquis bellis obrutos erui cognovere, tunc institutum; et tamen multae familiae priscos servare ritus, sicut in Cornelia nemo ante Sullam dictatorem traditur crematus, idque voluisse veritum talionem eruto C. Mari cadavere?.

¹¹⁶ Cumont 2009, 444.

¹¹⁷ Cumont 2009, 53.

¹¹⁸ Cumont 2009, 54.

¹¹⁹ Sen. *Dial.* IX, 14, 3; Cic. *Tusc.* I, 43, 102.

per chi avesse violato la tomba. Si costituirono numerosi gruppi popolari per tutelare la sepoltura e le esequie onorevoli per i propri membri¹²⁰. Il regolamento dei cultori di Diana e di Antinoo presso Lanuvio recita che, se un padrone di uno schiavo deceduto non intendeva occuparsi del suo corpo, allora il collegio avrebbe celebrato per lui un *funus imaginarium*¹²¹. La cerimonia avveniva in presenza di una figura rappresentante il defunto, con indosso una maschera a lui somigliante. Si credeva che i riti compiuti su di essa potessero avere dei risvolti salutari sull'anima del defunto.

Nel mondo antico la tomba era ritenuta la dimora del morto a tutti gli effetti, tant'è vero che la scultura funeraria dimostra come essa abbia spesso assunto la forma di una vera e propria abitazione. In Italia questa consuetudine era già presente in un'epoca di molto precedente alla fondazione di Roma. Gli epitaffi romani non lasciano dubbi sul fatto che si riteneva che il morto risiedesse nel sepolcro, che perciò ha preso il nome di *domus aeterna*. Un testo di età repubblicana precisa infatti che 'la casa eterna è dove i defunti passeranno insieme l'eternità dei tempi'¹²². Il sepolcro dunque non rappresenta un luogo di passaggio, ma è di fatto la residenza del defunto¹²³. Di ciò troviamo testimonianza anche nell'*Eneide*¹²⁴, nel passo in cui i troiani elevano a Polidoro, di cui non possiedono i resti, un cenotafio e lì seppelliscono la sua anima, offrendogli un sacrificio e chiamandolo ad alta voce. Questa credenza permase, nonostante il passaggio dall'inumazione alla cremazione. Il defunto continuava a servirsi di ciò che lo circondava, così come quando era in vita, perciò il corredo funebre aveva un'importanza fondamentale. Luciano ci racconta che un marito amava tanto teneramente la moglie che, quando l'aveva persa, fece bruciare con lei i suoi vestiti preferiti. L'uomo aveva però dimenticato di far bruciare anche le sue calzature e la defunta gli era apparsa per reclamarle¹²⁵. Le antiche credenze riguardo alle tombe come abitazioni delle anime, di cui l'antico diritto sacerdotale sanciva la proprietà¹²⁶, sopravvissero alla distruzione e alla dissoluzione dell'impero.

Parallelamente a questa credenza, se ne fece strada anche un'altra, secondo cui i morti non dimoravano nelle proprie tombe, ma si cominciò a concepire un luogo sotterraneo

¹²⁰ Cumont 2009, 54.4

¹²¹ CIL XIV, 2112.

¹²² CIL I, 1008.

¹²³ Cumont 2009, 56.

¹²⁴ Verg. *Aen.* III, v. 67: 'animam sepulcro condimus'.

¹²⁵ Luc. *Philops*, 27.

¹²⁶ Dig. XI, 7, 4.

in cui si raccoglievano tutte le anime dei defunti. La tomba diveniva dunque l'anticamera della reale abitazione delle anime. L'oltretomba primitivo romano era detto *Orcus* e somigliava ad una grotta oscura, chiusa tra le montagne, in cui le anime vivevano un'esistenza vuota, simile a quella espressa nei poemi omerici. In seguito, tramite il contatto con le credenze degli Etruschi e dei Greci, la concezione dell'aldilà subì un'evoluzione, fino a somigliare sempre di più all'Ade¹²⁷. Ci fu dunque un tentativo di accomodamento tra le due tradizioni, quella che vedeva la tomba come dimora del defunto e quella che prevedeva un regno sotterraneo, comandato dagli dèi, da cui dipendeva la fertilità delle campagne e che governavano sulle anime¹²⁸.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare in precedenza, fin dai tempi più antichi si riteneva che il morto mantenesse le stesse necessità dell'essere vivente, a partire dalla fame e dalla sete. Attraverso un prodigio, era possibile far pervenire le offerte dalla tomba all'oltretomba¹²⁹. Si credeva inoltre che le anime avessero bisogno del sangue caldo delle vittime sacrificali per rinvigorirsi ed uscire dal proprio stato di debolezza. Spesso il cavallo era sacrificato perché si riteneva che il defunto potesse averne bisogno nell'aldilà¹³⁰. Se un uomo era morto di una morte violenta, veniva sacrificato un omicida, in mancanza di altri suoi nemici, per riappacificare la sua anima che chiedeva vendetta¹³¹. Sappiamo, per esempio, che Ottaviano, in seguito alla caduta di Perugia, fece massacrare trecento uomini sull'altare di Cesare, il giorno delle idi di Marzo, nell'anniversario del suo assassinio¹³². Questo assassinio collettivo, che aveva sicuramente un movente politico, si basa su un'antica credenza religiosa e trova una sua giustificazione in un passo dell'*Iliade*¹³³. L'elemento del sangue era dunque fondamentale per i popoli dell'antichità, in quanto era considerato come la sede della vita¹³⁴. 'Il vapore, che si eleva dal liquido tiepido e il vermiglio che fluisce da una ferita mortale, è l'anima che fugge dal corpo con lui'¹³⁵. Le offerte funebri dei Romani, come quelle dei Greci, si componevano principalmente di vino, latte, miele e olio e avevano

¹²⁷ Cfr. Verg. *Aen.* VI. Cumont 2009, 90-112.

¹²⁸ Cumont 2009, 88.

¹²⁹ Luc. *Luct.* 9, 19.

¹³⁰ Cumont 2009, 61.

¹³¹ Rohde 1970, 12, 214; Cumont 2009, 71.

¹³² Suet. *Otho*, 15; Sen. *Clem.* I, 11.

¹³³ *Il.* XXIII, v. 23: si tratta dei funerali di Patroclo.

¹³⁴ Serv. *Aen.* III, v. 67; X, v. 519.

¹³⁵ Cumont 2009, 63.

un particolare significato. Per esempio, il vino era un succedaneo del sangue perché erano entrambi di colore rosso. A partire da questa stessa associazione di idee, Servio interpreta il gesto di Enea, che getta dei fiori purpurei sulla tomba di Anchise¹³⁶, ‘come un’imitazione del sangue, dove si trova la sede dell’anima’¹³⁷. Anche i banchetti funebri erano un’usanza molto diffusa a Roma. Un primo pasto, detto *silicernium*, avveniva subito dopo la cerimonia funebre. In un’epoca più antica si svolgeva alla tomba stessa e più recentemente al ritorno da essa. Come in Grecia, anche a Roma troviamo alcuni banchetti in determinati giorni, in seguito alla sepoltura. La *cena novemdialis*, che cadeva nove giorni dopo la sepoltura, metteva fine al lutto familiare¹³⁸.

Con l’introduzione a Roma dei misteri orientali, troviamo una nuova influenza sulle cure dovute ai morti. E’ possibile constatare ciò anche a partire dalle offerte funebri: fiori, aromi e ceri illuminati. Si pensava che i fiori potessero servire a rianimare il morto e a rendergli una vitalità che non aveva più. Secondo una leggenda frigia, la violetta nasce dal sangue di Attis e, nel giorno dell’equinozio di primavera, un pino, rappresentante il dio defunto e riempito di questi fiori, veniva portato sul Palatino. In questo stesso giorno, chiamato *dies violae*, era usanza andare a gettare le violette sulle tombe, ricordando il sangue di Attis, di modo che i defunti potessero partecipare alla resurrezione del dio¹³⁹. Esisteva anche un *dies rosae*, in cui si compiva lo stesso rito, ma con le rose, e probabilmente era legato al culto di Adone¹⁴⁰. Spesso ai fiori si accompagnava l’offerta di aromi o di incensi. Essi servivano a mostrare esplicitamente lo status del defunto, poiché erano molto pregiati, provenienti da diverse regioni orientali e il loro impiego rendeva il funerale particolarmente fastoso. Simbolicamente essi avevano il compito di proteggere l’anima dagli spiriti maligni, che venivano messi in fuga da questi profumi. Troviamo testimonianza dell’impiego di essi nei funerali di Erode¹⁴¹, di Silla¹⁴², di Nerone e di Poppea¹⁴³. L’offerta più importante era però costituita da una luce, infatti un gran numero di lanterne è stato ritrovato presso le necropoli. Non importava che esse fossero sempre accese, ma bastava la loro presenza

¹³⁶ Serv. *Aen.* V, v.79: ‘Ad sanguinis imitationem, ubi est sedes animae’.

¹³⁷ Cumont 2009, 64.

¹³⁸ Cumont 2009, 67.

¹³⁹ CIL VI, 10234.

¹⁴⁰ Cfr. Serv. *Aen.* V, v. 79.

¹⁴¹ Ios. *A. I.* XVII, 8, 3.

¹⁴² Plu. *Sylla*, 38.

¹⁴³ Plin. *N. H.* XII, 18, 83.

per dissipare simbolicamente le tenebre attorno all'anima. La fiamma della lanterna assumeva un significato escatologico, se messa a confronto con la luce dell'aurora: la lanterna non solo ha il potere di scacciare gli spiriti delle tenebre, ma, come l'alba faceva ricominciare le attività sulla terra, liberando gli esseri animati dal torpore del sonno, essa farà lo stesso con i morti, che prima erano paralizzati in un'esistenza amorfa. La fiamma della lanterna anche permetteva all'anima di assumere l'immortalità divina¹⁴⁴.

Il defunto non poteva più far parte della comunità dei viventi, ma la connessione tra lui e i suoi congiunti non veniva mai meno. Si cercava una sorta di continuità tra il prima e il dopo l'esperienza della morte. Proprio per questo, i Romani hanno posto le loro tombe lungo le vie che uscivano dalla città, dove ogni giorno passavano molte persone. Lo scopo di questa posizione non era quello di ricordare ad ogni mortale la fragilità del proprio destino, come volevano i filosofi¹⁴⁵. Anzi, le tombe erano lì per ricordare i defunti sepolti ed invitare la gente a rivolgere loro un pensiero. Ciò è testimoniato anche dalle iscrizioni funebri, che si rivolgevano a chi passava davanti al monumento¹⁴⁶. Si veniva dunque a creare un legame inscindibile tra vivi e morti, un legame che sarebbe durato in eterno.

¹⁴⁴ Cumont 2009, 81-82.

¹⁴⁵ C. R. Ac. Inscr, 285: 'Quo praetereuntes admoneant et se fuisse et illos esse mortales.'

¹⁴⁶ Per esempio, CIL XI, 5357: 'Viridi requiesce, viator, herba, neu fuge si tecum coeperit umbra loqui'.

Il destino delle anime in Omero

Non esiste alcuna affermazione nei poemi omerici che faccia pensare che la morte ponga fine a tutto e che niente le sopravviva. Al contrario, ogni volta che sopraggiunge la morte, il poeta ricorda che il morto o la sua ψυχή viaggia fino alla dimora di Ade e di Proserpina, giunge nelle tenebre sotterranee, nell'Erebo o sprofonda sotto terra. Come dobbiamo intendere questa ψυχή, che non è avvertita durante la vita e si manifesta solamente nel distaccarsi dal corpo e, insieme alle sue simili, vaga nell'Ade? La percezione dell'anima è legata al suo nome, derivato dal verbo ψύχω, che evidenzia la sua natura aerea, simile ad un soffio, che nel vivente si manifesta nell'alito. Si tratta dell'immagine dell'ultimo respiro, esalato dalla bocca di un morente o dallo squarcio di una ferita¹⁴⁷, attraverso cui la ψυχή vola via, simile ad un alito, un soffio, che rappresenta un doppio più debole dell'individuo. Pur essendo un simulacro incorporeo, simile al fumo o ad un'ombra¹⁴⁸, mantiene intatti i lineamenti e l'aspetto che l'individuo aveva in vita, perciò è definita come εἶδωλον (immagine). Odisseo infatti, quando scende nell'Ade, riconosce immediatamente la madre Anticlea, Elpenore, alcune donne famose e i compagni con cui aveva combattuto a Troia, Agamennone, Achille, Patroclo, Antiloco e Aiace¹⁴⁹. L'anima di Patroclo, che appare in sogno ad Achille, somiglia in tutto e per tutto al morto, per quanto riguarda la statura, lo sguardo, la voce e gli abiti¹⁵⁰. L'anima non somiglia affatto a ciò che noi chiamiamo 'spirito', in opposizione al corpo¹⁵¹. Mentre il corpo muore e si corrompe, la ψυχή perdura intatta, diventa una sorta di *alter ego* del morto, ma è priva di fisicità, di sentimenti e di facoltà mentali. Omero non attribuisce alla ψυχή le facoltà di percezione e di coscienza, come avverrà successivamente, ma la nomina soltanto al momento del suo distacco dal corpo. Il poeta fornisce delle risposte contraddittorie su dove si trovi il 'vero uomo', se nel corpo vivente o nell'anima, sua immagine. Spesso il corpo visibile dell'uomo è detto 'egli

¹⁴⁷ *Il.* IX, vv. 408-ss; XIV, vv. 518-ss.

¹⁴⁸ *Il.* XXIII, v. 100; *Od.* X, v. 495; XI, v. 207.

¹⁴⁹ *Od.* XI, vv. 51 (Elpenore), 85 (Anticlea), 235-237 (Tiro), 260-261 (Antiope), 266-268 (Alcmena), 271 (Epicaste), 281-284 (Clori), 298-300 (Leda), 305-306 (Ifimedeia), 321-324 (Fedra, Procri e Ariadne), 326 (Maira, Climene e Erifile), 387-394 (Agamennone), 467-471 (Achille, Patroclo e Aiace).

¹⁵⁰ *Il.* XXIII, vv. 65-66.

¹⁵¹ Rohde 1970, 4.

stesso', contrapposto alla ψυχή, che non è assolutamente da considerare come un organo o una parte del suddetto corpo¹⁵². D'altro canto talvolta nomina anche la ψυχή come 'egli stesso', quando si stacca dal corpo e fugge nell'Ade, dandole il valore di una completa personalità¹⁵³. Secondo la concezione omerica, l'uomo dunque esiste per ben due volte: nella sua forma sensibile e nella sua immagine invisibile. Nell'uomo vivente abita una sorta di 'ospite straniero', un *altro io*, che è la sua ψυχή¹⁵⁴. Attraverso i fenomeni del sogno, del deliquio e dell'estasi, si è arrivati a dedurre l'esistenza di due esseri viventi nell'uomo. Colui che sogna e ciò che costui vede in sogno confermano l'esistenza di un secondo io, che esiste di per sé¹⁵⁵. Nel deliquio l'anima abbandona temporaneamente il corpo, per poi ritornarvi¹⁵⁶.

I popoli primitivi attribuivano alle anime dei grandi poteri, terribili poiché invisibili. In un certo qual modo facevano derivare dalle anime tutte le forze occulte e perciò si adoperavano per ingraziarsele, offrendo loro dei ricchissimi doni¹⁵⁷. Nei poemi omerici al contrario non si concepisce alcuna influenza delle anime sul mondo dei vivi e, di conseguenza, non vi è alcun culto di esse. Le anime sono tutte quante raccolte nel regno di Ade, lontano dai viventi e da loro separate da Oceano ed Acheronte. Abbandonando il corpo, l'anima rimpiange la sua precedente condizione, lamentando la propria sorte¹⁵⁸, e vola direttamente nell'Ade. Si dileguerà nelle profondità dell'Erebo soltanto in seguito all'arsione del corpo. Tutte le anime vagano nel regno d'abisso, prive di coscienza, o tutt'al più dotate di una semi-coscienza, con voce stridula e fioca, deboli e insensibili¹⁵⁹. Omero non dà mai indicazioni riguardo ad una vita immortale di queste anime, anzi esse vivono poco più di un'immagine nello specchio¹⁶⁰. Il mondo omerico è dunque libero da fantasmi e da spettri, il vivo è lasciato in pace dai morti. Ad una prima e superficiale lettura dei testi, sembra dunque che in Omero non sia attestato alcun culto delle anime, ma in alcuni passi ne possiamo invece trovare degli accenni. Durante i funerali di

¹⁵² *Il. I*, v. 3; *XXIII*, v. 105.

¹⁵³ *Il. II*, v. 262; *XV*, v. 251; *XXIII*, v. 244.

¹⁵⁴ E' una concezione tipica dei popoli primitivi e dei popoli civili dell'antichità. L'εἶδωλον, come riproduzione dell'io visibile dell'uomo e come secondo io, è del tutto parallela al *genius* dei Romani, al *Fravaschi* dei Persiani e al *Ka* degli Egiziani. Rohde 1970, 6.

¹⁵⁵ *Cic. De Divin*, I, 63.

¹⁵⁶ *Il. V*, vv. 696-ss.

¹⁵⁷ Rohde 1970, 9.

¹⁵⁸ Soprattutto se si tratta di una morte prematura: *Il. XVI*, vv. 856-ss; *XXII*, vv. 362-ss.

¹⁵⁹ *Od. XI*, v. 219.

¹⁶⁰ Rohde 1970, 11.

Patroclo, Achille offre ampie offerte per l'anima dell'amico¹⁶¹. Questo atto non avrebbe alcun senso, se l'anima giungesse nell'Ade immediatamente dopo la morte. Achille invoca ben due volte l'anima di Patroclo, dicendole che le ha offerto ciò che le aveva promesso¹⁶². Questi sacrifici sono da far risalire ad un periodo molto antico, mentre le offerte di vino, di olio, di miele e dei capelli recisi sono comuni al rito sacrificale più recente¹⁶³. Alla base di tutto il racconto vi è la concezione che, tutti questi sacrifici, possano confortare l'anima di un morto di recente e placare il suo cruccio. I sacrifici terribili sulla tomba di Patroclo hanno fatto pensare che non sia stato il poeta ad inventarli, ma che li abbia presi da altri¹⁶⁴. Gli agoni funebri in onore di Patroclo, dal punto di vista poetico, hanno lo scopo di destare l'interesse artistico e materiale, che procura la loro descrizione. Il fatto però che queste gare si tengano alla fine del rituale funebre, si può spiegare come rudimento di un più antico culto delle anime¹⁶⁵. Se questi giochi funebri appartenevano al culto del defunto, questo culto era certamente stato istituito in un tempo in cui si attribuiva all'anima una reale partecipazione ai giochi. Omero testimonia che i giochi non sono dedicati al divertimento dei vivi, ma al morto, così come le altre offerte¹⁶⁶. Possiamo dunque accettare l'opinione di Varrone, secondo cui i morti, a cui erano dedicati i giochi funebri, erano in origine considerati spiriti attivi¹⁶⁷. La vera ragione che si celava dietro al culto delle anime, così come alle offerte sacrificali, era la speranza di allontanare il danno e di procacciarsi l'utile, attraverso la benevolenza degli esseri invisibili. Tutti gli onori avvenivano non tanto per pietà, ma per il terrore che si provava per lo spirito che, staccatosi dal corpo, in teoria era diventato più potente¹⁶⁸. Omero non ci dà alcuna testimonianza di evocazioni o di oracoli dei morti, pratiche invece molto diffuse tra i Greci di età posteriore. Sono gli dei olimpici ad intromettersi nell'azione poetica, mai le anime dei defunti. Secondo quanto riportato nei poemi, non sarebbero mai esistiti i culti locali della Grecia. In Omero la

¹⁶¹ *Il. XXIII*, vv. 152-176.

¹⁶² *Il. XXIII*, vv. 20-ss, 180-ss. Achille invoca più volte l'anima di Patroclo, durante lo svolgimento dell'intero rituale, come se l'amico fosse lì presente.

¹⁶³ Rohde 1970, 18.

¹⁶⁴ Non è ben chiaro se Omero si sia ispirato a descrizioni dei poeti anteriori o se si fosse mantenuto un simile uso, almeno per la sepoltura dei nobili, al tempo del poeta. Probabilmente una simile sepoltura era tipica dei re spartani e cretesi: Arist, *fr.* 476, 1556a, 37-ss.

¹⁶⁵ Rohde 1970, 20.

¹⁶⁶ *Il. XXIII*, vv. 274, 646.

¹⁶⁷ Aug. *Civ.* 8, 26.

¹⁶⁸ Rohde 1970, 22.

Grecia sembra una e compatta, nella fede degli dei olimpici, nella lingua parlata, nelle forme di governo, nel costume e nella moralità. Secondo questo cosmo razionale in cui tutto è organizzato, anche la religione aveva subito un'influenza: non si poteva aver fede in esseri irrazionali e inesplicabili come gli spiriti o le anime. Esse diventano l'opposto delle vere divinità e restano al di fuori di qualsiasi relazione col tutto¹⁶⁹. Come abbiamo già sottolineato, la fede nella ψυχή era la più antica ipotesi primitiva per spiegare i fenomeni del sogno, del deliquio e della visione estatica. Omero non ha invece alcun interesse per tutto ciò che riguarda il presentimento o l'estasi. La ψυχή per lui rimane un essere reale, un secondo io dell'uomo, ma talvolta astrae il concetto di anima, facendolo coincidere con quello di vita¹⁷⁰. L'allontanamento dalla terra degli antenati, l'abitudine di ardere i cadaveri, le nuove idee religiose, la tendenza a trasformare in astrazioni i principi della vita interna dell'uomo¹⁷¹, hanno contribuito a indebolire la fede nella piena e potente vita delle anime, anche nel loro rapporto con gli avvenimenti del mondo dei vivi, e di conseguenza ne hanno limitato il culto.

Nei poemi omerici troviamo però delle tracce di un'altra, più recente, concezione delle anime, legata ad un culto dei morti maggiormente evoluto. I morti sono dotati di sentimenti, di emozioni, sono in grado di apprezzare le offerte rivolte loro dai vivi, conservano le qualità intellettuali e lo status gerarchico che li caratterizzava da vivi. La narrazione è abile nel mascherare le contraddizioni, che probabilmente non venivano nemmeno percepite dall'uditorio antico. L'incontro di Odisseo con l'anima di Achille, per esempio, mostra entrambi gli aspetti. Quando Achille saluta Odisseo, riconoscendolo, si mostra sorpreso nel vederlo lì¹⁷², 'dove fantasmi/privi di mente han dimora, parvenze di uomini morti'¹⁷³. Nel rispondere, Odisseo afferma che Achille in vita era l'eroe più felice, godeva degli onori divini tra i guerrieri greci ed ora

¹⁶⁹ Rohde 1970, 45.

¹⁷⁰ *Il.* IX, v. 322; XXII, v. 161; *Od.* III, v. 74; IX, vv. 255, 523.

¹⁷¹ Il poeta denomina con il termine 'diaframma' (φρήν, φρένες) la maggior parte degli atti volitivi, degli affetti e dell'attività intellettuale. Con il termine 'cuore' (ἤτορ, κῆρ) indica gli impulsi di sentimento, che si devono considerare come localizzati ed identificati con esso. Attraverso le parole, Omero ci mostra che in realtà riteneva incorporati alcuni impulsi e moti, che si continuavano a nominare secondo determinate parti del corpo. Accanto al diaframma e ad esso strettamente legato, è lo θυμός, il cui nome non indica alcuna parte del corpo, ma designa una funzione spirituale. Con altri termini (come, per esempio, νόος, νοεῖν, νόημα, βουλή, μένος, μήτις), vuole indicare facoltà ed attività della volontà, dell'intelligenza e della riflessione. Queste operazioni si compiono al di fuori di ogni organo corporeo.

¹⁷² *Od.* XI, vv. 471-475.

¹⁷³ *Od.* XI, vv. 475-476.

signoreggia tra i morti. Perciò lo invita a non affliggersi¹⁷⁴. Achille controbatte, dicendo che preferirebbe essere un bifolco, uno schiavo, un diseredato o un povero, piuttosto che dominare sulle anime consunte¹⁷⁵. Dunque non ha alcuna gratificazione da questa sua posizione di prestigio¹⁷⁶. L'indovino Tiresia, per cui Odisseo compie il viaggio nell'oltretomba, rappresenta un'eccezione. La maga Circe afferma che solo a lui Persefone avrebbe concesso di mantenere la facoltà mentali, mentre gli altri defunti ne sono privi¹⁷⁷. Negli incontri in sogno o con un vivo, i poemi omerici descrivono le anime dei defunti in due diversi modi: talvolta sono esseri distanti, incorporei, immemori della loro identità e legami stretti in vita; altre volte le anime sono dotate di una sorta di fisicità, perciò ad alcune di loro sono assegnate torture e punizioni. Odisseo ce le descrive: gli avvoltoi rodono il fegato di Tizio¹⁷⁸; l'acqua si ritira e i frutti si allontanano dalla portata di Tantalo, lasciandolo eternamente assetato e affamato¹⁷⁹; Sisifo è condannato a spingere un masso su per un'irta salita, ma, una volta giunto in cima, esso rotola nuovamente al punto d'inizio¹⁸⁰. Comincia dunque ad intravedersi un destino peculiare per alcune anime. I tre personaggi sopracitati scontano nell'Ade una pena per le offese e le trasgressioni con cui hanno sfidato gli dei e l'ordine cosmico. Le loro anime possiedono dunque una coscienza piena e durevole, altrimenti non potrebbero sentire la pena a cui sono sottoposti, né tantomeno potrebbero scontarla¹⁸¹. Secondo Rohde, le pene dei tre penitenti non distruggono la concezione generale dell'incoscienza e della nullità delle ombre, piuttosto rappresentano un'eccezione¹⁸². La presenza di Minosse, giudice dei morti, fa pensare che non ci fosse effettivamente un destino comune per tutti¹⁸³. Ciò è anche confermato dall'idea che le Erinni puniscono gli spergiuri dopo la morte¹⁸⁴. Esse tuttavia non costituiscono un tribunale

¹⁷⁴ *Od.* XI, vv. 480-486.

¹⁷⁵ *Od.* XI, vv. 488-491.

¹⁷⁶ Mirto 2008, 18.

¹⁷⁷ *Od.* XI, vv. 492-495.

¹⁷⁸ *Od.* XI, vv. 576-581.

¹⁷⁹ *Od.* XI, vv. 582-592.

¹⁸⁰ *Od.* XI, vv. 593-600.

¹⁸¹ Rohde 1970, 64.

¹⁸² Rohde 1970, 65.

¹⁸³ La presenza di Minosse nell'Ade e ciò che viene descritto successivamente è inconciliabile con quanto narrato nella prima parte dell'XI canto. Emerge qui la seconda e più recente concezione delle anime, che conservano il corpo, pensano, agiscono e parlano. Inoltre qui si presuppone che Odisseo sia penetrato nell'Ade e non si trovi soltanto sulla soglia, come tra l'altro è confermato ai vv. 627-629. Rohde 1970, 63.

¹⁸⁴ *Il.* III, vv. 276-280; XIX, vv. 258-260.

oltremondano, ma incarnano le potenze demoniache che proteggono i diritti dei consanguinei o l'automaledizione contenuta nei giuramenti¹⁸⁵.

Nonostante ciò, i poemi omerici sembrano voler propugnare l'idea di una legge comune per tutti, soprattutto in due passi mirabili, in cui è descritta la frustrazione dei vivi, nel momento in cui cercano di abbracciare la ψυχή di una persona cara, ma non ci riescono. Il primo episodio riguarda l'anima di Patroclo, che visita in sogno l'amico Achille. Il defunto propone una stretta di mano, prima di congedarsi definitivamente¹⁸⁶. Achille cerca di abbracciarlo: 'protese le braccia,/ma non lo strinse: come fumo l'anima sotto terra/scendeva stridendo'¹⁸⁷. L'eroe si desta dal sonno e comprende che l'anima sopravvive nell'Ade, ma non è che una parvenza di vita, in realtà non ha più alcuna energia vitale¹⁸⁸. In questo caso sembra che il vivo e il defunto siano inconsapevoli delle norme che regolano il contatto tra i due mondi, non sanno che la comunicazione può verificarsi soltanto verbalmente, nei rari casi in cui avviene un'incontro diretto. Il secondo episodio riguarda Odisseo, che è disperato perché, dopo diversi tentativi, non riesca ad abbracciare l'anima della madre. E' proprio l'anima di Anticlea a spiegare al figlio la legge ai cui sono sottoposti i morti: 'i nervi non reggono più le ossa e la carne,/ma la forza gagliarda del fuoco fiammante/li annienta, dopo che l'ossa bianche ha lasciato la vita;/e l'anima, come un sogno fuggendone, vaga volando'¹⁸⁹. Attraverso il rito della cremazione, il corpo si trasforma in cenere, è la fine della sua esistenza. Ciò che sopravvive nel regno dei morti sembra comunque avere una qualche consistenza fisica, poiché si immagina che possa assolvere determinate funzioni o ricevere delle pene. I morti dell'oltretomba sono considerati fantasmi o ombre dall'uomo vivo, che ne sente la perdita ed è consapevole dell'ineluttabilità del loro destino. Nonostante ciò, le anime manifestano quel poco che rimane della loro vitalità, attraverso la fisicità. La sorte del cadavere rappresenta un grande motivo di preoccupazione per i personaggi dell'epica omerica. Attraverso gli onori funebri, le anime si integrano pienamente nell'Ade, perdono la propria coscienza e memoria. Sembra che le anime dei defunti vogliano intensamente accedere a questa fase, contrastando le ultime parole pronunciate

¹⁸⁵ *Il. IX*, v. 454, vv. 569-572; Aesch. *Eum*, vv. 416-ss.

¹⁸⁶ *Il. XXIII*, v. 75.

¹⁸⁷ *Il. XXIII*, vv. 99-101.

¹⁸⁸ *Il. XXIII*, vv. 103-104.

¹⁸⁹ *Od. XI*, vv. 219-222. Anticlea usa il termine θυμός per indicare l'organo che è il centro degli affetti e delle emozioni.

in vita¹⁹⁰. Ciò avviene poiché, se la coscienza venisse nuovamente riacquisita in morte, procurerebbe solo il rimpianto di quanto si è perduto insieme alla vita. Omero, attraverso il confronto diretto con la ψυχή di un defunto, vuole esortare il proprio uditorio a rivolgere tutte le cure possibili al corpo. Nella nuova forma dell'esistenza, quella dell'anima, in cui non sembra esistere alcun tipo di felicità, l'unica forma di serena rassegnazione è costituita dal modo in cui i viventi hanno gestito le esequie funebri del corpo defunto, che è la sua parte più corruttibile, ormai 'materia inerte'¹⁹¹, ma anche la più autentica, quella che lo identifica¹⁹².

Come abbiamo già detto, in seguito alla morte del corpo, le anime si recano tutte nell'Ade. Il termine 'Ade', interpretato come 'invisibile', è il nome della divinità dei morti, ma anche del regno che gli appartiene. Il regno è definito come 'ombra nebbiosa'¹⁹³ ed è descritto come un luogo orrendo e ripugnante¹⁹⁴. L'anima vi giunge volando attraverso l'aria, sembra trattarsi di uno spostamento molto rapido. Il viaggio di un vivo per raggiungere l'Ade può avvenire in altri modi. Nell'*Odissea* l'eroe vi penetrerà seguendo una rotta marina. Circe gli fornisce una serie di indicazioni: dovrà rivolgere la nave ad ovest, fino ai confini della terra, circondata dal fiume Oceano; in seguito la nave, sospinta dal vento di Borea, attraverserà l'Oceano e alla fine approderà al regno di Ade e di Persefone. La maga descrive dettagliatamente il luogo che Odisseo si troverà davanti, ma ciò che viene detto qui non troverà riscontro nella narrazione successiva¹⁹⁵. L'ingresso dell'Ade è qui descritto come una spiaggia bassa, con i boschi sacri a Persefone, lì i pioppi e i salici producono frutti che non maturano mai. Lì Odisseo potrà tirare a secco la nave. Poi l'eroe si addenterà, fino a scorgere il fiume

¹⁹⁰ *Il.* XVI, vv. 851-857: Patroclo morente predice l'imminente morte di Ettore, ben sapendo che l'amico Achille l'avrebbe vendicato; *Il.* XXII, vv. 355-363: Ettore prevede ad Achille che morirà per mano di Paride sotto le mura di Troia. In questo caso la profezia assume anche la funzione di minaccia: se Achille abbandonerà ai cani il suo corpo, è possibile che gli dei gli riservino la stessa sorte. Si tratta di un ultimo ed estremo tentativo di convincere Achille a desistere dai suoi propositi, insinuando il timore di una ritorsione del destino.

¹⁹¹ *Il.* XXIV, v. 54: il corpo di un caduto, essendo 'materia inerte' o 'terra muta', come già si intendeva in alcuni scoli, non è più in grado di supplicare e di chiedere l'aiuto degli dei. E' dunque necessario che gli dei intervengano spontaneamente in suo aiuto, anche senza il sollecito di una preghiera. A causa di tutti questi fattori, è riprovevole colui che si accanisce contro un morto. Cerri-Gostoli-Schadewaldt 2003, 1216-1217.

¹⁹² Mirto 2008, 19.

¹⁹³ *Il.* XV, v. 191.

¹⁹⁴ *Il.* XX, vv. 61-65. La descrizione avviene durante lo scontro delle divinità dell'Olimpo. Il regno di Ade non può essere rivelato, se non per l'effetto del tremendo conflitto che potrebbe scardinare l'intero ordine cosmico. Mirto 2008, 20.

¹⁹⁵ *Od.* X, vv. 504-515.

che, tradizionalmente, separa il regno dei vivi da quello dei morti e vedrà anche una roccia che rappresenta il punto di confluenza dei fiumi infernali¹⁹⁶, in cui il Piriflegetonte e il Cocito si gettano nell'Acheronte¹⁹⁷. Nell'XI canto, quando Odisseo giunge veramente ai luoghi descritti da Circe, il regno ai confini della terra verrà chiamato 'paese dei Cimmeri' ed è perennemente avvolto dalla nebbia e dalle nubi¹⁹⁸. Il confine tra il regno dei vivi e l'oltretomba è dunque ben definito e sacro¹⁹⁹, ma il suo paesaggio non è sempre descritto come orrido. Talvolta si riscontra un'atmosfera onirica, simile a quella dei timori infantili, che si accompagna con gli elementi familiari e tipici della città, con le sue mura e le porte d'accesso. Le porte dell'Ade spesso sono la metonimia riferita all'idea degli inferi: porte 'ampie' che accolgono chi entra, ma da cui non è più possibile uscire²⁰⁰. L'epiteto *πυλάρτης*, riferito al dio Ade, esprime proprio l'idea di 'colui che tiene chiuse le porte'²⁰¹. Talvolta il concetto delle porte dell'Ade viene anche utilizzato come termine di confronto per ciò che risulta detestabile. Per esempio si veda la condanna intransigente dell'ipocrisia, da parte di Achille nei confronti di Odisseo, che verrà riecheggiata proprio dallo stesso Odisseo, non senza un tocco di ironia, nel propugnare la propria sincerità presso Eumeo²⁰². Il confine tra i due mondi, inizialmente sorvegliato dalle anime stesse dei morti²⁰³, si arricchisce di particolari nella poesia più tarda. Il cane di Ade²⁰⁴, Cerbero, è descritto da Esiodo come una bestia dalla voce di bronzo e con cinquanta teste: è lo spietato custode della porta, festoso con chi arriva, ma pronto a divorare chi si azzarda ad uscire²⁰⁵.

¹⁹⁶ In *Il. VIII*, vv. 367-369, il fiume è chiamato apertamente 'Stige'. Al contrario, in *Il. XIII*, vv. 71-74, non viene riportato il nome del fiume.

¹⁹⁷ I nomi di questi fiumi derivano dal fuoco, dai lamenti, dall'esecrazione e dalla mestizia, legati ai riti funebri e allo stato d'animo di colui che è in lutto. Mirto 2008, 20.

¹⁹⁸ *Od. XI*, vv. 14-19.

¹⁹⁹ L'acqua dello Stige è infatti garante suprema dei giuramenti divini: *Il. XIV*, v. 271; *XV*, vv. 36-38.

²⁰⁰ *Il. XXIII*, v. 74; *Od. XI*, v. 571.

²⁰¹ *Il. VIII*, v. 367; *XIII*, v. 415; *Od. XI*, v. 277.

²⁰² *Il. IX*, vv. 312-313: 'come la porta dell'Ade mi riesce odioso quell'uomo/che una cosa nasconde nel cuore e un'altra ne dice'. Cfr. *Od. XIV*, vv. 156-157: 'odioso per me come le porte dell'Ade è colui/che, alla miseria cedendo, spaccia menzogne'.

²⁰³ E' l'anima di Patroclo a dirlo chiaramente ad Achille: *Il. XXIII*, vv. 71-74.

²⁰⁴ In Omero il cane è già presente, ma non viene detto il suo nome. Si parla di lui in riferimento all'impresa di Eracle, che scese negli inferi per catturarlo: *Il. VIII*, vv. 367-ss; *Od. XI*, vv. 623-ss. Il poeta cerca di mettere in relazione Odisseo con Eracle, attraverso un dialogo, costruito sulla falsariga di quelli con Agamennone e con Achille. Ci si rende subito conto però che i due non hanno nulla da dirsi: Odisseo infatti resta in silenzio. Non vi è alcuna relazione tra loro, semmai soltanto un'analogia perché anche Eracle era penetrato vivo nell'Ade. Pare proprio che, a causa di quest'unica analogia, il poeta abbia inserito Eracle in questa scena.

²⁰⁵ Hes. *Th.*, vv. 310-312; 767-774.

Ade non viene mai considerato una divinità che sottopone a giudizio le anime, per come hanno agito in vita, anzi il suo è un atteggiamento di completa neutralità²⁰⁶. La figlia di Demetra, Persefone, è la moglie di Ade ed assume l'epiteto di 'tremenda'²⁰⁷. Come abbiamo già detto, nei poemi omerici le anime giungono da sole al regno dei morti, senza bisogno di alcun aiuto. La prima attestazione di una figura a guida delle anime, nel loro viaggio verso l'Ade, si trova nella seconda *Nékyia*²⁰⁸. Ritenuto spurio fin dall'antichità per problemi di carattere linguistico, stilistico, e compositivo, questo episodio descrive Ermete, che chiama a raccolta le anime dei pretendenti uccisi e le conduce nell'oltretomba, nonostante i loro corpi siano ancora insepolti. Questa concezione di Ermete però è certamente più tarda e incongruente con l'immaginario omerico²⁰⁹.

La più ampia descrizione dell'Ade nei poemi omerici si trova nell'XI canto dell'*Odissea*. Secondo alcune ipotesi, sembra il viaggio di Odisseo nell'oltretomba non esistesse originariamente²¹⁰. Circe ordina ad Odisseo di andare nell'Ade per consultare Tiresia, affinché gli mostrasse la via e le modalità del suo ritorno a casa²¹¹. Tiresia risponde alla richiesta in modo incompleto e piuttosto alla sfuggita. Quando Odisseo ritorna da Circe, la maga lo informa maggiormente e dà indicazioni più chiare di quanto non abbia fatto Tiresia, in particolare per quanto riguarda ciò che accadrà presso Trinacria²¹². Le conversazioni che Odisseo intrattiene nel regno dei morti non sono necessarie per il movimento né per l'insieme dell'azione poetica, che invece riguarda il viaggio di ritorno a casa di Odisseo. D'altro canto esse non hanno nemmeno lo scopo, se non in una minima parte, di far conoscere lo stato e la disposizione degli spiriti nell'aldilà, infatti le domande e le risposte riguardano soltanto il mondo dei vivi. L'intenzione del poeta non è dunque quella di fornire una descrizione dell'Ade, solo per puro amore della descrizione. Ciò che egli dice rispecchia in tutto e per tutto la

²⁰⁶ Non è destinatario delle offerte di culto, viene considerato come 'inesorabile ed indomabile' e perciò è invisibile agli uomini: *Il. IX*, vv. 158-159.

²⁰⁷ *Il. IX*, v. 457; *Od. X*, vv. 491, 534, 564.

²⁰⁸ *Od. XXIV*, vv. 1-204.

²⁰⁹ Il ruolo di psicopompo di Ermete diventerà consueto in età classica: Aesch. *Ch*, v. 2; *Eum*, v. 91; Aristoph. *Ran*, vv. 1144-1146; Soph. *Ai*, vv. 831-ss.; Eur. *Alc*, vv. 743-ss.

²¹⁰ Rohde 1970, 51-52.

²¹¹ *Od. X*, vv. 539-ss.

²¹² *Od. XII*, vv. 127-ss. Sembra che il racconto di Circe preceda quello di Tiresia, per quanto riguarda il momento della sua composizione. Il poeta, essendo già a conoscenza del racconto di Circe, mette in bocca a Tiresia delle indicazioni vaghe sullo stesso episodio, per evitare di ripetersi alla lettera. Rohde 1970, 52.

concezione omerica delle anime. Un'eccezione riguarda la loro situazione silente, che, seppur per poco, può cambiare: le anime, bevendo il sangue, riacquistano la memoria e la coscienza. Dobbiamo dunque dedurre che la loro coscienza non è svanita del tutto, ma è solamente 'addormentata'²¹³. Per il poeta, lo sgozzamento degli animali in questo passo non ha il valore di sacrificio e il sangue bevuto serve soltanto per ridare coscienza alle anime. Tuttavia, ciò che egli rappresenta è un vero e proprio sacrificio per i morti, descritto nei minimi dettagli. Le anime fiutano l'odore del sangue e si saziano attraverso la sua bevitura (ἀιμακουρία). E' questo il reale scopo del sacrificio che è servito da modello al poeta. Anche qui troviamo dei rudimenti fossilizzati di un uso che un tempo aveva salde radici nella fede religiosa. L'esecuzione di questo sacrificio ricorda la pratica dell'evocazione dei morti, eseguita in quei luoghi in cui si credeva che ci fosse un accesso per il regno delle anime. Il poeta conosceva certamente questa pratica, ma, non ammettendo che le anime potessero essere richiamate nel regno dei vivi, ne ha variato il significato, cancellando l'origine da cui ha attinto la pratica. Il poeta inoltre si contraddice, facendo promettere ad Odisseo un sacrificio speciale, dedicato a tutti i morti ed in particolare a Tiresia²¹⁴. Se i morti sono confinati nell'Erebo e non possono godere di nulla, che senso ha il sacrificio di una vacca sterile, l'arsione dei doni sul rogo e lo sgozzamento di un montone nero per Tiresia? Ci troviamo di fronte al più importante rudimento del culto delle anime: nell'età pre-omerica si credeva che l'anima, anche in seguito all'arsione o al seppellimento del corpo, non venisse rinchiusa per sempre in un inaccessibile regno delle ombre, ma potesse accostarsi all'officiante e godere del sacrificio, così come gli dei²¹⁵. Un'allusione piuttosto oscura, presente nell'*Iliade* ci mostra che, probabilmente, non era ancora del tutto decaduto l'uso di offrire sacrifici ai morti in alcune occasioni, seppur molto tempo dopo la sepoltura²¹⁶. Un ultimo indizio ci permette di appurare come il costume sia sopravvissuto alla fede che l'ha generato e viene riportato nei poemi omerici: è il racconto di Odisseo, che,

²¹³ Rohde 1970, 58.

²¹⁴ *Od.* X, vv. 521-526; XI, vv. 29-33.

²¹⁵ Omero non adatta mai le cerimonie sacrificali a nuove concezioni, necessarie per l'ipotesi di una vita più energica delle anime. Rohde 1970, 61.

²¹⁶ *Il.* XXIV, vv. 592-595: Achille prega Patroclo di non adirarsi, se verrà a sapere che ha restituito il cadavere di Ettore a Priamo. Egli dedicherà parte del riscatto ottenuto, in forma di offerte funebri, all'anima dell'amico: brucerà i doni o li seppellirà con le sue ceneri. Cerri-Gostoli-Schadewaldt 2003, 1256. Viene dunque avanzata l'ipotesi che il morto nell'Ade abbia ancora delle percezioni. Il carattere insolito della promessa di Achille ha fatto sì che Aristarco espungesse i vv. 594-595. Rohde 1970, 61.

prima di ripartire dalla terra dei Ciconi, chiama per ben tre volte i compagni lì caduti²¹⁷. Il significato di questa chiamata diventa più chiaro, se ci si riferisce alla stessa pratica, ma nella letteratura posteriore. L'anima dei caduti in terra straniera deve essere richiamata²¹⁸. Se la chiamata dell'amico è fatta nel modo giusto, la sua anima è costretta a seguirlo in patria, dove l'attende una tomba vuota, innalzata per i compagni di cui non è possibile seppellire il corpo²¹⁹. Il richiamo dell'anima e la costruzione di una tomba vuota hanno un senso per chi crede che l'anima possa stabilirsi vicino ai propri congiunti. Ciò invece non avviene nella fede omerica: in Omero viene conservato un uso antichissimo, ancora in uso al suo tempo, ma di cui si era persa la fede che l'aveva originato. In Omero queste pratiche servono perché la fama del morto viva per sempre tra gli uomini, in modo che i posteri continuino a mantenerne memoria²²⁰. Con la morte l'anima fugge nel regno di Ade, dove la vita è vaga e indefinita, come in un sogno. Il corpo si disfa e ciò che sopravvive di lui è il suo nome. La sua lapide e i canti dei poeti ricordano ancora ai posteri le sue gloriose imprese.

²¹⁷ *Od.* IX, vv. 65-66.

²¹⁸ Eustazio, nello scolio ad *Od.* IX, v. 65, ricorda un passo di Pindaro (*Pind. Pyth.* 4, v. 159), che presuppone la stessa fede alla base del luogo omerico. Viene quindi confutata l'ipotesi che il gesto di Odisseo sia da imputare ad un bisogno del cuore, ad un atto morale. Odisseo qui obbedisce chiaramente ad un dovere religioso. Rohde 1970, 69.

²¹⁹ Ciò si trova anche altrove in Omero: Atena esorta Telemaco, nel caso scoprisse che il padre è morto lontano, a innalzargli un tumulo e ad offrirgli i doni funebri in patria: *Od.* I, vv. 287-292; Menelao erige una tomba vuota ad Agamennone in Egitto: *Od.* IV, v. 584.

²²⁰ *Od.* IV, v. 584; XI, vv. 75-ss. Nella seconda *Nékyia*, Achille dice che, se Agamennone fosse morto a Troia, gli Achei gli avrebbero certamente innalzato un sepolcro: *Od.* XXIV, vv. 30-34. Nell'*Iliade*, Ettore afferma che lo scopo del tumulo è quello di ricordare ai vivi, in questo caso specifico ai naviganti, la gloria dei defunti lì sepolti: *Il.* VII, vv. 81-91.

Le isole dei beati

Nelle *Opere e i Giorni*, Esiodo riferisce alcune informazioni sul destino delle anime, in seguito alla morte del corpo. Analizziamo dunque il contenuto del *Racconto delle cinque generazioni*²²¹, in cui si evince una concezione diversa da quella omerica. Innanzitutto il poeta ci dice che gli uomini e gli dei hanno un'origine comune. In un passato remoto, gli dei olimpici crearono la progenie d'oro²²². Essi vivevano come gli dei, senza preoccupazioni, né malattie e senza mai invecchiare. Godevano di grandi ricchezze e la terra donava loro spontaneamente i suoi frutti. In seguito alla morte, che si manifestava come il sonno, e alla sepoltura, essi sono diventati demoni e tutori degli uomini, secondo il volere di Zeus. Avvolti nelle nubi, essi erravano sulla terra, osservando le giustizie e le ingiustizie, e dispensando ricchezze. Essi dunque non sono segregati in un aldilà irraggiungibile, ma sono esseri potenti, che operano sulla terra, a contatto con gli uomini. Esiodo li chiama 'demoni', termine che in lui e in Omero è tipico degli dei immortali. Questi demoni non sono da confondere con gli esseri a metà strada tra gli dei e l'uomo, che sono tipici del pensiero posteriore²²³. Essi erano uomini e, dopo la morte, sono diventati esseri invisibili, che partecipano alla vita eterna e al governo divino. Essi possono dunque essere chiamati 'dei'. A distinguerli dagli dei olimpici, c'è il fatto che essi dominano sulla terra²²⁴. Anche Omero talvolta utilizza il termine 'demoni', ma non per classificare questo genere di esseri²²⁵. Successivamente il poeta dice che esistono ben trentamila guardiani immortali degli uomini, che si aggirano invisibili sulla terra, su ordine di Zeus, e osservano le azioni giuste e quelle malvagie. In questa descrizione, Esiodo testimonia un frammento di una fede antichissima, che

²²¹ Hes. *Op*, vv. 109-201.

²²² Hes. *Op*, vv. 106-126.

²²³ Platone dice apertamente che si deve tenere ben presente questa distinzione: Pl. *Cra*, 397e, 398c.

²²⁴ Questi 'demoni' sono chiamati ἐπιχθόνιοι, per sottolineare l'opposizione con i θεοὶ ἐπουράνιοι. Anche in Omero l'aggettivo contrassegna gli uomini in opposizione agli dei. Successivamente invece si avrà un'opposizione tra ἐπιχθόνιοι e ὑποχθόνιοι. Rohde 1970, 101.

²²⁵ Omero classifica come 'demoni' gli uomini che sono rapiti e che ottengono una vita immortale per l'anima e per il corpo. In Omero un'anima non può vivere da sola al di fuori dell'Ade, non ha una vita cosciente e non può agire sui vivi. Rohde 1970, 101.

risiedeva in Beozia, zona abitata da contadini, lontana dal resto del mondo. In questa remota antichità, i Greci, come la maggior parte dei popoli a loro contemporanei, credevano che la ψυχή continuasse a vivere coscientemente, seppur separata dal corpo, e aveva influenza sul mondo umano. Questa fede aveva spinto gli uomini di quel tempo a porgere alcune offerte, di vario genere, alle anime dei defunti. Il poeta, parlando delle anime della seconda generazione, ci dice che ‘la venerazione segue anch’esse’²²⁶. E’ chiaro dunque che una giusta venerazione dovesse essere tributata anche alle anime della prima generazione.

Seguì poi la schiatta d’argento²²⁷, che non somigliava assolutamente alla precedente, né per aspetto né per spirito. Dopo una lunga infanzia di ben cento anni, in cui venivano educati dalle madri²²⁸, essi godevano di una breve gioventù, in cui peccarono di *hybris* l’un l’altro e nei confronti degli dei, procurandosi molte preoccupazioni. Zeus decise di sterminarli, poiché si erano rifiutati di onorare gli dei nel modo dovuto. Diventarono dunque demoni sotterranei, che vengono adorati dagli uomini, ma non così ampiamente come i membri della progenie d’oro. Essi vengono chiamati ‘beati mortali sotterranei’²²⁹, ma, come abbiamo detto poc’anzi, anch’essi vengono venerati. Il poeta non spiega in quale modo essi abbiano influenza sul mondo sovrastante. Gli spiriti della schiatta d’argento non sono ‘eccellenti’²³⁰, come quelli della prima generazione, ma vivevano in un’età meno perfetta e pare che avessero un grado inferiore. Ciò non significa che essi siano da considerare come dei demoni malvagi²³¹, anzi pare soltanto che fossero indipendenti dagli dei olimpici, con i quali si veniva a creare una specie di opposizione. Il poeta li chiama ‘beati mortali’²³², cioè ‘dei mortali’ o ‘dei umani’. Questa denominazione, che sembra contraddittoria, è invece spiegabile: la loro natura

²²⁶ Hes. *Op.*, v. 142: ‘τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ’. Il termine τιμὴ qui sta ad indicare una venerazione attiva, non soltanto una semplice stima. Rohde 1970, 103.

²²⁷ Hes. *Op.*, vv. 127-142.

²²⁸ Esiodo pone la causa della loro vita malvagia in una cattiva educazione, che è quella impartita per lungo tempo dalle donne. Anche Platone condanna uno dei re di Persia, perché lasciò che il proprio figlio fosse educato molto a lungo dalle donne: Pl. *Leg.*, III, 694c. Esiodo condanna questo tipo di educazione, perché trascura la virilità e la generosità dell’indole, perciò gli uomini sono incapaci di assolvere i loro doveri. Procl. *Ad Hes Op.*

²²⁹ Hes. *Op.*, vv. 141-142.

²³⁰ Hes. *Op.*, v. 122.

²³¹ La distinzione tra demoni buoni e demoni cattivi non appare mai in Esiodo. Non è neppure credibile che gli dei e gli spiriti dell’antica fede popolare siano stati distinti secondo queste categorie. L’esistenza dei demoni cattivi è ammessa sempre e solo dai filosofi e non è dunque collocabile al di là della più antica riflessione filosofica. Cfr. Plu. *Def. Orac.*, 17. Rohde 1970, 104.

²³² Hes. *Op.*, v. 141.

era mortale perché i loro corpi dovevano morire, ma essi erano anche simili agli dei, a causa della loro condizione di spiriti eterni. Il nome dunque non indica nessuna differenza essenziale tra questi spiriti e quelli dell'età dell'oro, ma è diversa la dimora a seconda della classe di spiriti. I demoni della stirpe d'argento abitano nelle profondità della terra, mentre quelli della stirpe d'oro vivono sulla terra. La dimora sotterranea degli spiriti della seconda generazione non è da confondere con l'Ade: le anime dell'Ade non sono coscienti e a loro non è tributata alcuna venerazione. E' chiara dunque la differenza che intercorre tra questi spiriti.

Zeus dunque creò una terza generazione²³³, testarda e vigorosa, detta di bronzo, nata dai frassini e dedita soprattutto alla guerra²³⁴. Erano di aspetto orrendo e avevano armi e case di bronzo, visto che non conoscevano ancora il ferro. Essi si uccisero l'un l'altro di loro stessa mano e scesero 'innominati' nella dimora di Ade²³⁵. Il termine *νόστυμοι* ci fa comprendere che la sorte di queste anime non è quella descritta da Omero. Esso infatti può assumere il significato di 'innominati', ma anche di 'ingloriosi'. Si può dunque intendere che a queste anime non fu dato alcun tipico appellativo onorifico. Esse sprofondano nell'Ade senza lasciare traccia e diventano nullità.

Così Zeus decise di creare una quarta generazione, quella degli eroi²³⁶. Essi erano giusti e buoni, venivano considerati 'semidei' dagli altri uomini²³⁷. Combatterono a Troia e a Tebe, dove alcuni di loro morirono. Altri invece, per volere di Zeus, trovarono dimora presso le isole dei beati, nell'Oceano, dove la terra rende maturi i suoi frutti per tre volte all'anno. Il poeta si rammarica di essere nato nella generazione successiva, quella del ferro, in cui la fatica e le preoccupazioni non abbandonano mai gli uomini²³⁸. La vita sociale era costellata da una violenza diffusa, che infrangeva il diritto, ognuno covava in sé grandi malvagità, portando l'inimicizia tra tutti gli uomini. Verecondia e Nemesei volavano tra gli dei e tutto il male rimaneva tra gli esseri umani. Ci troviamo di fronte al

²³³ Hes. *Op*, vv. 143-155.

²³⁴ Esiodo sottolinea che questa generazione non aveva origine divina e, occupandosi solo della guerra, non si cibava di pane. Essi dunque non traevano sostentamento dall'agricoltura. Jaeger-Magugliani-Rizzo 2004¹¹, 103.

²³⁵ Hes. *Op*, v. 154.

²³⁶ Hes. *Op*, vv. 156-173.

²³⁷ Procl. *Ad Hes Op*: 'Li chiamavano eroi perché erano nati dall'*eros* di dei innamorati di donne o di dee, innamoratesi di uomini mortali; li chiamavano semidei perché essi possedevano per nascita una parte di divinità e una parte di umanità. [...] Ciò che è misto di umano e di divino, è detto semidio'. L'etimologia di 'eroe', riferita al termine *eros*, è chiaramente una falsa etimologia. Jaeger-Magugliani-Rizzo 2004¹¹, 105.

²³⁸ Hes. *Op*, vv. 174-201.

dissolvimento di tutti i legami morali²³⁹. Rispetto ad Omero, che descrive un passato eroico e difficilmente si cala nelle bassezze della vita reale²⁴⁰, Esiodo vive in prima persona, quotidianamente, questa situazione dolorosa. Egli dunque rimpiange il passato. Ciò che descrive sullo stato primitivo dell'umanità e sul suo peggioramento progressivo, è da lui considerato come storia. In realtà non resta nulla di ciò che egli descrive riguardo alla natura e alle opere delle precedenti generazioni, quindi resta comunque una creazione fantastica.

E' interessante notare come non ci sia un vero e proprio stacco tra la quarta generazione, quella degli eroi, e quella contemporanea al poeta. Egli infatti non dice che la stirpe degli eroi è stata interrotta, né tantomeno ne spiega i motivi. La maggior parte degli interpreti è unanime nel ritenere questo passo come a sé stante, inizialmente estraneo alla descrizione delle età del mondo e inserito successivamente da Esiodo²⁴¹. Probabilmente questo brano fu anche influenzato da altre opere poetiche e senza dubbio da Omero. Esiodo infatti, nel descrivere le stirpi umane del passato, non poteva certo omettere le figure della poesia epica, tanto famose presso l'uditorio. Bisogna chiedersi il motivo di questa inserzione piuttosto atipica, visto che spezzava il corso logico del deterioramento morale di tutta quanta la descrizione. Certamente il poeta era consapevole di questa contraddizione, perciò deve aver perseguito un'ulteriore scopo, oltre a quello morale, nell'inserire questo passo. Il reale intento di Esiodo è facilmente comprensibile, se prestiamo attenzione a ciò che egli sottolinea riguardo alla stirpe degli eroi. Non è certo l'alta moralità ad interessarlo in questo caso, altrimenti avrebbe speso maggiori parole su questo aspetto, invece dà soltanto un accenno proprio per inserirlo nel contesto finale in cui si trova. Al poeta non interessano nemmeno le battaglie presso Tebe e Troia, di cui non dice praticamente nulla, se non che portarono morte per molti guerrieri. Neppure nella morte essi sembrano dissimili dagli uomini della terza generazione, perché il poeta dice apertamente che tutti si recarono nell'Ade. Il punto che contraddistingue questa stirpe dalle altre riguarda la sorte di alcuni eroi: essi non morirono, ma Zeus diede loro dimora nelle isole dei beati. E' proprio questo l'aspetto che interessa al poeta, ciò che l'ha spinto a parlare qui della quarta stirpe. E' chiaro che Esiodo, oltre a descrivere il deterioramento morale dell'umanità, vuole dunque farci

²³⁹ Rohde 1970, 97.

²⁴⁰ Soltanto in un passo Omero sembra riferirsi ad essa: *Od.* II, vv. 276-295.

²⁴¹ Rohde 1970, 98.

conoscere ciò che accadde dopo la morte a tutte le varie generazioni che si susseguirono. Ciò che nella descrizione delle altre generazioni è secondario, nel caso della stirpe eroica diventa uno scopo primario, che giustifica l'aggiunta del passo in questo contesto specifico.

Perciò la quarta generazione, la stirpe divina degli eroi o semidei, è quella che maggiormente ci interessa. Essi combatterono le guerre di Tebe e di Troia. Molti di essi morirono, mentre ad altri Zeus concesse una vita e una dimora, lontano dagli uomini, ai confini della terra: si tratta dell'isola dei beati, che si trova nell'Oceano. Qui abitano gli eroi, senza preoccupazione alcuna, e vivono dei frutti della terra, che maturano tre volte l'anno. In questo passo risalta come per il poeta la Grecia non avesse una storia, prima del trapasso di questi eroi. Subito dopo per Esiodo comincia il tempo, in cui egli stesso vive. Si chiude il regno della poesia, cessa ogni tradizione ulteriore, c'è uno spazio vuoto a cui segue subito l'immediato presente²⁴². Se alcuni di questi eroi morirono, altri invece giunsero alle isole dei beati, significa che questi ultimi non morirono, ma vennero rapiti vivi. Esiodo aveva in mente di certo alcuni casi ben precisi, per esempio Menelao nell'*Odissea*, Penelope, Telemaco e Telegono nella *Telegonia*²⁴³. Sembra strano però che questi pochi esempi l'abbiano condotto a introdurre un'intera stirpe di rapiti vivi. Probabilmente doveva conoscere anche altri casi di individui scampati alla morte: sappiamo che i versi dell'*Odissea* in cui è presagito il rapimento di Menelao, si riferiscono ad altri poemi più antichi, impostati su questa falsariga. Di essi troviamo alcune tracce nei poemi ciclici. La poesia eroica posteriore aveva esteso il numero dei rapiti vivi e dei glorificati. Esiodo si era ispirato a questa poesia, nel formulare la sua idea di un luogo di convegno generale, in cui gli eroi rapiti trascorrono una vita eterna senza preoccupazioni. Egli chiama questo luogo 'isole dei beati', che si trovano lontano dal mondo umano, nell'Oceano e ai confini della terra: è lo stesso luogo in cui nell'*Odissea* si trovano i campi elisi. Si tratta praticamente dello stesso luogo, a cui si è cambiato il nome. Il nome omerico di 'pianura elisia' non ci induce a immaginare il luogo come un'isola, ma non lo esclude nemmeno a priori²⁴⁴. Soltanto un'isola, circondata dal mare, lontana dal resto del mondo conosciuto, può effettivamente darci

²⁴² Rohde 1970, 107-108.

²⁴³ PEG I, Bernabé.

²⁴⁴ Per esempio, Omero non dice mai che Scheria, il paese dei Feaci, è un'isola, eppure la maggior parte dei lettori la immagina come tale. Rohde 1970, 109.

l'immagine di un rifugio simile, inaccessibile agli altri uomini. Per questo motivo, le leggende di numerosi popoli antichi, soprattutto abitanti in riva al mare, hanno indicato alcune isole come i luoghi in cui dimorano i defunti. Il completo isolamento è infatti il carattere essenziale di questa concezione del rapimento e il poeta lo mette chiaramente in risalto. Un poeta posteriore ha inserito un altro verso²⁴⁵, frutto di un'antica interpolazione e rigettato dai più²⁴⁶, in cui viene accentuato ancor di più il carattere di isolamento di questi luoghi. Oltre alla lontananza dagli altri uomini, è qui sottolineata la lontananza dagli dei immortali e la dominazione di Crono su di essi. Il poeta che ha introdotto questo verso spurio segue una leggenda, posteriore ad Esiodo, in cui si narra che Zeus liberò il vecchio Crono, insieme agli altri titani del Tartaro²⁴⁷. Il vecchio re degli dei, sotto la cui dominazione in terra vi fu l'età dell'oro, regna ora sui beati dell'Elisio, come in una seconda età dell'oro. Crono rappresenta l'immagine di una dolce e pacata tranquillità, ben lungi dal mondo rumoroso, di cui Zeus gli ha strappato il dominio. Esiodo fa soltanto un accenno di questa seconda età dell'oro, quando parla della vita di questi beati. Abbiamo due rappresentazioni: la prima di un paradiso infantile, perduto nel passato, e la seconda di una eterna felicità, riservata a pochi eletti nel futuro. Le affinità tra la prima età dell'oro e la seconda sono molto chiare ed evidenti, tanto che è difficile per noi comprendere quale delle due formulazioni sia più antica. Il poeta ha volutamente fatto in modo che queste descrizioni si fondessero, per caratterizzare maggiormente l'idillio.

Esiodo non ci dà alcuna indicazione circa l'influenza di questi beati sul regno dei vivi. Non dice nemmeno che essi venivano venerati. Ciò ci fa supporre che il legame tra i beati e il mondo umano sia dunque troncato, proprio per non venir meno alla condizione di isolamento. Essi dunque non hanno alcuna influenza sul culto, né sulla fede popolare basata su di esso. Il poeta segue qui la poesia omerica e postomerica, da cui non aveva invece attinto per il destino delle stirpi d'oro e d'argento²⁴⁸. Esiodo ritiene che il miracolo dei rapimenti dei vivi non possa ripetersi in seguito all'età eroica, nel tempo in cui lui vive. L'epoca in cui le anime dei defunti venivano innalzate a demoni terrestri e

²⁴⁵ Si tratta del verso 169.

²⁴⁶ Già Pindaro leggeva questo verso: Pind. *Ol.* 2, v. 70. Esso però manca nella maggior parte dei manoscritti, perciò fu rigettato dai critici antichi (si veda Procl. *Ad Hes Op.*, 158) come dai moderni. Rohde 1970, 109.

²⁴⁷ Pind. *Pyth.* 4, v. 291: 'λύσε δὲ Ζεὺς ἄφθιτος Τιτᾶνας'.

²⁴⁸ Per quelle aveva certamente attinto dal culto delle anime, tipico dei contadini beati. Rohde 1970, 111, 113.

sotterranei, è molto lontana nel tempo. Gli uomini suoi contemporanei adorano ancora gli spiriti eterni delle prime due generazioni, ma essi non possono inserirsi nella schiera di queste anime. Il racconto esiodeo ci dà dunque molte informazioni sulla fede nelle anime presso gli antichi Greci. La venerazione degli spiriti delle stirpi d'oro e d'argento si basa su un antico culto degli antenati, in cui si riteneva che le anime avessero particolari poteri e che operassero con coscienza. Per le epoche successive, invece si sente l'influenza dell'idea espressa nei poemi omerici. Si ha dunque una trasformazione nella fede. L'anima, separata dal corpo, diventa inerme e incosciente e viene accolta nel regno di Ade. Non potendo esercitare alcuna attività né influenza sul regno dei vivi, ad esse non è nemmeno dedicato alcun culto. In un luogo lontano e irraggiungibile, vivono i beati, rapiti vivi. Il ciclo di questi rapimenti si è però chiuso con l'età degli eroi, non esistono più degli eletti che potranno raggiungerli e unirsi a loro. Nel tempo contemporaneo al poeta non accadono più simili miracoli. Tuttavia le forme dell'antica fede continuano a vivere nella memoria, sotto forma di leggenda, riguardante il passato remoto dell'umanità.

I Campi Elisi

La rappresentazione omerica dell'Ade è frutto della rassegnazione, non certo del desiderio dell'uomo. Un'esistenza delle anime, come quella descritta nei poemi omerici, non dà alcun proseguimento all'azione, né riposo dalle fatiche della vita. Si tratta di un'esistenza che non ha nessun contenuto che la renda degna di essere vissuta²⁴⁹. Nei poemi omerici si afferma però una nuova escatologia, che rispecchia nuove credenze, all'apparenza contraddittorie con le precedenti, ma che non riescono a cancellare la tradizione arcaica. Si aprono nuove prospettive, per il destino di pochi eletti, anche se restano in posizione marginale. Di ciò troviamo tracce nel IV libro dell'*Odissea*, quando Menelao riferisce a Telemaco le parole profetiche di Proclo, che gli aveva predetto una sorte completamente diversa da quella dei compagni, Aiace, Agamennone e Odisseo²⁵⁰. Menelao non è destinato a morire, ma gli dei lo manderanno al campo elisio, che si trova all'estremità della terra, dove vive Radamante. In quel luogo la vita è facile e felice per gli uomini, il clima è sempre mite e li rianima²⁵¹. L'origine della parola 'Elisio' è molto dibattuta. Molti ritengono che si tratti di un prestito dal minoico, mentre per altri è un termine greco, derivato dall'aggettivo ἐνελεύσιος, che significa 'colpito dal fulmine'. Quest'ultima ipotesi deriverebbe dal fraintendimento di una formula, per cui si prevedeva la sacralizzazione di colui che moriva colpito da un fulmine²⁵². L'allusione al rapimento miracoloso rimane però isolata nei poemi omerici e sembra che il passo dell'*Odissea* sia stato inserito soltanto più tardi. La predizione sulla sorte finale di Menelao è infatti superflua ai fini della storia. Non è resa necessaria e non è nemmeno giustificata dalla prima domanda di Menelao, né dalle successive interrogazioni²⁵³. Tuttavia, le condizioni di un simile miracolo sono ben inserite nella

²⁴⁹ Rohde 1970, 71.

²⁵⁰ *Od.* IV, vv. 561-569.

²⁵¹ Il clima dell'Elisio ricorda molto da vicino quello della sede degli dei, l'Olimpo: *Od.* VI, vv. 43-45.

²⁵² Mirto 2008, 23.

²⁵³ *Od.* IV, vv. 465-470; vv. 485-490; vv. 551-553.

concezione omerica. Menelao viene rapito per volere degli dei e conduce una vita eterna, lontano dal mondo dei mortali. Che un dio possa nascondere un suo favorito agli altri uomini, conducendolo poco lontano attraverso l'aria, rendendolo invisibile, è un elemento che si trova spesso nelle scene di battaglia iliadiche. Per esempio, sono resi invisibili, avvolti in una nuvola, e poi rapiti Paride da Afrodite²⁵⁴, Ido da Efesto²⁵⁵, Enea da Apollo²⁵⁶, Enea da Poseidone²⁵⁷, Ettore da Apollo²⁵⁸ e Agenore da Apollo²⁵⁹. E' interessante notare che tutti gli esempi di rapimento citati riguardino eroi troiani, ma non ci è possibile comprendere quali ragioni si nascondano dietro questa scelta. Nel racconto di un'antica avventura, presente sempre nell'*Iliade*, è narrato il rapimento dei due Moloni Actorioni, da parte del padre Poseidone²⁶⁰. Inoltre Zeus esprime il proposito di rapire suo figlio Sarpedone, in modo da riportarlo vivo in patria, ma Era lo esorta a non farlo²⁶¹. Nell'*Odissea* è ribadito che gli dei possono rendere invisibile un mortale, ma qui si aggiunge che l'invisibilità può durare molto a lungo. Quando infatti Telemaco parla del padre, scomparso da molto tempo, crede che gli dei lo abbiano reso invisibile²⁶². Per lui egli non è morto, ma le Arpie lo hanno rapito e così non è possibile ritrovarlo²⁶³. In un altro passo, Penelope, disperata per la sua sorte, si augura o una morte improvvisa, provocata da una freccia di Artemide, o che un turbine la trascini attraverso sentieri nebbiosi e la porti alle foci dell'Oceano, cioè all'entrata dell'Ade²⁶⁴. Nello spiegare questo suo desiderio, la donna si riferisce ad una storia, quella delle figlie di Pandareo, che, in seguito alla morte violenta dei genitori, erano state allevate da Afrodite e riempite di doni e di abilità da Era, Artemide e Atena. Un giorno, quando Afrodite era andata da Zeus per consultarsi su un loro eventuale matrimonio, le fanciulle erano state rapite dalle Arpie e poste al servizio delle odiose Erinni. Questo racconto popolare illustra chiaramente la credenza che alcuni individui, senza morire, possano essere sottratti dal regno dei viventi e continuino a vivere in un altro luogo. Le Arpie

²⁵⁴ *Il.* III, vv. 380-382.

²⁵⁵ *Il.* V, v. 23.

²⁵⁶ *Il.* V, vv. 344-346.

²⁵⁷ *Il.* XX, vv. 325-329.

²⁵⁸ *Il.* XX, vv. 443-444.

²⁵⁹ *Il.* XXI, vv. 595-598.

²⁶⁰ *Il.* XI, vv. 750-753.

²⁶¹ *Il.* XVI, vv. 433-457.

²⁶² *Od.* I, v. 235.

²⁶³ *Od.* I, vv. 241-242.

²⁶⁴ *Od.* XX, vv. 61-65.

compiono il rapimento in questo caso. Esse sono l'equivalente del turbine. Le Arpie infatti sono spiriti dell'aria, dalla natura sinistra, paragonabili alla 'sposa del diavolo' o alla 'sposa del vento' della mitologia tedesca, che rapiva gli uomini attraverso il turbine²⁶⁵. Ciò che qui si narra delle Arpie fa parte della cosiddetta 'mitologia inferiore', che di rado penetra in Omero, in cui sono descritte molte figure che operano tra cielo e terra. In Omero esse non agiscono di propria autorità, ma sono al servizio di una divinità. Rapiscono i mortali, trasportandoli in un luogo dove non penetra alcuna notizia o potenza umana. Le figlie di Pandareo sono evidentemente rapite vive dalle Arpie, perché poi dovranno servire le Erinni nel regno dei morti. Queste ultime dimorano infatti nell'Erebo²⁶⁶, ma, poiché puniscono le trasgressioni familiari già in vita, si può supporre che talvolta si aggirassero sulla terra²⁶⁷. Penelope desidera dunque di essere rapita, ma senza morire, per fuggire dalla terra dei mortali, che le è diventata insopportabile.

A Menelao invece viene concessa la vita eterna in un luogo di beatitudine: egli diventa un dio, poiché in Omero i concetti di 'dio' e di 'immortale' sono equivalenti. L'immortalità degli dei è dovuta dal consumo di nutrimenti miracolosi, il nettare e l'ambrosia. I poemi omerici testimoniano anche altri casi di innalzamento di uomini a dei. Possiamo ricordare l'offerta di Calipso di rendere immortale Odisseo, nel caso avesse rinunciato a tornare in patria e le fosse rimasto accanto come marito²⁶⁸. Troviamo inoltre Ino Leucotea, figlia di Cadmo, che giunge in soccorso di Odisseo in mare. Il poeta dice apertamente che ella era 'mortale un tempo dalla parola umana;/poi nella distesa del mare ebbe in sorte l'onore dei numi'²⁶⁹. Nell'*Iliade* si trova la credenza che un dio possa scendere dal cielo e rapire una mortale, per renderla sua sposa²⁷⁰. Ganimede, il più bello dai mortali, fu rapito dagli dei e portato sull'Olimpo, affinché diventasse il coppiere di Zeus²⁷¹. Titone, come Ganimede discendente dei re Troiani, è stato rapito da Eos e condotto nell'Oceano, da cui ella si alza portando la luce del

²⁶⁵ Rohde 1970, 75-76.

²⁶⁶ *Il. IX*, vv. 571-572; *XIX*, v. 259.

²⁶⁷ *Il. IX*, v. 454; *Od. XI*, vv. 277-280; *Hes. Op.*, vv. 803-ss. Cfr. Dodds 2009³, 63 n. 38.

²⁶⁸ *Od. V*, vv. 208-210; *XXIII*, vv. 333-336.

²⁶⁹ *Od. V*, vv. 334-335.

²⁷⁰ E' il caso di Marpessa, rapita da Apollo: *Il. IX*, v. 964. In questo caso però si tratta di un rapimento temporaneo.

²⁷¹ *Il. XX*, vv. 232-235.

mattino²⁷². Eos rapì anche Orione, per godere del suo amore, finché Artemide lo uccise con un dardo presso Ortigia²⁷³. Un'imitazione di questa leggenda, in una cerchia originariamente umana, è quella dell'adolescente Clito, rapito da Eos per la sua bellezza, perché visse tra gli dei²⁷⁴. In queste leggende i fenomeni del cielo venivano pensati come uomini, così per il poeta gli spiriti stellari sono decaduti da molto tempo, diventando eroi e adolescenti terreni. La concessione dell'immortalità poteva essere fatta ad un mortale qualunque per volere di un dio. Il rapimento di Menelao è dunque un prodigio che trova la sua giustificazione e i suoi modelli nella cornice della fede omerica²⁷⁵. La vera novità è che a lui viene destinata una dimora speciale, non nell'Olimpo o nelle vicinanze di un dio, ma nei campi elisi. Pare che il poeta non abbia inventato questo luogo. E' detto apertamente che Menelao non è il primo a giungervi, egli si aggiunge semplicemente agli altri abitanti, pervenuti lì prima di lui. Si potrebbe pensare che i versi relativi a Menelao, presenti nella profezia di Proteo, siano stati aggiunti posteriormente ai cantori omerici. Se infatti quest'idea fosse già balenata nella mente del poeta, difficilmente egli avrebbe posto il fior fiore degli eroi iliadici tra le ombre vacue dell'*Odissea*. L'aggiunta di questi versi sarebbe dunque posteriore anche alla prima *Nékyia*²⁷⁶.

Questa nuova concezione si collega benissimo alla fede dominante nei poemi omerici, ma si potrebbe pensare che la sua origine sia da ricercare altrove, per esempio nella tradizione semitica. Ricordiamo la leggenda babilonese di Hasisadra e quella ebraica di Henoch, i quali, senza morire, diventarono dei e vissero in un regno eterno, nel cielo o all'estremità dei fiumi²⁷⁷. Resta ancora da comprendere la ragione per cui il poeta abbia preso in prestito questa tradizione straniera. D'altronde non ci sono prove che la fede del rapimento sia stata trasmessa da una fede a un'altra, ma potrebbe essere sorta spontaneamente per lo stesso bisogno di diversi popoli. I presupposti di questa nuova concezione esistevano già nella fede greca e hanno trovato una solida base sulla fede omerica nelle anime. Non c'era dunque bisogno di alcun apporto esterno²⁷⁸.

²⁷² *Il.* XI, v. 1; XIX, vv. 1-3; *Od.* V, v. 1; XXIII, v. 244.

²⁷³ *Od.* V, vv. 121-124.

²⁷⁴ *Od.* XV, vv. 250-251.

²⁷⁵ Rohde 1970, 79.

²⁷⁶ Rohde 1970, 80-81.

²⁷⁷ Rohde 1970, 81-82.

²⁷⁸ Rohde 1970, 82.

L'introduzione dell'Elisio ha avuto un ruolo importante nello sviluppo della fede greca posteriore, ma per comprenderlo appieno dobbiamo chiarire le novità apportate. I versi pronunciati da Menelao non contengono nulla che ci faccia pensare ad un paradiso per i buoni e per i giusti. Menelao infatti non spicca particolarmente per le virtù tipiche dell'epopea omerica²⁷⁹. Il motivo di questo destino peculiare sembrerebbe trovarsi nella parentela dell'eroe con il padre degli dei: egli è marito di Elena e dunque genero di Zeus. Ciò sembra però contraddire quanto detto nell'*Iliade*, in cui alcuni personaggi, seppur consanguinei di Zeus, muoiono e giungono nell'Ade²⁸⁰. Inoltre nell'*Odissea* Atena, sotto le mentite spoglie di Mente, ricorda a Telemaco che gli dei sono impotenti di fronte alla finitezza umana²⁸¹. Non solo Menelao verrà sottratto alla morte, ma sembra che anche altri potessero ambire allo stesso destino. Come abbiamo già visto, Esiodo nelle *Opere e i Giorni* riserva questo destino a diversi eroi che combatterono a Troia e a Tebe²⁸². Inoltre il poeta parla di uomini al plurale, quindi bisogna ritenere che questo destino non sia da assurgere al solo Menelao. Radamante, giudice e legislatore cretese, si trova nell'Elisio, mentre suo fratello Minosse amministra la giustizia nell'Ade, come è testimoniato nella *Nékya*²⁸³. L'associazione dei sovrani minoici con l'aldilà è solo uno degli elementi che contribuirà all'emergere di una concezione peculiare greca, proprio nell'VIII secolo a. C., quando nacquero i culti eroici e venne redatta la forma finale dei poemi omerici. Probabilmente su Radamante esisteva una leggenda ben sviluppata, in cui si spiegava la sua grande dote di giustizia. Ciò è testimoniato da un accenno, in alcuni versi del canto VII dell'*Odissea*²⁸⁴. Egli si trova lì non di certo però per la sua giustizia, ma bisogna tener presente che lui, come il fratello Minosse, è figlio di Zeus²⁸⁵. Non sono le virtù e i meriti a dare l'accesso a questo mondo di beatitudine eterna. Il fatto che questi individui vi giungano da vivi, quindi in anima e corpo, è un vero e proprio miracolo. Il rapimento rimane dunque un privilegio divino, riservato a pochi eletti. I penitenti dell'Erebo e i beati dell'Elisio si

²⁷⁹ Ricordiamo, a questo proposito, le parole di Apollo, tramutatosi in Fenope Asiade di Abido, alleato molto caro di Ettore, per incitarlo alla battaglia: *Il.* XVII, vv. 585-587: 'Ettore, quale altro degli Achei potrebbe ancora temerti?/Se hai avuto tanta paura di Menelao, solitamente/fiacco guerriero!'

²⁸⁰ Si vedano gli esempi di Sarpedone e di Eracle: *Il.* XVI, vv. 431-461; XVIII, vv. 117-119.

²⁸¹ *Od.* III, vv. 236-238.

²⁸² Cfr. *Es. Op.*, vv. 157-168.

²⁸³ *Od.* XI, vv. 568-571.

²⁸⁴ *Od.* VII, vv. 323-324.

²⁸⁵ *Il.* XIV, vv. 321-322.

corrispondono, in quanto entrambi costituiscono delle eccezioni, pur inserendosi nella fede omerica e non distruggendola. Spesso coloro che pervengono all'Elisio sono parenti degli dei: pare che questa sia l'unica motivazione di questa grazia. Si potrebbe però sospettare, nel caso di Menelao, che l'assunzione alla vita eterna derivi anche dall'imitazione di una tradizione precedente, in cui Elena era rapita e resa immortale per prima. Nell'antichità, si trovano soltanto alcuni accenni alla morte di Elena²⁸⁶. Si parla invece più frequentemente della sua divinizzazione e della sua vita presso l'isola di Leuca o presso le isole dei beati. E' dunque facile che Menelao abbia seguito la sua stessa sorte, come sosteneva Isocrate²⁸⁷. Coloro che abitavano nei campi elisi erano lontani dal mondo dei mortali e non potevano esercitare alcuna influenza su quest'ultimo, proprio come le anime dell'Ade²⁸⁸. Essi somigliano agli dei a causa dell'immortalità, ma non possiedono alcuna potenza divina²⁸⁹. Non si può dunque pensare che l'origine di queste leggende vada ricercata in un culto dedicato a questi beati, nei luoghi in cui abitavano un tempo. Il culto infatti è rivolto ad un essere attivo e nessuna fede popolare avrebbe relegato in un luogo così irraggiungibile gli eroi del proprio paese. L'origine è invece da ricercare nei bisogni poetici, che hanno creato quest'ultimo rifugio della speranza umana nei campi elisi. L'*Odissea* è molto lontana dalla coscienza eroica dell'*Iliade*, che si appagava nella manifestazione della forza viva. Alla base doveva esserci una diversa disposizione: è come se l'*Odissea* rispecchiasse gli stati d'animo e i desideri dei cittadini ionici, che vivevano in un'epoca posteriore²⁹⁰. Essi erano appagati dal possesso tranquillo e dal godimento calmo dei premi della conquista. L'intero poema è infatti pervaso da uno spirito di pace, riferito ai luoghi di riposo, in contrapposizione all'azione concitata. Il poeta ci descrive alcune immagini di una vita appagante, idilliaca, che consiste soprattutto nel godimento del presente. Pensiamo alle scene ambientate a Scheria, presso la corte dei Feaci, o alla capanna di Eumeo. Troviamo scene di tranquillo riposo presso Nestore e al palazzo di Elena e di Menelao, quando le estenuanti battaglie sotto le mura di Troia vivono ormai nei ricordi.

²⁸⁶ Le versioni della morte di Elena sono considerate da Rohde come 'stupide invenzioni': Rohde 1970, 84. Esse si trovano in Tolomeo Chennus (Phot. *Bibl.*, 149a-b) e in Pausania (Paus. III, 19,10).

²⁸⁷ Isocr. *El.*, 62.

²⁸⁸ Rohde ci avverte di non fraintendere il racconto di *Od.* VII, vv. 321-324, in cui i Feaci accompagnano Radamante all'Eubea. Non bisogna pensare che qui Radamante abiti già nell'Elisio, né credere che i Feaci, come 'traghettatori della morte', abbiano qualche relazione coi campi elisi. Rohde 1970, 85.

²⁸⁹ Isocr. *El.*, 61.

²⁹⁰ Rohde 1970, 85.

Il poeta descrive anche luoghi dalla natura spontaneamente mite, come per esempio l'isola di Siria, luogo in cui Eumeo visse la sua infanzia. Lì viveva un popolo ricco di vacche e di greggi, di viti e di grano, libero dalle pene e dal male, fino al sopraggiungere della vecchiaia. Solo in quel momento Apollo e Artemide pongono fine alla vita di quegli uomini, colpendoli con le miti frecce²⁹¹. Il poeta dà anche indicazioni su dove si trova questa meravigliosa isola: 'sotto Ortigia, dov'è il calar del sole'²⁹². Ortigia è chiaramente un paese mitico, sacro ad Artemide, ma non è possibile identificarlo con un luogo geografico: si può trovare dappertutto, dove era diffuso il culto della dea, in Etolia, a Siracusa, ad Efeso e a Delo²⁹³. Resta il fatto che la terra dell'appagamento idilliaco, l'isola di Siria, si trovi già quasi fuori dal mondo. I mercanti fenici riescono a giungerci, perché essi arrivano dappertutto²⁹⁴, e i navigatori ionici potevano sperare di fondare una colonia in un posto simile. Anche il paese e lo stile di vita dei Feaci può ricordare l'immagine ideale di una società ionica di quel tempo, lontana dall'irrequietezza e dalla rivalità, libera da tutte le restrizioni che i Greci si imponevano²⁹⁵. Ma anche questa terra è confinata in una lontananza inaccessibile: solo una zattera, spinta dalla sorte, giunge sulle sue rive e i Feaci riportano lo straniero in patria con le loro navi. Non dobbiamo dunque scorgere alcun collegamento tra i Feaci e l'Elisio, ma la concezione poetica che ha creato Scheria è la stessa alla base dei campi elisi. Se uno stile di vita tranquillo, senza preoccupazione alcuna, si può concepire soltanto in un angolo remoto della terra, irraggiungibile dall'esterno, allora si può anche ammettere che una simile felicità si può trovare solamente in un tale luogo. Nessun uomo può giungervi per propria volontà, esso si trova dunque al di là di ogni vita reale. Si tratta di un desiderio idilliaco, che trova il suo appagamento soltanto nei campi elisi. Lì, dice il poeta, il clima è mite, la vita degli uomini trascorre felicemente, senza alcuna preoccupazione, ma è priva di azione e di aspirazioni.

Probabilmente il poeta non è stato il primo a concepire l'Elisio, ma, ha inserendolo nella sua opera, lo ha reso immortale nella memoria del popolo greco. Da allora infatti questa concezione non ha più abbandonato i poeti epici successivi, che hanno inserito simili

²⁹¹ *Od.* XV, vv. 403-411.

²⁹² *Od.* XV, v. 404.

²⁹³ In Omero, Ortigia non può mai essere identificata con Delo, proprio per l'aggiunta di 'ὄθι τροπαὶ ἠλίσιο'. Questa associazione avverrà solo successivamente, quando Artemide e Apollo verranno pensati in stretto rapporto. Per lo stesso motivo, non bisogna confondere Siria con l'isola di Siro. Rohde 1970, 86.

²⁹⁴ *Od.* XV, vv. 415-416.

²⁹⁵ Rohde 1970, 86-87.

rapimenti nelle proprie opere. Nei *Kypria* si narra che l'esercito degli Achei si trovava in Aulide per la seconda volta e il vento, mandato da Artemide, non gli permetteva di salpare. Dietro consiglio di Calcante, per calmare l'ira della dea, Agamennone si è reso disposto a sacrificare la figlia Ifigenia. Artemide allora rapì la giovane e la portò alla terra dei Tauridi, rendendola immortale²⁹⁶. Nell'*Etiopide*, continuazione dell'*Iliade*, è narrato l'assassinio di Antiloco, nuovo protetto di Achille in seguito alla morte di Patroclo, da parte di Memnone, principe etiopico. Achille reagisce e uccide Memnone. Eos, madre del principe già nell'*Odissea*²⁹⁷, supplica Zeus e ottiene l'immortalità per suo figlio²⁹⁸. La descrizione del rapimento segue il modello del trasporto del cadavere di Sarpedone in Licia²⁹⁹, ma con una fondamentale differenza: Memnone, come Sarpedone, viene rapito da una divinità e poi trasportato in patria, ma non per essere seppellito. Memnone sarà risvegliato a vita eterna. In questa stessa opera, anche Achille ottiene una sorte diversa da quella a lui riservata in Omero. Prima muore, poi viene esposto, come è già narrato nell'*Odissea*³⁰⁰. In seguito giunge Teti, con le muse e con altre dee marine, per intonare il lamento funebre. Mentre in Omero il cadavere di Achille viene arso, le ossa raccolte e tumulate, e l'anima giunge nell'Ade, qui avviene tutt'altro: Teti rapisce il cadavere del figlio dal rogo funebre e lo porta a Leuca³⁰¹. Nel riassunto pervenutoci non si dice nulla riguardo al suo risveglio e al dono dell'immortalità, ma ciò è altamente plausibile, soprattutto perché tutte le esposizioni successive inseriscono questo particolare. In questo modo viene a crearsi un'interessante parallelismo tra Memnone e Achille: entrambi sono morti, rapiti dalle madri e si risvegliano a vita immortale. La loro nuova vita non trascorre nel regno dei mortali, nemmeno in quello degli dei, ma in una terra miracolosa. Nella *Telegonia*, ultimo e più recente poema del ciclo epico, troviamo invece alcune indicazioni sul destino di Odisseo e della sua famiglia. Telegono, dopo aver ucciso per errore suo padre, essendosi accorto dell'atroce assassinio, cerca di rimediargli. Porta il cadavere di Odisseo, con Penelope e Telemaco, dalla madre Circe. Questa rende li rende tutti immortali e sappiamo che vissero insieme sull'isola Aiaia, Penelope come moglie di

²⁹⁶ Apollod, *Bibl. Epit*, 3, 22.

²⁹⁷ *Od.* XI, v. 522.

²⁹⁸ Procl, fr. Kinkel, 82.

²⁹⁹ *Il.* XVI, vv. 677-683.

³⁰⁰ *Od.* XXIV, vv. 47-49.

³⁰¹ Procl, fr. Kinkel, 34.

Telegono e Circe come moglie di Telemaco. Non è ben chiaro cosa sia avvenuto di Odisseo: Proclo non ne fa menzione; Iginio ritiene che sia stato sepolto sull'isola³⁰², ma sembra strano che il cadavere sia stato portato fin lì semplicemente questo; Secondo Apollodoro, egli sarebbe rimasto morto ad Itaca³⁰³; Lo scoliasta Licofrone invece riferisce che Odisseo sarebbe rinato a nuova vita³⁰⁴, ma non ci dà altre informazioni. La questione è dunque insolubile.

In nessun passo si parla di rapimenti in un'unica regione, in cui si troverebbero tutti questi individui, come sembra fossero i campi elisi. Bisogna dunque chiedersi quanto abbiano influito i versi omerici, riguardanti l'assunzione di Menelao all'Elisio, sui racconti posteriori. L'influenza è molto probabile, in quanto l'*Etiopide* è più recente della *Nékyia* dell'Odissea, ma è posteriore al racconto di Menelao. Comunque la stessa intuizione, che ha portato il poeta a concepire l'Elisio, ha portato a introdurre altri rapimenti di eroi, che vivono la propria esistenza immortale singolarmente, in particolari dimore. Memnone, Achille e gli altri rapiti non si trovano né tra gli dei, né tantomeno tra gli uomini. Appartengono ad un regno intermedio, apposto per coloro che sono nati mortali e che hanno ottenuto l'immortalità, al di fuori dell'Olimpo. Il desiderio poetico ha spinto ad introdurre molte altre figure in questa cerchia di eletti. La venerazione religiosa sembra, come nel caso di Menelao, non abbia influito particolarmente su queste leggende³⁰⁵. Se, per esempio, fu istituito un culto di Achille presso le foci del Danubio, dove si sarebbe trovata Leuca, ciò era una conseguenza e non la causa che ha portato alla leggenda. Sappiamo che Ifigenia era il soprannome di una dea lunare. Il poeta certamente non si riferiva a questa divinità, altrimenti non l'avrebbe identificata come figlia di Agamennone, né avrebbe senso il suo rapimento. Ciò che interessava al poeta, era l'assunzione di una fanciulla mortale alla vita immortale, non certo la sua venerazione³⁰⁶. In seguito probabilmente la poesia eroica finì col ridursi a pura poesia genealogica, però continuò a conservare i motivi del rapimento e dell'apoteosi. I dati a noi pervenuti sono esigui, ma è comunque possibile pensare che, in epoca posteriore, ad un certo punto, si arrivò a concepire una specie di

³⁰² Hyg, *Fab*, 127.

³⁰³ Apollod, *Bibl Epit*, 7, 37.

³⁰⁴ Lyc, *Fr*, 805.

³⁰⁵ Rohde 1970, 92.

³⁰⁶ Una venerazione di Ifigenia sembra molto improbabile, visto che ella si trova nella lontana terra dei Tauri, a cui non può pervenire alcun tributo da parte dei mortali. Rohde 1970, 93.

diritto, riservato a tutti gli eroi, di ottenere la vita immortale. Addirittura Telegono, che può essere considerato una figura vuota, riceve questo dono. Sappiamo tuttavia che questo diritto venne introdotto, soprattutto per spiegare la sorte di quegli eroi che i poemi omerici non avevano ben delineato. Si pensi, per esempio, alla figura di Diomede. In alcune leggende posteriori Diomede è divenuto immortale, come testimonia un canto attico del V secolo: egli non è morto, ma vive nell'isola dei beati³⁰⁷. Già la poesia epica, derivata da Omero, doveva aver radunato una schiera di eroi su delle isole paradisiache. Sembra che questi eroi fossero molto più numerosi di quanti ne possiamo raccogliere nelle testimonianze postomeriche. Ciò è testimoniato soprattutto dal poema esiodeo *le Opere e i Giorni*, di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, che dà indicazioni su un'intera schiera di eroi, combattenti a Troia e a Tebe, che giunsero non morti alle isole dei beati.

Possiamo ricordare un caso particolare, evidente già nei poemi omerici, su un eroe importante della mitologia, Eracle. Egli infatti ha subito uno sdoppiamento. Il suo εἴδωλον è rimasto nell'Ade, dove è l'ultimo interlocutore di Odisseo³⁰⁸. La sua persona fisica invece viene premiata con l'apoteosi e con la vita eterna sull'Olimpo, dove Eracle è sposo di Ebe, coppia degli dei e dea della giovinezza³⁰⁹. Questa fusione tra due tradizioni alternative può essere spiegata in diversi modi³¹⁰. C'è chi ritiene che sia un adattamento posteriore, aggiunto nel VI secolo, in cui la divinizzazione di Eracle era un dato di fatto, ma non era comunque possibile eliminare l'episodio epico della morte dell'eroe, destino peraltro comune a tutti i mortali³¹¹. Secondo altri, il contrasto tra fattori inconciliabili è uno dei modi in cui il poeta decide di presentare il protagonista, la realtà in cui egli agisce e le figure mitiche proposte a confronto, che invece non si potrebbero trovare in una lettura univoca. Esistono dunque molte indicazioni divergenti. Sappiamo che questi individui eccezionali non muoiono, ma il destino peculiare a loro riservato non deriva mai da meriti personali o da qualità etiche che gli dei vogliono ricompensare. La giustizia retributiva infatti verrà applicata ai morti soltanto in epoca più tarda, alla fine del V secolo³¹². Ciò è ravvisabile anche nella cultura romana, in cui

³⁰⁷ Rohde 1970, 94.

³⁰⁸ *Od.* XI, vv. 601-627.

³⁰⁹ *Od.* XI, vv. 601-626.

³¹⁰ Per un approfondimento sulle varie teorie, si veda Mirto 2008, 24.

³¹¹ *Il.* XVIII, vv. 117-119.

³¹² Si vedano, per esempio, le tragedie più tarde di Euripide.

l'Elisio è entrato a far parte del regno di Plutone. Lì i giudici infallibili, a cui non è possibile nascondere nulla, dividono in due parti la moltitudine di ombre che si presenta incessantemente di fronte a loro. La via di destra conduce i giusti ai campi elisi, dove essi verranno ricompensati per le loro virtù, dentro i prati fioriti e avvolti dalla luce. I privilegi riservati a questi beati erano gli stessi che avevano già pregustato sulla terra. Perfino lo status sociale terreno era mantenuto: il nobile lì aveva un rango superiore rispetto ad altri, che in vita erano servitori. La vita nell'aldilà dunque continuava ad essere concepita come una sorta di prolungamento della vita terrena e questa credenza non verrà mai a mancare nella mentalità romana³¹³.

³¹³ Cumont 2009, 102.

I culti misterici

La poesia omerica e quella che ad essa rifaceva, aveva descritto il destino di alcuni eletti, raccolti nei campi elisi, che godevano dell'immortalità e dei frutti spontanei della natura. Questo desiderio, che entrò a far parte dell'immaginario popolare, non poteva però essere esaudito, per gli uomini viventi a quel tempo, perché era riservato soltanto agli eroi del passato. Perciò si ricercò in altri modi un mondo al di là della tomba, della vuota esistenza degli avi, ancora venerati nei culti familiari³¹⁴. L'epica eroica aveva messo in luce come, attraverso la gloria ottenuta durante le imprese belliche, era possibile non morire del tutto. La celebrazione dell'eroe era affidata alla memoria collettiva e quindi, in un certo qual modo, era come se una parte di lui fosse sopravvissuta. In epoca successiva invece si faceva leva soprattutto sulla memoria personale, che permetteva all'individuo di annientare la morte³¹⁵. Ciò è più facilmente comprensibile, riferendosi all'etimologia del termine ἀλήθεια, 'verità', che rimanda all'idea di 'assenza di oblio'. Il ricordo perciò è un metodo per conoscere la verità. Se l'anima, in seguito al proprio arrivo nell'Ade, fosse in grado di ricordare le proprie origini, le esperienze vissute in vita e le responsabilità delle proprie azioni, allora potrebbe trascendere la condizione oscura degli spiriti dell'aldilà, così come li aveva presentati Omero, senza coscienza e senza alcun ricordo. L'esercizio della memoria diventa dunque, in un certo qual modo, un mezzo di salvezza dalla morte. Sorsero dunque alcune concezioni, alimentate da sette misteriche e da coloro che ne trassero ispirazione, per soddisfare questo forte desiderio di immortalità. I culti misterici cercano di spiegare la morte e di renderla maggiormente comprensibile, inserendola in un nuovo orizzonte simbolico, attraverso riti periodici, in cui si realizzano l'incontro e il confronto tra l'umano e il divino. Gli individui iniziati a questi culti partecipano a cerimonie esoteriche, in cui apprendono gli insegnamenti o in cui vivono particolari esperienze emotive, che permettono loro di trovare nuove certezze e di superare le paure

³¹⁴ Rohde 1970, 281-282.

³¹⁵ Mirto 2008, 33.

escatologiche. Il termine *μυστήρια*, affiancato da *τελεταί* e *ῥγια*, sta ad indicare tutta una serie di fenomeni molto diversi tra loro, che si affiancano alla religione pubblica, ma non sempre la contrastano. La caratteristica comune principale sta nella scelta di un individuo di ricercare un contatto maggiormente diretto e personale con la divinità, che gli permetterà di avere accesso alla beatitudine nell'aldilà³¹⁶. Perciò egli partecipa a rituali mistici, che gli permettono di evadere dal sistema culturale della città. Egli dovrà mantenere il segreto sulle azioni e sulle parole pronunciate durante i riti, così come sugli oggetti sacri eventualmente mostrati agli iniziati. Proprio a causa di questa stretta segretezza, per noi è difficile ricostruire perfettamente questi culti, ma ne possono essere riconosciuti alcuni, con le loro caratteristiche peculiari. In epoca classica, sappiamo che ad Atene erano diffusi i misteri di Eleusi, legati al culto di Demetra e di Kore. Essi erano riconosciuti ufficialmente, ma mantenevano comunque una posizione marginale, al di fuori delle mura cittadine, rispetto ai culti canonici. Troviamo poi i culti dionisiaci, legati a Dioniso, dio della follia e del furore bacchico. I rituali dionisiaci spesso si scontravano con la religione cittadina, a causa della loro natura violenta. Esistono poi le sette legate all'orfismo, il cui capostipite è riconosciuto nel poeta Orfeo, in cui la Memoria viene divinizzata e la vita terrena è considerata come un luogo di messa alla prova e di castigo, mentre l'Ade non è più così terribile. Infine ci sono le sette pitagoriche, facenti capo a Pitagora e ai suoi adepti. Cercheremo ora di analizzare questi fenomeni, uno per uno.

L'inno omerico a Demetra ci informa sulle origini del culto, secondo una leggenda popolare di Eleusi. Il mito di fondazione servì ad istituire il ciclo agrario stagionale e la cerealicoltura. Demetra aveva abbandonato l'Olimpo a causa del rapimento della figlia Kore, da parte di Ade, ed era irata con Zeus. Pur non sapendo che si trattasse della dea, il sovrano Celeo le offrì ospitalità presso il suo palazzo, rendendola nutrice del figlio Demofonte. In seguito la fanciulla fu restituita a sua madre, sempre presso Eleusi. Gli Eleusini costruirono in suo onore un tempio, davanti alla città, presso la fonte chiamata Callicoro. Prima di risalire all'Olimpo e di unirsi nuovamente alle altre divinità, Demetra fondò il culto sacro, secondo il quale doveva essere venerata in futuro, ricambiando in questo modo l'ospitalità riservatela dagli abitanti di Eleusi. Insegnò ai principi della città come celebrare il culto, li erudì su come compiere le sacre orge e li

³¹⁶ Cumont 2009, 280-281.

avvertì che tutto ciò doveva restare segreto³¹⁷. Questo culto antico di Demetra, così concepito, è riservato ad una comunità ristretta. La conoscenza delle cerimonie sacre e il sacerdozio delle dee era affidato soltanto ai discendenti dei principi di Eleusi³¹⁸, a cui Demetra aveva svelato questi segreti. L'istituzione del rituale compensa il fatto che Demetra non sia riuscita a rendere immortale il piccolo Demofonte. Sua madre Metanira infatti, nel vedere che la nutrice lo nascondeva nel fuoco con un tizzone, ebbe una reazione atterrita, per cui fu impossibile donargli l'immortalità. Così Demetra sostituisce questo privilegio individuale con uno collettivo. Demofonte comunque rappresenta simbolicamente la figura del primo iniziato ai misteri, perché Demetra è stata sua nutrice, e dunque otterrà onori eroici.

La promessa solenne, rivolta a coloro che partecipavano al culto, è molto particolare: 'Beato tra gli uomini chi ha assistito a questi riti!/Ma il non iniziato ai misteri, l'escluso, non avrà identica/sorte, neppure da morto, sotto l'umida terra simile destino'³¹⁹. A coloro che partecipano al culto misterico eleusino, viene dunque promessa una sorte privilegiata dopo la morte. Già in vita, viene detto subito dopo, è felice colui che è amato dalle due dee. Esse gli mandano in casa Pluto, dispensatore di ricchezze³²⁰. La menzione di Pluto ci fa comprendere che gli iniziati si aspettavano di ricevere dalle due dee anche un conforto materiale, nella vita terrena³²¹. Chi invece non onora degnamente Kore, dovrà fare penitenza per sempre³²². Tutti gli iniziati dunque potranno ottenere dei privilegi oltremondani, senza annullare la loro condizione mortale³²³. Nella vicenda mitica alla base dei misteri eleusini si viene a creare un connubio tra la sapienza arcaica, che propugnava l'impossibilità per l'uomo di sconfiggere la morte e di attingere alla condizione divina, alla nuova speranza offerta agli iniziati, cioè un destino che rende la morte meno temibile³²⁴.

³¹⁷ *Hymn II*, vv. 271-274, vv. 298-300, vv. 473-479.

³¹⁸ Trittolemo, Diocle, Celeo ed Eumolpo: *hymn II*, vv. 475-476. Il verso 477 è apparso sospetto a molti critici perché ripete i nomi di Trittolemo e di Diocle, aggiungendo quello di Polisseno. Per alcuni si tratterebbe di una versione differente, in cui il catalogo dei nomi era diverso, oppure è stato aggiunto per introdurre Polisseno, omissso in precedenza. Zanetto 2011⁴, 234 n. 95.

³¹⁹ *Hymn II*, vv. 480-482.

³²⁰ Secondo la Teogonia (Hes. *Th*, v. 969), Pluto è figlio di Demetra e di Iasione e probabilmente è da identificare con Brimòs, il bambino divino di cui il sacerdote annunciava la nascita, nel momento culminante il rituale misterico. Zanetto 2011⁴, 235 n. 98.

³²¹ Zanetto 2011⁴, 235 n. 98

³²² *Hymn II*, vv. 366-369.

³²³ *Hymn II*, vv. 480-482.

³²⁴ Mirto 2008, 35.

La cerchia ristretta degli iniziati si ampliò, quando Eleusi si unì con Atene, verosimilmente nel VII secolo a. C.³²⁵. Il culto eleusino diventò culto di stato ad Atene: il controllo politico era in mano agli ateniesi, mentre quello religioso restò appannaggio eleusino. In questo modo la città di Atene legò anche i propri miti alla liturgia dei misteri³²⁶. Le feste eleusine divennero importantissime non solo in Attica, ma anche nel resto della Grecia, quando Atene diventò uno dei centri più importanti. Gli dei donavano una pace, solennemente annunciata, che permetteva di svolgere le funzioni sacre senza disturbo e caratterizzava le feste eleusine come panelleniche. Nel momento in cui Atene si trovava nel suo massimo splendore, intorno al 440, fu emanato un decreto per cui tutte le primizie dei campi, di Atene e degli stati confederati, dovessero essere offerte al tempio eleusino. La stessa richiesta viene fatta anche a tutti gli stati greci e ciò era stato ribadito anche da una sentenza di Delfi³²⁷.

Non è ben chiaro per noi come sia avvenuto lo sviluppo interno dei rituali eleusini. Le funzioni sacre continuarono ad essere celebrati ad Eleusi. Le famiglie nobili della città ebbero sempre una funzione principale nel culto, nonostante l'organizzazione fosse ateniese. I membri della famiglia degli Eumolpidi fornivano i sacerdoti e le sacerdotesse. L'albero genealogico di questa famiglia è incerto, ma sicura è la sua origine eleusina. E' interessante notare come, dai principi eleusini a cui la dea aveva impartito gli insegnamenti, non derivi con sicurezza alcuna stirpe che partecipasse ai misteri³²⁸. Non conosciamo i cambiamenti dei riti, avvenuti nel corso dei secoli, ma sappiamo che sicuramente ce ne furono. Per esempio, nel documento sopracitato, si trova la venerazione di due triadi divine e di un eroe ciascuna: con Demetra e Kore, si veneravano anche Trittolemo, il dio, la dea ed Eubuleus. L'inno omerico non ci dà alcuna informazione sul ruolo notevole affidato a Trittolemo, né dell'ampliamento delle divinità eleusine. E' però evidente che, all'antico culto delle due dee, si siano aggiunti degli spunti dai culti locali. Tra le divinità eleusine, per esempio, troviamo Iakchos, figlio di Zeus Ctonio e di Persefone. Egli era un dio dell'Averno, spesso identificato con Dioniso, seppur concepito diversamente nel culto attico³²⁹. Questo dio diverrà una delle

³²⁵ Rohde 1970, 284.

³²⁶ Mirto 2008, 34.

³²⁷ Dittenb. *Syll*, 13.

³²⁸ Rohde 1970, 285-286.

³²⁹ In un peana del IV secolo a.C., attribuito a Filodamo di Scarpia, si dice che Dioniso, figlio di Thyone, nato a Tebe, andò prima a Delfo e poi ad Eleusi, dove è conosciuto dai mortali come Iakchos. Sembra che

divinità principali³³⁰. Sembrerebbe che sia stata Atene ad introdurlo nel *pantheon* misterico, tant'è vero che il suo tempio aveva sede lì e non ad Eleusi³³¹. In primavera, nel sobborgo ateniese di Agre, venivano celebrati i 'piccoli misteri', come preparazione ai grandi. Nelle grandi feste eleusine l'immagine di Iakchos veniva portata in processione, da Atene ad Eleusi, e ciò dimostra il legame tra le celebrazioni presso Atene e quelle presso Eleusi. La storia sacra aveva un ruolo fondamentale, perché veniva rappresentata nel momento culminante della festa. Con l'introduzione di Iakchos, si era ampliata con un nuovo capitolo, si era probabilmente trasformata arricchita, non sappiamo bene però in quale modo³³². Inizialmente le feste erano riservate soltanto ai cittadini di Eleusi, o addirittura a famiglie eleusine appartenenti alla nobiltà. Così facendo, la partecipazione a queste feste era considerata un privilegio. Con il passare del tempo, la cerchia si ampliò: vennero ammessi i cittadini di Atene. Per gli stranieri era necessaria l'adozione di un cittadino ateniese. In seguito l'ammissione venne estesa a tutti i Greci, uomini e donne, provenienti da ogni stirpe. Erano ammessi gli schiavi, i bambini e perfino le etere, escluse invece dalla festa ateniese in onore di Demetra e dalle Tesmoforie³³³. Atene voleva dimostrare la sua grande liberalità, dando a tutti la possibilità di godere dei privilegi per coloro che partecipavano alla festa. Per introdursi nella comunità, bastava l'approvazione di un membro delle due famiglie principali, a cui erano affidate le più alte cariche sacerdotali³³⁴. Si creava così un forte legame con Atene, che realizzava una politica di integrazione, cercando di sanare in contrasti, sia interni che esterni alla città, attraverso l'uguaglianza provvisoria dell'universalismo religioso³³⁵. L'unica condizione posta per essere ammessi era la purità rituale. Dunque gli assassini e coloro che erano accusati di delitti di sangue ne erano esclusi, così come da tutte le altre funzioni statali³³⁶. Prima di accostarsi ai rituali, i partecipanti dovevano prendere parte alla purificazione religiosa, che accompagnava anche tutto il rito e veniva raggiunta attraverso digiuni e sacrifici. Proprio per questo

il poeta si riallacci al culto di Dioniso, sostenuto a Delfi e consolidato in Attica, per riferire lo stesso fenomeno anche a Iakchos. Rohde 1970, 287.

³³⁰ Strabone lo definisce 'ὁ ἀρχηγέτης τῶν μυστηρίων': Str. *Chr*, 468. Cfr. Aristoph. *Ran*, vv.308-ss.

³³¹ Plu. *Arist*, 27; Alciph. *Epist*, 3, 59, 1.

³³² Non è ben chiaro se fosse rappresentata anche la nascita del dio. Si veda Rohde 1970, 288.

³³³ La questione dell'ammissione degli schiavi a questa festa è molto dibattuta. Si veda Rohde 1970, 289 n. 1.

³³⁴ Erano gli Eumolpidi e i Kerykes: C.I.A, I, r. 110-111.

³³⁵ Mirto 2008, 36.

³³⁶ Antipho, 36.

motivo, per molti fedeli queste feste rappresentavano una grande purificazione e una consacrazione dalla virtù speciale, rendendoli i ‘puri’³³⁷, degni della grazia delle dee. La purezza religiosa non modificava per nulla la condizione sociale degli iniziati, né il loro stile di vita. L’unico vantaggio consisteva in un destino privilegiato dopo la morte.

Non siamo a conoscenza delle singole fasi e delle azioni rituali, se non per allusioni di autori molto più tardi. Il mistero fu dunque ben mantenuto. Esso di per sé era un’azione drammatica, consisteva in una sorta di pantomima religiosa, accompagnata da canti sacri e da formule rituali. Veniva rappresentata la storia di Demetra, con il rapimento della figlia Kore, il successivo errare della madre e, infine, il ricongiungimento tra le due dee. Fenomeni simili erano molto diffusi nel culto greco, perciò troviamo le rappresentazioni di vicende riguardanti Zeus, Era, Apollo, Artemide, Dioniso e Demetra nelle rispettive feste a loro dedicate. La festa eleusina si differenziava però da tutte le altre, perfino dalle altre feste dedicate a Demetra, le Tesmoforie e le Haloës, che si celebravano in segreto.

Il mistero eleusino dava delle particolari speranze ai suoi iniziati. Abbiamo già parlato di alcune promesse, espresse nell’*Inno a Demetra*, ma soprattutto, da Pindaro e da Sofocle in poi, si afferma l’idea che solo gli iniziati possono vivere veramente nell’aldilà. Pindaro infatti lega la felicità oltremondana e la sua anticipazione, che gli iniziati possono godere già in vita, con la conoscenza acquisita durante la partecipazione ai riti³³⁸. Il grado di consacrazione ultimo era la contemplazione, una conoscenza suprema, che si poteva raggiungere soltanto a partire da un anno dopo l’iniziazione. I contenuti dei misteri dovevano sempre e comunque restare segreti. Ci doveva certamente essere una coincidenza tra la meta finale e il principio divino, presente naturalmente nell’uomo e simile a quello degli immortali³³⁹, che si realizzerà soltanto con la morte dell’individuo. Sofocle, nei versi del *Trittolemo*, tragedia di cui possediamo soltanto pochi frammenti, dà indicazioni più precise sul μακαρισμός, l’elogio della felicità degli iniziati: ‘Tre volte beati/gli uomini che, dopo aver visto questi misteri,/scendono nell’Ade; perché solo per essi laggiù/c’è vita, mentre per gli

³³⁷ Essi si autoclassificavano come ὄσιοι: Aristoph. *Ran*, v. 335.

³³⁸ Snell-Maehler fr. 137: ‘Felice è colui che ha assistito al rito e poi scende sotto terra:/conosce l’inizio della vita,/conosce l’inizio dato da Zeus’.

³³⁹ Pind. *Nem* VI, vv 1-7.

altri non vi è che il male³⁴⁰. Il mito ci narra la storia di alcuni iniziati illustri, per esempio Eracle e i Dioscuri. Da Euripide sappiamo che Eracle si era volontariamente iniziato ai misteri eleusini, per ingraziarsi Kore, prima di scendere nell'Ade a catturare Cerbero, il cane infernale³⁴¹.

Ad Eleusi non si arrivò mai a concepire l'immortalità dell'anima umana come tale, secondo la sua più intima natura. Sono perciò privi di significato i giochi analogici fra il seme o dea della vita terrena e l'anima umana, che invece erano ipotizzati da molti nel corso del XIX secolo³⁴². La sopravvivenza cosciente dell'anima, dopo il suo distacco dal corpo, era implicita nel culto eleusino. Questa credenza era infatti alla base del culto delle anime diffuso universalmente³⁴³. I misteri di Eleusi insegnavano come l'anima vivrà, in seguito alla morte. Così la comunità eleusina distingue due classi di uomini: gli iniziati e i non iniziati. Gli iniziati erano i puri e potevano sperare in una sorte felice, gli altri no. Questo privilegio non era mai concepito in rapporto all'uomo in quanto tale, oppure alla sua moralità, ma era riservato soltanto a coloro che erano iniziati e partecipavano al culto delle due dee³⁴⁴. Ciò continuò a permanere nel corso dei secoli, anche quando la comunità si allargò ulteriormente e vennero introdotti altri Greci e perfino alcuni Romani³⁴⁵. I misteri eleusini infatti trovarono una grande diffusione anche a Roma, dove molti spiriti nobili, tra cui Cicerone, subirono il fascino indelebile delle loro cerimonie e vi trovarono un conforto morale. Molti imperatori si recarono ad Eleusi per farsi iniziare³⁴⁶. Non siamo a conoscenza del modo in cui la speranza di un destino oltremondano migliore venisse tenuta viva tra gli iniziati. Molto probabilmente bisogna riferirsi alle rappresentazioni drammatiche dei misteri. E' facile credere che esse comprendessero la scena finale della fondazione del culto eleusino, così com'è descritta nell'inno omerico. Sembra anche che, durante il rituale, le statue delle due dee venissero mostrate sotto una luce sfolgorante e in questo momento l'iniziato poteva intuire le loro sofferenze, la loro felicità, i loro benefici e la loro presenza invisibile. In

³⁴⁰ Radt fr. 837.

³⁴¹ Eur. *Her*, vv. 610-613.

³⁴² Per un approfondimento su queste teorie, si veda Rohde 1970, 293-296.

³⁴³ Le prime teorie vere e proprie teorie sull'immortalità dell'anima umana sono da riferire ai filosofi, come Talete, ai teosofi, come Ferecide e a Pitagora. Le fonti antiche non si riferiscono mai ai misteri eleusini come fonte d'origine di queste teorie. Rohde 1970, 297.

³⁴⁴ Plu. *De Aud. Poet*, 4; D.L., 6, 39.

³⁴⁵ Cic. *Leg* 14, 36: 'così davvero abbiamo conosciuti i principi della vita, e abbiamo ricevuto la dottrina non solo per una vita felice, ma anche per una morte sostenuta da una speranza migliore'.

³⁴⁶ Cumont 2009, 283-284.

questo modo pareva che le promesse di una felicità futura venissero direttamente dalle dee stesse³⁴⁷.

Non abbiamo indicazioni precise sul numero di partecipanti ai misteri eleusini, ma sicuramente gli Ateniesi e i Greci in generale cercavano di entrare in quello stato di grazia promesso ad Eleusi. Una concezione più viva dell'esistenza dell'anima nell'aldilà diventò quindi un tratto comune della fantasia greca. Bisogna chiarire che i misteri ebbero comunque un'influenza limitata sulla vita degli iniziati. Di per certo sappiamo che non ebbero alcuna influenza di tipo morale. Nonostante le testimonianze antiche li lodino, talvolta con eccessivo entusiasmo, non troviamo menzione di doveri morali nei misteri, né di azioni morali durante la cerimonia. Per esempio, Andocide, nelle sue ammonizioni al collegio di giudici, composto da iniziati, parla dei doveri morali dei giudici in quanti tali e non in quanto iniziati³⁴⁸. Inoltre non siamo a conoscenza di alcun organo che potesse esercitare una autorevolezza morale. I misteri servivano per fissare un dogma stabile in campo religioso. Il culto misterico non era esclusivo, gli iniziati potevano anche prendere parte ad altri culti, per esempio quelli radicati nella loro patria. Terminato il rituale, non restava alcuno stimolo nei loro cuori: non vi erano esortazioni a cambiare vita, non vi erano nuove disposizioni dell'animo, non cambiavano i valori della vita, ma permanevano quelli della tradizione. Anche le speranze sulla felicità ultraterrena non distoglievano l'iniziato dalla propria vita normale. Ciò che ci si aspettava dell'aldilà non era poi tanto luminoso da rendere oscura la vita quotidiana. Nella cultura greca spesso la vita terrena veniva considerata come un semplice passaggio ad una vita più alta, in un mondo invisibile, ma non è questo il caso dei misteri eleusini³⁴⁹.

Secondo alcuni accenni, che troviamo in Plutarco e in Luciano³⁵⁰, possiamo ipotizzare che nel 'dramma mistico' eleusino venissero rappresentati anche l'Ade e i suoi abitanti. Sembra che le idee di Eleusi, insieme a quelle degli altri culti misterici, abbiano contribuito a far acquisire un maggiore colorito e dei contorni più delineati all'immagine dell'Ade. L'oltretomba si ampliò con nuove figure e si caratterizzarono notevolmente quelle già presenti fin da Omero. Troviamo innanzitutto una nutrita

³⁴⁷ Rohde 1970, 301.

³⁴⁸ And. *De Myst*, 31.

³⁴⁹ Rohde 1970, 303.

³⁵⁰ Plut. in Stob, *Flor*, 120, 28; Luc. *Cat*, 23.

produzione poetica in cui sono narrati alcuni viaggi nell'Ade, ispirati a quello di Odisseo nella *Nékyia*. Pausania ci informa di un poema esiodeo, per noi perduto, in cui era narrato il viaggio di Teseo e di Piritoo nell'Ade³⁵¹. Nel poema del ritorno degli eroi dalla guerra di Troia, pare ci fosse una *nékyia* dal contenuto ignoto. Sembra che gran parte di un poema, detto 'Mynias', fosse dedicata ad un viaggio nell'Ade. L'antica leggenda del viaggio di Eracle nell'Ade viene ampliata da più di un poeta. Tutti conoscevano Cerbero, il cane custode dell'Ade, grazie ad Omero e ad Esiodo³⁵². Allo stesso modo, tutti sapevano da Omero che un fiume separava l'Erebo dal mondo dei vivi³⁵³. Ora viene introdotto anche un traghettatore di anime, il vecchio Caronte, che traghetta tutti sull'altra sponda del fiume, ma non lascia tornare indietro nessuno³⁵⁴. La piccola moneta che si metteva tra i denti del morto, diventò il prezzo da pagare per l'attraversata del fiume³⁵⁵. Questo prezzo viene menzionato da Aristofane nelle *Rane*³⁵⁶, che prevede il pagamento di due oboli, invece di uno, che invece veniva pagato regolarmente. In seguito all'attraversamento del fiume e il passaggio dinanzi a Cerbero, che cosa accadeva alle anime dei defunti? Gli iniziati ai misteri potevano godere di una sorte più serena, a seconda dei loro desideri, perché le divinità degli inferi erano loro favorevoli. Per questi l'Ade assume una forma di beatitudine ed essi stessi sono chiamati 'beati'³⁵⁷. Chi invece non è iniziato avrà una vita come quella descritta nei poemi omerici. L'anima vagherà senza coscienza all'interno dell'Ade. Non si trova ancora alcuna traccia di un giudizio di tipo retributivo: in Omero non troviamo pene o ricompense particolari, se non nel caso degli spergiuri e dei tre penitenti. I poeti

³⁵¹ Paus. 9, 31, 5.

³⁵² *Od.* XI, v. 623; Hes, *Th.*, v. 311.

³⁵³ *Od.* X, v. 513.

³⁵⁴ Fu la *Minyas* a nominarlo per la prima volta. Rohde 1970, 309.

³⁵⁵ C'è però da dubitare che l'uso di mettere una moneta tra i denti del defunto sia nato dall'idea di dargli il mezzo per pagare il traghettatore infernale. La figura di Caronte infatti non aveva una solidità dogmatica tale da far nascere un costume così caratteristico, espresso con un'azione materiale. Questa usanza si riscontra soprattutto nelle tombe di età posteriore, ma probabilmente era molto antica e si è mantenuta fino ad un'epoca tarda, in alcune regioni dell'impero romano e nel medioevo, fino ai giorni nostri. Bisogna paragonare quella moneta a tutti i doni simbolici che si lasciavano ai morti, durante il funerale o sulla tomba. Probabilmente l'obolo era un avanzo simbolico di tutta la proprietà del morto, che, secondo l'antico diritto delle anime, doveva essere seppellito con lui. Soltanto in seguito l'obolo è stato messo in relazione con Caronte. Rohde 1970, 309-310.

³⁵⁶ Aristoph. *Ran.*, vv. 139, 230.

³⁵⁷ Aristoph. *Tagenist.*, fr. I, 9: 'διὰ ταῦτα γὰρ τοὶ καὶ καλοῦνται οἱ νεκροὶ μακάριοι πᾶς γὰρ λέγει τις, ὁ μακαρίτης οἴχεται κτλ'. Il termine *μακαρίτης* era diventato tipico per designare i morti, perdendo il suo significato originario. Esso designa uno stato vicino a quello dei *μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἔόντες*. Cfr. Aesch. *Pers.*, v. 633; Eur. *Alc.*, v. 1003. Rohde 1970, 310-311.

successivi seguono questo modello, condannando altri nemici degli dei, primo fra tutti Issione. Secondo la leggenda più antica, egli è punito per la sua ingratitude verso Zeus ed è legato ad una ruota alata, che gira vorticosamente in aria. Nella tradizione successiva, egli viene anche precipitato negli inferi da Zeus³⁵⁸. Non è possibile dunque credere che ci fosse un giudizio per pene o ricompense, a seconda di come ci si era comportati in vita. Da Pindaro però abbiamo notizia del giudizio di ‘uno’ nell’Ade³⁵⁹, ma ne parla riguardo all’escatologia, ispirandosi alle dottrine mistiche separatiste. Eschilo invece ci parla di un giudizio formulato da Ade in persona³⁶⁰, ma le sue sono idee personali, lontane dalla fede popolare. I tre giudici dell’Ade, Minosse, Radamante ed Eaco, che giudicano l’anima a seconda di come l’individuo si è comportato in vita, si trovano per la prima volta in Platone, ma anche questa concezione non rispecchia affatto la fede popolare. Solo più tardi i giudici infernali, a cui si aggiunse anche Trittolemo³⁶¹, entrarono a far parte dell’immaginario greco. Prima non c’erano giudici e quindi, di conseguenza, non ci poteva essere nemmeno un giudizio. C’è chi ritiene che l’introduzione della giustizia retributiva ultraterrena sia da far risalire ai misteri eleusini³⁶². Ciò non è assolutamente vero: ad Eleusi erano iniziati tutti coloro che lo desideravano, tranne quelli che avevano commesso un omicidio. Non c’era alcuna indagine sulle loro azioni, sulla loro vita e sulla loro disposizione caratteriale, prima di procedere all’iniziazione. La ragione della sorte differente nell’aldilà, come abbiamo già più volte ribadito, sta nel fatto che una persona fosse iniziata o meno ai misteri. Così, come diceva ironicamente Diogene cinico, ‘il ladro Pataekion, poiché iniziato ad Eleusi, dopo la morte avrà una sorte migliore di Agesilao e di Epaminonda’³⁶³. Non è dunque il merito civile o morale che sta alla base del destino ultraterreno particolare, ma è una scelta di carattere religioso. Siccome la morale religiosa è comunque legata alla morale sociale, è verosimile che, nella concezione di molti Greci, si sia aggiunta anche questione della rettitudine sociale, secondo cui nell’Ade vengono punite le offese al diritto degli dei, della famiglia e della società civile. Ciò è testimoniato da Aristofane,

³⁵⁸ Schol. Eur. *Phoen*, v. 1185. La prima menzione di Issione nell’Ade risale ad Apollonio Rodio: A.R., 3, 61.

³⁵⁹ Pind. *Ol.* II, v. 59.

³⁶⁰ Aesch. *Eum*, vv. 273-275.

³⁶¹ Pl. *Ap*, 41.

³⁶² Per le varie teorie, si veda Rohde 1970, 315.

³⁶³ Diog. *Ep*.

nelle *Rane*³⁶⁴, che pone nel fango coloro che hanno giurato il falso, ucciso il proprio padre e violato l'ospitalità, riferendosi ad una pena minacciata ai non iniziati ai misteri orfici³⁶⁵. Non si aveva però un concetto serio e costante della retribuzione, ma ci si accontentava di lievi accenni. Comunque, per quanto alcune sette mistiche dipingessero l'Ade in maniera terrificante, nell'Atene del V secolo ci si dilettava ad immaginare l'oltretomba con piena libertà di spirito, senza particolari paure³⁶⁶. Per esempio, prendiamo in esame la descrizione dell'Ade nelle *Rane* di Aristofane. Dioniso e il servo Xantia scendono nell'Ade per riportare in vita Sofocle ed Euripide. Il poeta può dunque descrivere perfettamente la geografia dell'Averno. Troviamo il traghettatore Caronte e, in seguito, mostri di ogni genere. In una palude si trovano gli spergiuri e coloro che hanno offeso il padre o gli spiriti. Vicino al palazzo di Ade, si trova la dimora degli iniziati ai misteri. Anche nell'Ade, essi sono illuminati dalla luce del sole e danzano o cantano inni in onore degli dei sotterranei, al suono del flauto, nei boschetti di mirto. Come già insegnavano i misteri, troviamo la distinzione tra il gruppo degli iniziati e quello dei non iniziati. Gli iniziati sono chiaramente coscienti e qui si nota l'evoluzione del concetto di *nékyia*, a partire da Omero in poi³⁶⁷. Aristofane descrive poi altri luoghi, come per esempio i campi del Lete e il luogo in cui Ocno intreccia la fune, che viene però subito rosicchiata dalla sua asina. Quest'ultima è certamente una parodia scherzosa delle figure omeriche di Sisifo e di Tantalò. 'Il fatto che si potessero trasportare nell'Ade queste creazioni di uno spirito innocentemente arguto, indica quanto si era lontani dalla grave severità teologica'³⁶⁸.

Le credenze popolari riguardanti il perdurare delle anime dei defunti rimangono immutate per tutto il tempo della vita greca. Esse erano basate sul culto delle anime e sulla dottrina omerica che lo svuotava di senso, ma la contraddizione non era evidentemente avvertita. Queste credenze non contenevano però alcun elemento che potesse far pensare ad una sopravvivenza eterna delle anime, ad una loro vita immortale. Se infatti la memoria svanisce e se la cura dei vivi diminuisce, all'anima del

³⁶⁴ Aristoph. *Ran*, vv. 145-147.

³⁶⁵ Plotino spiega la ragione di questa pena nell'immaginario orfico: i non iniziati si trovano nel fango perché non hanno partecipato alle purificazioni offerte dall'iniziazione orfica: Plot. *Enn* I, 6. Essi, per questo motivo, rimangono nella sporcizia per l'eternità. Si tratta di una pena allegorica, che ha senso soltanto nella sfera della catarsi e dell'espiazione orfica. Rohde 1970, 316.

³⁶⁶ Rohde 1970, 317.

³⁶⁷ Rohde 1970, 318.

³⁶⁸ Rohde 1970, 319.

defunto viene tolta l'unica parvenza di vita che le era rimasta. Se l'anima fosse immortale, sarebbe uguale alla divinità, perché i concetti di 'dio' e di 'immortale' sono praticamente equivalenti. Nella religione greca, l'umanità e la divinità devono sempre restare separate e distinte nel luogo e nella natura. Il popolo greco è cosciente che le facoltà umane sono sottomesse a limitazioni e a condizioni, che le separano dalla felicità e dalla assoluta libertà. Ciò invece non avviene per gli dei. Tuttavia, ad un certo punto, in Grecia si arrivò a concepire la divinità dell'anima umana e la sua immortalità, come conseguenza della sua natura divina. Questo pensiero appartenne al misticismo, una seconda religione, che si fece strada attraverso singole sette, ed esercitò la sua influenza su alcune scuole filosofiche e, a partire da queste, espanse le sue teorie fino ad epoca tarda, a oriente e a occidente. Il concetto fondamentale del misticismo è quello dell'unità essenziale tra lo spirito divino ed umano, della natura divina dell'anima e della sua eternità³⁶⁹. Questa dottrina si basa su un culto più antico, che i Greci avevano importato dagli stranieri. La più antica menzione dell'immortalità dell'anima si trova nel culto di Dioniso, in cui la μανία aveva una grandissima importanza come fenomeno religioso³⁷⁰. Essa rappresentava una temporanea eccitazione della ψυχή dell'uomo, un asservimento dello spirito ad uno stato di 'ossessione', da parte di forze esterne. La manifestazione di questo fenomeno avveniva attraverso la divinazione o il delirio. I suoi effetti erano molti e riconosciuti, a tal punto che i medici la trattavano diversamente dalle malattie del corpo. Tuttavia, non ci è chiaro in quale modo questa μανία sia stata introdotta nella vita religiosa. I poemi omerici non la considerano affatto come una pazzia mandata da un dio, come invece si crederà successivamente. Omero non pone Dioniso tra gli dei dell'Olimpo, ma comunque dimostra di conoscerlo. Non parla mai di lui come dio del vino, onorato in feste solenni, nemmeno nei passi interpolati in seguito³⁷¹. Nel racconto dell'incontro tra Glauco e Diomede, si narra che Licurgo di Tracia sorprese Dioniso 'folleggiante' e le sue nutrici³⁷². Nell'*Iliade*, per ben due volte, Andromaca viene descritta in preda al panico ed è paragonata ad una donna che smania nel rituale estatico³⁷³. La Menade è dunque una figura ben conosciuta³⁷⁴. Fu dunque

³⁶⁹ Rohde 1970, 339.

³⁷⁰ Platone descrive i vari tipi di mania: Pl. *Phdr*, 244a. Per un approfondimento: Dodds 2009³, 109-127.

³⁷¹ *Il.* XIV, v. 325; *Od.* XXIV, v. 74.

³⁷² *Il.* VI, vv. 130-137.

³⁷³ *Il.* VI, v. 389; XXII, vv. 460-461. Un'immagine simile si trova in Eur. *Hel*, vv. 543-ss.

³⁷⁴ Dodds 2009³, 329-339.

questa la prima forma in cui il culto dionisiaco si presentò ai Greci, fu il punto di partenza per tutte le feste successive. Sembra infatti che l'elemento del vino sia stato inserito soltanto più tardi³⁷⁵. I Greci impararono a conoscere Διονύσιος Βάκχειος 'che rende pazzi gli uomini'³⁷⁶.

Il luogo d'origine, a cui i Greci facevano risalire questo culto, era la Tracia, particolarmente nella zona tra la foce dell'Ebro e dell'Assio e le montagne limitrofe. A seconda delle stirpi tracie, Dioniso assunse diversi nomi, tra cui Sabos e Sabatios³⁷⁷. Il culto di questa divinità aveva un carattere quasi orgiastico. La festa veniva celebrata di notte, sui monti, alla luce delle fiaccole. Era accompagnata da una musica molto rumorosa: ciaramelle di bronzo, tamburi e flauti. Al suono di questi flauti ed eccitata dalla musica, partecipanti alla festa danzano tra le grida di gioia³⁷⁸. Non sappiamo nulla invece riguardo ai canti: sembra che la forsennatezza della danza, che levava il fiato, li rendesse impossibili³⁷⁹. A quanto pare, la danza era circolare, violenta, vorticoso e molto veloce. Essa accompagnava l'avanzare degli invasati sulle pendici dei monti. Solitamente erano le donne a compiere questa danza particolare, fino a sfinirsi del tutto³⁸⁰. In questo modo, le donne arrivavano alla massima eccitazione di tutti i sensi e poi, invase dal sacro furore, si precipitavano sugli animali sacrificali, afferrandoli e sbranandoli, addentando la loro carne sanguinante e, infine, la mangiavano cruda³⁸¹. La pratica dell'uccidere e del divorare la preda ha un significato particolare: si ha la simultanea liberazione ed evasione verso un mondo primitivo e primordiale, un età dell'oro in cui le creature viventi si mescolano in una fraterna promiscuità³⁸². Lo scopo per cui avveniva tutto ciò era quello di raggiungere uno stato di profondissima eccitazione. Si credeva che, soltanto attraverso l'eccitazione e dilatando il proprio essere, si potesse venire in contatto con la divinità e con le sue schiere di spiriti. Perciò queste cerimonie assumono un importantissimo significato religioso³⁸³. La divinità è considerata come presente, o comunque è vicino ai luoghi in cui si svolgono questi

³⁷⁵ Rohde 1970, 342 n. 2.

³⁷⁶ Hdt. 4, 79.

³⁷⁷ Per un approfondimento sull'origine di questi nomi, si veda Rohde 1970, 243 n. 1.

³⁷⁸ *Schol. Aristoph. Av*, v. 74; *Lys*, v. 388.

³⁷⁹ D.L. *Prov*, 3, 42.

³⁸⁰ Eur. *Ba*, vv. 138-ss; vv. 673-ss; Prop. I, vv. 3-ss.

³⁸¹ Si tratta di *ώμοφαγία*. Eur. *Ba*, vv. 725-ss.

³⁸² Mirto 2008, 37.

³⁸³ Rohde 1970, 347.

rituali. La musica serve anche per richiamare il dio tra gli invasati. La leggenda narra che il dio sparisca in un altro modo che poi faccia ritorno tra gli uomini. Ad anni alterni, dunque si festeggia la sua epifania: il dio appare sotto forma di toro tra le donne danzanti³⁸⁴, oppure degli uomini incaricati facevano intuire la sua presenza invisibile, imitando il verso del toro³⁸⁵. I presenti, completamente eccitati, si uniscono a lui, hanno la sensazione di trascendere la propria corporalità e cadono in estasi, sentendosi come spiriti della schiera del dio³⁸⁶. Sembra addirittura che partecipino alla vita del dio, diventando una cosa sola con esso. Le donne si abbigliavano in un modo caratteristico, per prendere parte a queste feste: indossavano delle lunghe vesti fluttuanti, fatte con pelle di volpe³⁸⁷, le quali erano ricoperte da pelli di capriolo. Sulla testa portavano delle corna e i capelli ondeggiavano in modo selvaggio³⁸⁸. Tra le mani reggevano i serpenti sacri a Sabazio³⁸⁹ e impugnavano dei pugnali, le cui lame erano nascoste tra le piante di edera³⁹⁰. Ecco spiegato il significato simbolico dell'abbigliamento femminile: le donne vogliono assomigliare al dio, che ha le sembianze di un toro con le corna. L'eccitazione era aumentata anche per mezzo del vino³⁹¹, bevanda molto diffusa in Tracia, ma anche attraverso il fumo di alcuni semi³⁹². In questa condizione di eccitazione e di allucinazione dei sensi, il dolore diventa godimento, oppure si arriva ad una sensibilità al dolore unita alla tensione così forte³⁹³. Per spiegare questi fenomeni, del tutto fuori dal comune, si diceva che l'anima di questi individui non era più all'interno di essi, ma era uscita dal loro corpo³⁹⁴. E' proprio questo il significato originario del termine ἔκστασις.

Secondo Rohde, l'estasi legata al culto di Dioniso è una mania religiosa³⁹⁵, nel senso che l'anima esce dal corpo per unirsi alla divinità³⁹⁶. Dal culto tracio di Dioniso, deriverebbe anche la mantica per ispirazione, che consiste in una comunicazione

³⁸⁴ Eur. *Ba*, vv. 913-ss; vv. 1017-ss.

³⁸⁵ Eur. *Ba*, vv. 918-ss.

³⁸⁶ Diod. IV, 3,3; Pl. *Leg.* 7, 815c.

³⁸⁷ *Schol.* Pers. I, 101.

³⁸⁸ *Schol.* Lyc. 1237; Ov. *Fast* 4, vv. 457-ss.

³⁸⁹ Thphr. *Char*, 16.

³⁹⁰ Plu. *Alex*, 2.

³⁹¹ Pl. *Leg.* I, 637e.

³⁹² Mela 2, 21.

³⁹³ Rohde 1970, 353.

³⁹⁴ Pl. *Men*, 99; *Ion*, 533 e, 534 b; *Symp*, 215 c.

³⁹⁵ Clem. Al. *Protr*, 9d.

³⁹⁶ Pl. *Phaedr*, 253a.

immediata col mondo degli dei e degli spiriti³⁹⁷. Attraverso l'estasi, il dio entra temporaneamente nell'uomo e gli permette di predire il futuro. Le Menadi sono le figure principali e più famose della mantica attraverso l'ispirazione³⁹⁸. Erodoto ci informa che in Tracia c'erano dei profeti della famiglia dei Bessi, che amministravano l'oracolo di Dioniso su di un monte. Pare che l'oracolo di quel tempio, che era una giovane, profetizzasse nello stesso modo di La Pizia di Delfi, cioè attraverso l'estasi³⁹⁹. Siamo inoltre a conoscenza di uno stretto rapporto della mantica tracia con le orge sacre a Dioniso. Le cerimonie trache rappresentano la manifestazione di un impulso religioso, sconosciuto ad Omero, che in qualche modo si è insinuato in ogni tempo, in ogni luogo e in ogni grado di sviluppo della civiltà⁴⁰⁰. Deve perciò trattarsi di un bisogno intimo della natura psico-fisica dell'uomo. Rompendo qualsiasi barriera, attraverso un grande fervore, l'uomo desidera unirsi, anche se solo temporaneamente, con la divinità. Le allucinazioni di coloro che si sottopongono a queste pratiche variano a seconda della forma e del contenuto delle immagini, fornite loro comunemente dalla propria fede. Tutti comunque, attraverso il rapimento estatico, si mettono in stretto contatto con la divinità e si fondono con essa. Tant'è vero che spesso i maghi e i sacerdoti vengono chiamati col lo stesso nome della divinità venerata, come per esempio le Baccanti di Tracia⁴⁰¹. Ovviamente questi culti necessitavano di mezzi esteriori con cui provocare l'eccitazione: orge, musica, danza frenetica, vino e narcotici. Euripide ci informa che agli iniziati era imposta l'assoluta segretezza sui riti e sui vantaggi che derivavano dalla loro conoscenza⁴⁰².

Nei luoghi in cui erano diffuse simili credenze, ci si aspetterebbe di trovare anche una fede nelle anime molto sviluppata, soprattutto in Tracia. Erodoto racconta della stirpe tracia dei Geti, che 'rendeva immortali gli uomini'⁴⁰³ e venerava un solo dio, Zalmosis. Secondo la leggenda, egli viveva all'interno di un monte e si credeva che i defunti lo

³⁹⁷ Aristot. *Pr.* 30,2; Plu. *Phil.* 5, I, 1. Non avviene dunque come in Omero, in cui bisogna interpretare coscientemente i segni esteriori mandate dal dio: Rohde 1970, 355.

³⁹⁸ Eur. *Ba.*, vv. 298-ss.

³⁹⁹ Hdt. 7, 11. La notizia è riportata anche da Schol. Aristoph., *Plu.* 40; Plu. *Def. Orac.*, 51. Lucano descrive ciò che appariva alla profetessa durante l'estasi: 'artus Phoebados irrupit Paenem mentemque priorem expulit, atque nomine toto sibi cedere iussit pectore. Bacchatur demens aliena [...]': Luc. *Phars.* 5, 166-ss.

⁴⁰⁰ Rohde 1970, 357-358.

⁴⁰¹ Rohde 1970, 361.

⁴⁰² Eur. *Ba.*, vv. 471-474.

⁴⁰³ Hdt. 4, 93-94.

raggiungessero lì ed ottenessero la vita eterna. Lo storico sottolinea come questa sia un'esistenza senza fine, ma pienamente cosciente come la vita terrena. Altre stirpi della Tracia avevano credenze simili: ritenevano che avvenisse una sorta di 'trasferimento' dei defunti ad una vita beata nell'aldilà⁴⁰⁴, ma pare che questo stato in fosse definitivo. Si riteneva infatti che il morto potesse ritornare dall'aldilà⁴⁰⁵. Che la credenza fosse diffusa anche tra i Geti, lo dimostra una 'assurda favola pragmatistica'⁴⁰⁶, come la definisce il Rohde, sull'inganno di Zalmosis, riportata da Erodoto⁴⁰⁷. Essa narra che Zalmosis, schiavo di Pitagora presso Samo, fu liberato e tornò con molti tesori alla sua patria. Indisse una riunione con tutti i rappresentanti del popolo e li persuase a credere che nessuno di loro, né dei loro posteri, sarebbe morto, ma che, dopo la morte, si sarebbero tutti raccolti in un luogo colmo di beni. In seguito, egli si ritirò in una stanza sotterranea, preparata appositamente, e vi rimase per tre anni interi. I Geti credettero che fosse morto, invece al quarto anno egli tornò per confermare quanto aveva detto. Già Erodoto però ritenne che questa storia fosse sospetta: non è una pura invenzione, ma è una versione dai più ritenuta evemerizzante⁴⁰⁸. La scomparsa di Zalmosis in una stanza sotterranea richiama il suo lungo soggiorno presso il cavo del monte Kogaionon, di cui Strabone fa una chiara menzione⁴⁰⁹. Molto probabilmente i Traci ritenevano che il dio apparisse periodicamente sulla terra e questo racconto lo dimostra. Il ritorno delle anime sulla terra, al quale si riferisce il racconto, è parallelo a questa credenza. Probabilmente l'epifania del dio doveva avvenire ogni tre anni. Non si sa con certezza in che modo questo evento venisse festeggiato, ma alcuni accenni in Platone riportano l'uso della mantica⁴¹⁰. Pare inoltre che il culto entusiastico fosse praticato presso i Geti, il cui grande sacerdote si identificava col dio ed era proprio chiamato 'dio'⁴¹¹. Ben si spiega dunque il fatto che nella leggenda Zalmosis sia classificato come un uomo di una remota antichità⁴¹². Se il sacerdote era 'dio', anche Zalmosis, che è un dio, un tempo potrebbe essere stato un semplice sacerdote. Tutta questa storia, che troviamo in

⁴⁰⁴ Iul. Caes. 327d; Mela 2, 18.

⁴⁰⁵ Fot Suid, *Etym*, s. Ζάμολις; Mela 2, 18.

⁴⁰⁶ Rohde 1970, 364.

⁴⁰⁷ Hdt. 4, 95.

⁴⁰⁸ Rohde 1970, 364.

⁴⁰⁹ Str. 7, 298.

⁴¹⁰ Pl. *Charm*, 126d.

⁴¹¹ Str. 7, 298.

⁴¹² D.S. I, 94, 2.

Erodoto, probabilmente serviva per fare un parallelo tra la fede tracia delle anime e le dottrine pitagoriche, così come il fatto che si credeva, erroneamente, che Pitagora fosse un discepolo dei Traci. La credenza del ritorno delle anime sulla terra va intesa come metempsicosi: le anime dei morti ritornano sulla terra in corpi sempre nuovi e perciò esse sono immortali. Pare proprio che questa dottrina abbia avuto origine in Tracia⁴¹³. Lo stretto rapporto tra la fede nelle anime e il culto di Dioniso è dunque facilmente spiegabile. Durante i riti dionisiaci si aveva una diversa percezione della propria anima: essa usciva momentaneamente dal corpo, era eterna e divina e avrebbe avuto le stesse caratteristiche anche dopo la morte del corpo. L'anima dunque vive ancora ed è immortale. Si crea una contrapposizione tra anima e corpo. Il corpo vivo è percepito come limitato e limitante, come impedimento alla piena realizzazione dell'anima divina e quasi nemico di essa. Immediata conseguenza di una tale concezione è lo svuotamento di valore della vita quotidiana e l'allontanamento da essa, alla ricerca dello spiritualismo. Tracce di ciò si trovano in Erodoto e in altri autori, riguardo alcune genti della Tracia, in cui i neonati erano accolti con lamenti dai parenti, mentre il morto era sepolto con acclamazioni e manifestazioni di gioia, poiché l'anima finalmente poteva vivere in piena felicità, senza dolori⁴¹⁴. Inoltre i Traci affrontavano con gioia la morte durante i combattimenti, sembra proprio che desiderassero morire, perché per loro 'sembrava bello'⁴¹⁵. Grazie alle credenze Tracie e al culto di Dioniso, uniti ai pensieri greci sulle divinità, sul mondo e sull'umanità, elaborarono un misticismo, che prima era imperfetto, basato sulla concezione dell'immortalità dell'anima, fondata sull'eternità di dio. E' questo il punto di partenza per tutte le dottrine successive sull'immortalità dell'anima.

Il culto di Dioniso penetrò in Grecia, ma non conosciamo le modalità di questo processo. Il fatto che Omero non descriva Dioniso con le caratteristiche tracie significa che questo non aveva ancora acquisito una grande importanza. A quel tempo veniva ancora sentito come un culto locale. Pare che il culto di Dioniso si sia imposto gradualmente, perché vi fu una forte opposizione ad esso. Alcuni narrano che le donne

⁴¹³ Eur. *Hec*, vv. 1265-66: Polimnestore profetizza ad Ecuba che, dopo la morte, si reincarnerà in una cagna. Pare che Euripide, nel parlare di questo argomento, si riferisca ad un'origine tracia della metempsicosi. Rohde 1970, 365-366.

⁴¹⁴ Hdt. 5, 4; Mela 2, 18; Hsch. s. Τραυσός.

⁴¹⁵ Mart. Cap. 6, 656.

della Grecia centrale e del Peloponneso furono invase dal furore bacchico⁴¹⁶, ma alcune si rifiutarono di unirsi a questi strani riti e i re si opponevano a questo culto così violento. Le maggiori opposizioni che conosciamo sono quelle delle figlie di Minia presso Orcomeno, di Preto a Tirinto, del re Penteo di Tebe, di Perseo ad Argo⁴¹⁷. Secondo i racconti, questi stessi oppositori però vennero colpiti da un furore bacchico ancora maggiore, che li portò ad uccidere i propri figli, invece degli animali sacrificali. Penteo invece venne fatto a pezzi dalle donne invase. Queste leggende servivano a giustificare alcune procedure rituali, come per esempio il sacrificio di un uomo⁴¹⁸. Tuttavia sappiamo che c'è un fondo di verità storica, alla base di questi racconti: il culto di Dioniso si fece strada in Grecia come un culto straniero, proveniente dall'esterno. A quanto pare, penetrò dal nord della Beozia, poi dalla Beozia al Peloponneso e, in seguito, arrivò anche ad alcune isole⁴¹⁹. Probabilmente incontrò davvero delle forti opposizioni, come quelle descritte⁴²⁰. Facilmente vi era una profonda ripugnanza per il culto tracio, in quanto per i Greci non era affatto normale lasciarsi andare all'ebbrezza e all'eccitazione. Un tale comportamento contrastava con la costumatezza prevista dalla tradizione⁴²¹. Sembra che siano state proprio le donne a favorire l'introduzione di questo culto in Grecia. Esse furono rapite in una vera propria ebbrezza, simile ad un'epidemia religiosa⁴²². Nonostante i contrasti, il culto di Dioniso si stabilì saldamente in Grecia. Messo assieme alle altre divinità olimpiche, Dioniso ha subito dei mutamenti: si è ellenizzato e umanizzato. In alcune *poleis* venivano celebrate delle feste a lui dedicate. Egli era venerato come il dio del vino, come protettore di ciò che cresce e prospera nella natura. Diventò il prototipo della gioia di vivere. L'arte ricevette un grande impulso dall'introduzione del culto di Dioniso: il dramma, il più alto culmine della poesia greca, si rifà ai cori presenti nelle feste dionisiache. Oltre alle feste ufficiali, come quelle celebrate ad Atene, restavano dei rimasugli dell'antico culto tracio. In alcuni luoghi, di notte, venivano festeggiate le feste trieteriche, in cui veniva celebrata l'epifania del

⁴¹⁶ Hdt. 9, 34; D.S. IV, 68, 4; Apollod. 2, 2, 2, 5; Paus. 2, 18, 4.

⁴¹⁷ Paus. 2, 20, 4; 22, 1; 23, 7-8.

⁴¹⁸ Plu. *Quaest. Graec.*, 38.

⁴¹⁹ Rohde 1970, 375.

⁴²⁰ Schol. Aristoph. *Ach.*, 243.

⁴²¹ Eur. *Ba.*, vv. 32-ss; 213-ss; 487. In questi versi possiamo notare come Era, divinità protettrice del matrimonio, sia sempre messa in contrapposizione a Dioniso.

⁴²² Plu. 44, 17; Eur. *Ba.*, v. 777.

dio⁴²³. Spesso si compivano dei sacrifici umani e le donne venivano ancora rapite dal furore bacchico⁴²⁴. Le danze orgiastiche facevano ancora sentire la loro forza, così come ne parla Euripide nelle *Baccanti*. I fenomeni di follia passeggera dilagarono in città intere e il fenomeno venne studiato dai medici e dagli psicologi⁴²⁵. I riti rispondevano ad un estremo bisogno di sfogo, di guarigione e di purificazione. Le feste in onore delle divinità frigie, molto simili sotto certi aspetti con quelle tracie, destavano la commozione dei presenti con danze, musica e soprattutto con il suono del flauto. Dunque chi partecipava a queste feste, correndo sui monti in preda al furore bacchico, permetteva alla propria anima di accedere alle ‘sacre purificazioni’⁴²⁶. A queste ultime si accedeva attraverso l’anima, portata al culmine della pazzia religiosa, provocata da Dioniso⁴²⁷. L’introduzione della purificazione è un’evoluzione dell’antico culto tracio, una novità secondo il modo di pensare greco. Già secondo Esiodo⁴²⁸, ciò è da attribuire a Melampo, che aveva purificato e guarito le figlie di Preto di Tirinto, colpite dal furore dionisiaco, attraverso un aumento del furore stesso e impiegando metodi catartici⁴²⁹. Secondo Erodoto⁴³⁰, Melampo era considerato il fondatore delle feste dionisiache in Grecia, ma era anche seguace del culto apollineo. Grazie ad Apollo egli aveva ottenuto il dono della preveggenza, ereditato anche dai membri della sua famiglia⁴³¹. Rohde ipotizza un’unione tra il culto di Apollo e di Dioniso, avvenuta a Delfi, in cui il calendario era diviso tra queste due divinità⁴³², anche se ognuna manteneva i suoi riti peculiari⁴³³. Ciò che accomunava i due culti era la mantica per ispirazione, per cui si poteva prevedere il futuro e purificare le persone affette da malattie.

Dodds non si trova d’accordo con le teorie del Rohde⁴³⁴, in quanto ritiene che abbia confuso due elementi che Platone tiene ben distinti: il furore profetico, che ha come

⁴²³ A Tebe e ad Argo venivano celebrate le Agrionie, feste sacre al dio ‘selvaggio’: Plu. *Anton*, 24. Spesso, nei luoghi in cui si celebravano le feste diurne, in onore di Dioniso, venivano celebrati anche i riti notturni. Per esempio, a Megara, a Lerna, a Pellene e a Sparta: Paus. 2, 37, 6.

⁴²⁴ Porph. *Abst*, 2, 8.

⁴²⁵ Plu. *Mul. Virt*, 249b; Polyæn. 8, 63.

⁴²⁶ Eur. *Ba*, v. 75. Serv. *Ad Verg Georg.* 2, v. 389; *Ad Verg Aen.* VI, v. 741: ‘Dicunt sacra Liberi ad purgationem animae pertinere’.

⁴²⁷ Rohde 1970, 383-384.

⁴²⁸ Fr. 184 Kink; Fr. 54 Rz.

⁴²⁹ Apollod. 2, 2, 2, 7; Clem. Al. *Strom*, 7; Thphr. *HP*, 9, 10, 4.

⁴³⁰ Hdt. 2, 49.

⁴³¹ D.S. VI, 7, 7.

⁴³² Plu. 24, 9.

⁴³³ Rohde 1970, 385-388.

⁴³⁴ Dodds 2009³, 113.

patrono Apollo, provoca la conoscenza del futuro e di ciò che è occulto nel presente; il furore teletico o rituale invece ha come patrono Dioniso ed è un mezzo di guarigione mentale, di purificazione, mentre l'elemento medianico è assente o gli è comunque subordinato. Euripide fa dire a Tiresia che Dioniso è anche un dio della profezia estatica⁴³⁵, mentre Erodoto testimonia che la medianità femminile era praticata dal suo oracolo tracio⁴³⁶. In Grecia però vi era una divinità mantica già stabilita e perciò sembra che per Dioniso questa funzione sia stata messa in secondo piano. Esistono anche delle differenze pratiche tra la medianità e l'esperienza dionisiaca: la prima è tipica di pochi eletti, una dote rara, mentre la seconda è collettiva ed estremamente contagiosa. Anche i procedimenti sono diversi, così come il loro fine. Le grandi tecniche dionisiache, che abbiamo già descritto, non venivano utilizzate per indurre l'estasi apollinea. Mentre i riti dionisiaci erano aperti a tutti, quello di Apollo era riservato soprattutto alle classi elevate. Dodds ritiene che siano due fenomeni completamente distinti, tanto che difficilmente una pratica può essere nata dall'altra⁴³⁷. La funzione principale del più antico rituale dionisiaco era essenzialmente la catarsi in senso psicologico. La partecipazione al rito purgava dagli impulsi razionali che, se contenuti e repressi, avrebbero provocato delle manifestazioni eccessive di isterismo collettivo. Questi impulsi venivano sfogati nel rituale dionisiaco. Mentre Apollo offriva la sicurezza agli uomini, che si rendevano conto di essere limitati e seguivano la guida degli dei, Dioniso offriva la libertà. Inneggiava alla dimenticanza delle differenze, per trovare l'identità. Entrando nel tiaso, l'uomo avrebbe trovato l'immediata felicità. Dioniso era dunque il dio della gioia. Dioniso è *Lysios*, cioè il 'Liberatore', perché mette gli iniziati in condizione di non essere più se stessi, anche se per un periodo di tempo limitato, e in questo modo essi erano liberati. Non si trattava soltanto di un'evasione come la intendiamo noi oggi, ma l'uomo cominciò a sentire il desiderio di svincolarsi dai legami di antica solidarietà familiare e si sentì oppresso dal fardello di questa responsabilità. Dioniso era l'unico a poterlo liberare da quel peso, perché era Signore delle Illusioni, faceva in modo che i suoi fedeli vedessero il mondo in maniera diversa. L'estasi dionisiaca 'assolveva alla funzione psicologica di soddisfare e svincolare l'aspirazione a

⁴³⁵ Eur. *Ba*, vv. 298-ss.

⁴³⁶ Hdt. 7, 111.

⁴³⁷ Dodds 2009³, 114.

respingere ogni responsabilità⁴³⁸. Quando il culto dionisiaco venne inserito nella religione pubblica, questa funzione venne gradualmente sostituita da altre. Sembra che la continuità della catarsi fosse allora assicurata da associazioni dionisiache private. In età classica la cura delle malattie mentali era passata ad altri culti. I disturbi psicofisici non erano più connessi con la figura di Dioniso. Ecate, Cibele, Pan e i Coribanti erano considerati portatori di disturbi mentali, ma si riteneva che potessero anche guarirli. Nel V secolo, i Coribanti avevano sviluppato un rituale preciso per la cura della pazzia, che nelle pratiche ricordava gli antichi riti dionisiaci⁴³⁹.

La Mirto sottolinea come *Le Baccanti* di Euripide diano una testimonianza chiara della felicità garantita dalla possessione e dall'estasi⁴⁴⁰. Quando il coro delle Baccanti intona il μακαρισμός, con una formula che ricorda i misteri eleusini, la felicità lì nominata è basata solo ed esclusivamente sull'esperienza religiosa, non troviamo promesse su un destino particolare nell'aldilà⁴⁴¹: 'Oh, beato chi conosce/i misteri degli dei/e felice consegue purezza di vita/e risolve il suo io nel tiaso,/sui monti, ormai baccante,/per sacre purificazioni;/e ai riti della Grande Madre,/di Cibele, senza divieti accede;/e alto agitando il tirso,/e incoronato d'edera,/è servo di Dioniso'⁴⁴². Anche se mancano delle chiare testimonianze di una vita felice dopo la morte, l'escatologia dionisiaca acquista un'espressione simbolica nei monumenti funebri. Le scene rappresentate mostrano l'aspirazione ad un'identità dionisiaca nell'aldilà: l'adepto di Dioniso appare come un membro del suo corteo, oppure come un altro Dioniso, che ha raggiunti l'apoteosi, assumendo uno dei ruoli mitici della divinità⁴⁴³.

Nelle feste ateniesi si trovano soltanto delle lievi tracce del culto tracio, colmo di eccitazione. Quando il culto dionisiaco penetrò in Attica, venne infatti fortemente attenuato e perfezionato.

⁴³⁸ Dodds 2009³, 122.

⁴³⁹ Dodds 2009³, 123.

⁴⁴⁰ Mirto 2008, 37.

⁴⁴¹ Eur. *Ba*, vv. 72-82: Attraverso questo passo, si nota che spesso è difficile distinguere un culto misterico da un altro, poiché alcune caratteristiche vengono mescolate. Si veda, per esempio, la menzione di Cibele, tipica della Frigia: cfr. Eur. *Hel*, vv. 1353-1365.

⁴⁴² Eur. *Ba*, vv. 72-82: Attraverso questo passo, si nota che spesso è difficile distinguere un culto misterico da un altro, poiché alcune caratteristiche vengono mescolate. Si veda, per esempio, la menzione di Cibele, tipica della Frigia: cfr. Eur. *Hel*, vv. 1353-1365.

⁴⁴³ Mirto 2008, 39.

Servio ci informa che Cesare introdusse per primo a Roma le cerimonie del *Liber Pater*⁴⁴⁴. Ciò significa che portò i riti bacchici a Roma, per soddisfare le tendenze mistiche che cominciavano ad affermarsi nella città. Voleva trasferire lì i baccanali maggiormente ammansiti e tranquilli come quelli che si celebravano ad Alessandria, la città modello a cui allora Roma tendeva ispirarsi⁴⁴⁵.

Erodoto è il primo a darci testimonianza dell'orfismo⁴⁴⁶. Egli ci dà notizia di alcune norme ascetiche, praticate dai sacerdoti egiziani, che somigliavano a quelle presenti nei culti segreti orfici e bacchici. Gli orfici si raccoglievano per lo più in comunità chiuse e ristrette, celebravano il poeta tracio Orfeo e onoravano Dioniso, il dio tracio. Essi ritenevano che Orfeo avesse fondato un nuovo modo di venerare Dioniso⁴⁴⁷. Non sappiamo quando sia nato questo movimento, né conosciamo il modo in cui si è diffuso. Sappiamo che Atene sicuramente era uno dei centri principali. Secondo Pausania⁴⁴⁸, Onomacrito, il profeta che visse alla corte di Pisistrato, fondò per primo il culto segreto di Dioniso ad Atene. Troviamo dei punti comuni tra la dottrina delle anime orfica e quella pitagorica e ciò non è certamente un fatto casuale. Resta da capire quale delle due dottrine fu la prima ad influenzare l'altra. Secondo Rohde, fu proprio l'orfismo a influenzare i pitagorici dell'Italia meridionale e del Mezzogiorno⁴⁴⁹. Pare che le feste dionisiache trace fossero ridotte quasi ad un puro simbolismo. Orfeo era un cantore ispirato dal dio, ma anche un profeta, un medico e un sacerdote purificatore. Allo stesso modo, i suoi adepti operavano in tutti questi campi⁴⁵⁰. All'interno di questo contesto, si fecero strada alcune idee di liberazione dall'elemento terreno, arrivando fino all'ascetismo. Le sette orfiche avevano una dottrina ben precisa e questo elemento le distingue dalla religione ufficiale e dalle altre associazioni religiose contemporanee. Secondo Aristotele, fu già Onomacrito a mettere per iscritto, in forma poetica, le 'dottrine' di Orfeo⁴⁵¹. Anche da altri autori, egli è considerato l'autore del cosiddetto 'carne della consacrazione', uno degli scritti più strettamente religiosi della setta in cui,

⁴⁴⁴ Serv. *Buc.* V, v. 29: 'Caesarem constat primum sacra Liberi patris Romam transtulisse'.

⁴⁴⁵ Cumont 2009, 299.

⁴⁴⁶ Hdt 2, 81.

⁴⁴⁷ Damag. *Anth. Gr.* 7, 9, 5; D. S. III, 65, 6.

⁴⁴⁸ Paus. 8, 37, 5.

⁴⁴⁹ Rohde 1970, 439-441.

⁴⁵⁰ Plu. 16, 224.

⁴⁵¹ Fr. 10 Ros.

probabilmente, era narrata la leggenda del dio sbranato dai Titani⁴⁵². Ogni opera scritta di contenuto rituale veniva fatta risalire ad Orfeo stesso. In realtà i reali autori erano già noti nel IV secolo⁴⁵³. Questi scritti ci mostrano i concetti principali della teologia orfica. Ispirandosi alla *Teogonia* esiodea, qui vengono descritti il divenire e lo svilupparsi del mondo, a partire dal caos primitivo fino al cosmo ordinato secondo l'unità. Questo processo viene descritto come l'avvicinarsi di potenze divine, che costruiscono e reggono il mondo, assorbendo in sé il Tutto, per poi restituirlo animato di un solo spirito ed Uno nella sua pluralità infinita. Queste divinità non sono più quelle della tradizione greca. Esse sono fortemente simboliche e sfuggono ad una immediata rappresentazione sensibile. Anche le divinità olimpiche diventano mere rappresentazioni di concetti. Per esempio, Zeus orfico è 'il principio, il mezzo e in lui il Tutto è compiuto'⁴⁵⁴. Un simile concetto toglie i contorni delle singole figure, allargando le loro personalità e mescolandole tra loro. Gli dei restano comunque legati al mito perché gli orfici non sono riusciti a cancellare ogni loro individualità e limitazione sensibile. Si arrivò dunque ad una commistione tra religione ed una speculazione semifilosofica, evidente dalla produzione letteraria. Dioniso, figlio di Zeus e di Persefone, era una divinità di primo piano per la fede e per il culto orfico. Egli era chiamato 'Zagreo'⁴⁵⁵, dal nome del dio sotterraneo a cui Zeus aveva dato il potere sul mondo. Secondo la leggenda, già narrata da Onomacrito e rimasta nei poemi orfici didascalici, su consiglio di Era, Zagreo fu avvicinato dai Titani, che finsero di portargli dei doni per guadagnarsi la sua fiducia, ma, mentre egli si guardava allo specchio, questi lo assalirono. Zagreo riuscì a salvarsi grazie a numerose trasformazioni. Alla fine si tramutò in un toro⁴⁵⁶, ma venne vinto, sbranato e divorato dai suoi nemici. Atena riuscì a salvare soltanto il suo cuore, per poi portarlo a Zeus, che se ne cibò, e da lui nacque il nuovo Dioniso, figlio di Giove e di Semele, in cui rivive Zagreo. Questa storia ha un carattere fortemente eziologico, ha il fine di spiegare il significato religioso dell'uccisione del toro nelle feste notturne di Bacco. La leggenda ha certamente un'origine Tracia, ma il suo completamento si trova

⁴⁵² Paus. 8, 37, 5.

⁴⁵³ Rohde 1970, 444.

⁴⁵⁴ Pl. Fr. 33; Arist. *Mund.* 46; Fr. 123 Lobeck.

⁴⁵⁵ Nonn. *D.* 6, 165; Cfr. Call. fr. 171; Zagreo è identificato con Dioniso nei bacchanali notturni: Eur. *Cret.* fr. 472, 10.

⁴⁵⁶ Nonn. *D.* 6, 197-ss.

nel pensiero greco. Questa unione è peculiare nel pensiero orfico⁴⁵⁷. I titani diventano dunque la personificazione del male. Essi distrussero l'Uno in molti pezzi e questi si perse nella pluralità delle creature del mondo⁴⁵⁸. Egli risorse, nuovamente nato dal padre Zeus, come una nuova unità. La leggenda poi continua con l'annientamento dei Titani da parte di Zeus. Dalle loro ceneri nacque la razza umana, in cui coesistono il Bene e il Male, dove il primo derivava da Dioniso-Zagreos e il secondo dai Titani⁴⁵⁹. Con la nascita del genere umano e il dominio di Dioniso, terminavano gli eventi mitici della poesia orfica⁴⁶⁰. Ciò significa che è terminato il tempo delle rivoluzioni del mondo ed ora la poesia si rivolge all'uomo, rivelandogli il suo destino, i suoi doveri e i suoi fini⁴⁶¹. L'uomo deve cercare di liberarsi dell'elemento titanico maligno, presente in lui, per ritornare puro al dio. La distinzione dei due elementi esprime l'allegoria dell'opposizione tra corpo e anima. L'uomo deve dunque liberarsi dai legami corporei, nei quali l'anima è prigioniera come in un carcere⁴⁶². L'anima non può liberarsi attraverso la violenza⁴⁶³, né con la morte naturale, che la libera soltanto per breve tempo. Essa infatti volerà libera fuori dal corpo, diventerà come il vento, ma poi, aspirata come un respiro, verrà rinchiusa in un altro corpo⁴⁶⁴. L'anima sembra trovarsi rinchiusa eternamente in questo circolo e vive continuamente le stesse condizioni. Essa è relegata nel corpo per scontare una colpa ed il corpo è considerato come la 'morte dell'anima'⁴⁶⁵. Ovviamente l'orfismo offre all'uomo una via di salvezza da ciò. La redenzione avviene grazie agli dei liberatori⁴⁶⁶, per mezzo delle rivelazioni e per l'intercessione di Orfeo, i cui principi devono essere seguiti scrupolosamente. La via di salvezza non passa soltanto attraverso le sacre orge, ma tutta la vita deve svolgersi secondo le dottrine orfiche⁴⁶⁷. La condizione principale è quella dell'ascetismo, in cui il punto fondamentale è il ripudio della vita terrena, di tutto ciò che ha a che fare con la

⁴⁵⁷ Rohde 1970, 450.

⁴⁵⁸ Plu. 24, 9.

⁴⁵⁹ Queste ultime notizie provengono dalla rapsodie, come riporta Procl. *In Rp.* 116, 12-ss.

⁴⁶⁰ Siriano fissò la serie delle divinità che si susseguirono nel dominio dell'universo, secondo la dottrina orfica: Phanes, Nyx, Urano, Crono, Zeus e Dioniso: Sir. fr. 85.

⁴⁶¹ Rohde 1970, 452.

⁴⁶² Pl. *Cratyl.*, 440c; *Phaed.*, 62b.

⁴⁶³ Pl. *Phaed.*, 62b.

⁴⁶⁴ Aristot. *An.* I, 5; Pl. *Phaed.*, 81d.

⁴⁶⁵ Pl. *Cratyl.*, 400c.

⁴⁶⁶ Fr. 208, 226 Lobeck.

⁴⁶⁷ Pl. *Leg.* 6, 782c.

mortalità e con la materialità, per volgersi invece completamente verso la divinità⁴⁶⁸. Gli asceti orfici si astenevano dal consumo di carne e si tennero lontani da tutto ciò che aveva a che fare con la morte e la transitorietà⁴⁶⁹. Le norme per il rito lustrale dei sacerdoti furono maggiormente osservate, se ne aggiunsero di nuove ed ebbero una maggiore importanza. Per esempio, era vietato seppellire un cadavere con vesti di lana, in modo che il defunto non indossasse un animale morto⁴⁷⁰; era vietato mangiare uova, perché erano usate nei sacrifici per i defunti ed erano considerate cibo degli Ctoni; era anche vietato mangiare fagioli, perché venivano usati nei sacrifici alle divinità ctonie⁴⁷¹; Queste e altre norme servivano per purificare l'anima e perciò è evidente la volontaria rottura di ogni legame con il regno dei morti e con le divinità ad esso legate. L'anima viene da dio e tende a ritornare a lui, non ha alcun compito da eseguire sulla terra, perciò non deve seguire nessuna morale. Deve anzi essere liberata dalla vita stessa e da qualsiasi contaminazione terrena. Gli orfici sono gli unici a potersi considerare e chiamare veramente 'puri'⁴⁷². Chi è iniziato ai misteri orfici avrà una ricompensa nella regione intermedia, in cui le anime devono passare dopo la morte del corpo. In seguito al decesso, Hermes conduce l'anima immortale nell'Ade. I poemi del ciclo orfico descrivono gli orrori e le delizie di questo mondo sotterraneo⁴⁷³. La grande novità orfica sull'oltretomba riguarda un giudizio a cui sono sottoposte le anime⁴⁷⁴. Il peccatore deve scontare una pena e purificarsi nel Tartaro più profondo⁴⁷⁵. Chi non aveva mai preso parte alle sacre orge in vita, e non si era dunque purificato, giace in una palude melmosa⁴⁷⁶. Coloro che invece avevano disprezzato il culto di Orfeo dovranno scontare terribili pene⁴⁷⁷. Un'altra novità dell'orfismo riguarda un alleviamento e un'eventuale liberazione dalle pene oltremondane ad opera dei vivi, che partecipano alle cerimonie di purificazione⁴⁷⁸. Chi, prendendo parte alle cerimonie bacchiche, diventa

⁴⁶⁸ Iamb. *V.P.* 137. Questo tratto era comune anche ai pitagorici.

⁴⁶⁹ Eur. *Hipp.*, v. 951; Pl. *Leg.* 6, 782 c-d; Aristoph. *Ran.*, v. 1032.

⁴⁷⁰ Hdt. 2, 81.

⁴⁷¹ Iamb. *V.P.*, 231-ss.

⁴⁷² Pl. *Rp.* 2, 363c.

⁴⁷³ Orph. *A.* v. 41; Jul. *Or.* 7.

⁴⁷⁴ Pl. *Epist.* 7, 335a. Questo concetto non si fonda dunque sulla fede popolare, ma sulle dottrine sacre dell'orfismo.

⁴⁷⁵ Fr. 154, 281. Probabilmente questa pena era riservata a coloro che avevano compiuto dei torti nei confronti dei parenti.

⁴⁷⁶ Fr. 316.

⁴⁷⁷ Pl. *Rp.* 2, 365a.

⁴⁷⁸ Pl. *Rp.* 2, 364b-c, e, 365a.

ναρθηκοφόρος e βάκχος, otterrà una ricompensa nell'aldilà: potrà vivere sul 'bel prato alle rive d'Acheronte dalle profonde acque'⁴⁷⁹. 'La beata sede che accoglie solo le anime diventate libere, non sta più, ormai, sulla terra come l'Elisio omerico, ma sta di sotto, nel regno delle anime, dove, consacrato e purificato, l'uomo vivrà in comunanza con gli dei degli inferi'⁴⁸⁰. Le anime però non possono rimanere nell'Ade: restano lì soltanto nel periodo che intercorre tra la morte del corpo e la successiva rinascita in un altro. Di ciò che ha fatto l'anima nella vita precedente, si terrà conto nella vita seguente. In particolare, ciò che un uomo ha fatto agli altri, verrà fatto a lui nella vita seguente⁴⁸¹. Per i condannati, la nuova vita è dunque un periodo di pena e di affinamento, ai puri invece è promesso un aumento di felicità. L'anima è immortale, perciò è legata a questo eterno ciclo di morte e rinascita: è questa la sua grande pena. In seguito alla purificazione, attraverso le cerimonie orfiche, essa uscirà da ciclo di eterno morire e divenire. La purificazione diviene quindi una redenzione finale. Libera dalla vita terrena e dalla materialità, l'anima vivrà eternamente come il dio dal quale proviene e della cui natura è partecipe. Nell'immaginario orfico, questa vita beata si svolgerebbe tra le stelle, sulla luna o in altri mondi, che sono pensati come le sedi degli spiriti illuminati⁴⁸². E' evidente il contrasto tra la dottrina omerica delle anime e quella orfica⁴⁸³. La credenza che nell'uomo vive un elemento divino, che diventa libero solo nello spezzare i legami con il corpo, era molto radicata anche nel culto di Dioniso e nelle sue estasi. Troviamo tracce di ciò e di una tendenza alla vita ascetica in Tracia, luogo d'origine del culto dionisiaco. Gli orfici probabilmente ereditarono dai Traci il culto di Dioniso e la dottrina della metempsicosi, ricollegandola però alla loro fede nell'anima divina e nella sua vocazione a godere di una piena libertà. La metempsicosi è qui considerata un concatenarsi di colpa e di espiazione, non è lo stato ultimo in cui versano le anime. Nell'orfismo, come abbiamo detto poc'anzi, esiste anche un regno di anime eternamente libere, che vivono di vita divina. Per giungere a questo mondo, è necessario seguire le dottrine orfiche sulla salute, le purificazioni e l'ascesi⁴⁸⁴.

⁴⁷⁹ Fr. 154 Rapsodie.

⁴⁸⁰ Rohde 1970, 459.

⁴⁸¹ Pl. *Leg.* 9, 870 d-e.

⁴⁸² Anche i pitagorici ritenevano che la luna fosse abitata come la terra: Pl. *Tim.*, 42b.

⁴⁸³ Rohde 1970, 462-463.

⁴⁸⁴ Rohde 1970, 467.

In alcune opere letterarie e in diverse raffigurazioni pittoriche⁴⁸⁵, troviamo tracce che testimoniano la diffusione di parte della teologia orfica a Roma, con le varie purificazioni, ma non abbiamo testimonianze di comunità orfiche con dogmi e cerimonie proprie⁴⁸⁶. Sappiamo che l'orfismo ha esercitato un'importante influenza su diversi culti misterici presenti a Roma, tra cui quello di Mitra. I fedeli di Mitra avevano identificato la loro divinità con il Phanes orfico. L'assimilazione tra i due è probabilmente avvenuta a causa di un loro gesto comune: essi hanno fatto brillare la luce nel mondo. Spesso in età imperiale si trova anche la combinazione di Zeus-Helios-Mitra-Phanes nel pantheon delle divinità solari⁴⁸⁷.

Spesso le dottrine orfiche sono legate a quelle pitagoriche e vengono talvolta confuse⁴⁸⁸. Pitagora, nativo di Samo e poi emigrato in Magna Graecia, presso Crotona, aveva introdotto uno stile di vita regolato da norme precise. La sua filosofia aveva dunque uno scopo essenzialmente pratico⁴⁸⁹. Queste riguardavano i rituali catartici, l'assoluta segretezza e alcuni divieti, come quello di cibarsi di carne e di fave⁴⁹⁰. Inoltre tutto ruotava intorno al principio dell'immortalità dell'anima e della sua metempsicosi in vari esseri viventi. Queste caratteristiche sono effettivamente simili a quelle presenti nelle dottrine orfiche. Come gli orfici, anche i pitagorici si oppongono alla religione ufficiale della *polis*, ma, a differenza dei primi, essi si organizzavano in confraternite miste, in cui erano presenti membri sia maschili che femminili. Il dio protettore dei pitagorici non è più Dioniso, ma Apollo, per cui la ragione e la scienza rientrano in una sfera sacra. I pitagorici cercarono di tradurre in termini razionali le loro dottrine e si proponevano di educare la città, secondo un modello aristocratico e conservatore, ispirato allo stile di vita del maestro, improntato su una base etico-religiosa⁴⁹¹. Pitagora ebbe il merito di dare un'applicazione visibile alla profonda concezione della vita umana e ai compiti che le spettano. Egli fu modello, esempio e guida per i suoi discepoli, che invitava a

⁴⁸⁵ Si vedano, per esempio, la IV Ecloga di Virgilio, l'Apocalisse di Pietro, i dipinti della villa dei misteri a Pompei e gli affreschi della basilica sotterranea di Porta Maggiore. Cumont 2009, 291.

⁴⁸⁶ Cumont 2009, 291.

⁴⁸⁷ Cumont 2009, 293-294.

⁴⁸⁸ Cumont 2009, 292.

⁴⁸⁹ Rohde 1970, 490.

⁴⁹⁰ Anche qui il divieto di mangiare la carne derivava dalla metempsicosi. L'animale ucciso poteva infatti ospitare un'anima umana, ma, nel caso dei pitagorici, la stessa cosa valeva anche per i vegetali: Emp.Fr. Diels-Kranz 117 d-k.

⁴⁹¹ Mirto 2008, 49; Rohde 1970, 490.

seguirlo e ad imitarlo con zelo⁴⁹². Empedocle, pur non appartenendo alla scuola pitagorica, ci informa che ben presto Pitagora divenne, agli occhi dei suoi, un superuomo, unico ed incomparabile⁴⁹³. Nelle leggende divenne addirittura un santo, un dio in forma di uomo, che era in grado di compiere alcuni miracoli. Oltre ai divieti alimentari, i membri della confraternita dovevano seguire uno stile di vita molto austero: i novizi dovevano mantenere la regola del silenzio e a tutti gli iniziati era imposta la moderazione degli atti sessuali, secondo un puritanesimo del tutto estraneo alla cultura dominante greca.

Per i pitagorici, l'anima era un essere demoniaco immortale, precipitato dal regno degli dei in tempi remoti e rinchiuso per castigo nel corpo umano, di cui è un duplicato visibile⁴⁹⁴. In seguito alla morte, l'anima scendeva nell'Ade, per un periodo di perfezionamento, e poi tornava nel mondo dei vivi. I pitagorici vedevano le anime nei crepuscoli solari e nei loro movimenti tremolanti⁴⁹⁵, tant'è che sembrava che tutta l'aria fosse piena di anime⁴⁹⁶. Giunta sulla terra, l'anima deve incarnarsi in un nuovo corpo, umano o animale o vegetale, e ciò avveniva per molte volte. Secondo la leggenda, Pitagora avrebbe mantenuto la memoria delle sue precedenti incarnazioni, così poteva parlare ai suoi discepoli e istruirli⁴⁹⁷. Le condizioni della nuova vita dipendevano dagli atti compiuti in quella precedente. La dottrina della metempsicosi si propone dunque di attuare un risveglio religioso-morale. Pitagora diede delle prescrizioni per attuare un sistema di vita per la salute dell'anima. Attraverso i riti sacri e la purificazione, gli adepti erano iniziati a questo stile di vita, che perseguiva il solo scopo di 'seguire il dio'⁴⁹⁸. La morale ascetico-religiosa cercava di tener lontano il male dall'anima, che spesso era da esso allettata e macchiata⁴⁹⁹. Si cercava dunque di tener pura l'anima, liberandola dal male. Il fine ultimo era di toglierla dalla vita terrena e restituirla ad un'esistenza libera e divina⁵⁰⁰. La purificazione dell'anima non avveniva, come per gli orfici, attraverso i riti misterici, bensì attraverso uno stile di vita ordinato, con il culto

⁴⁹² Rohde 1970, 491.

⁴⁹³ Emp. Fr. Diels-Kranz 427-ss.

⁴⁹⁴ D.L. 8, 32; Pl. *Phaed*, 62 b; Cic. *Cato*, 73.

⁴⁹⁵ Arist. *An.* 404 a.

⁴⁹⁶ D.L. 8, 32.

⁴⁹⁷ Rohde 1970, 494.

⁴⁹⁸ Pl. *Rp.* 10, 600 b; Iambl. *VP*, 137.

⁴⁹⁹ Iambl. *VP*, 64.

⁵⁰⁰ D.L. 8, 31.

della scienza e attraverso la musica. Il numero era considerato il principio fondamentale delle cose. Gli adepti erano dunque iniziati alla teoria dei numeri, all'aritmetica e alla geometria, su cui si fondano anche i principi di ordine e di armonia del cosmo. La reincarnazione offre una soluzione morale ai problemi del male e della giustizia divina, molto sentiti in età arcaica. Ciò era ritenuto maggiormente soddisfacente rispetto all'ereditarietà e delle punizioni oltremondane⁵⁰¹. L'idea del castigo infatti non dava spiegazioni sufficienti all'accettazione divina del dolore umano, soprattutto quello non meritato e quello degli innocenti. La reincarnazione invece offriva una motivazione valida: secondo questo principio, non esistono anime innocenti, ma tutti scontano colpe di diversa gravità, commesse nelle vite anteriori. Le sofferenze di questo mondo e quelle dell'aldilà sono solo una parte dell'educazione dell'anima. Essa troverà la sua liberazione da questo ciclo soltanto con il ritorno alla sua origine divina⁵⁰².

⁵⁰¹ Mirto 2008, 50.

⁵⁰² Dodds 2009³, 199.

Le testimonianze iconografiche

Tra le innumerevoli testimonianze iconografiche riguardanti la morte e l'aldilà, abbiamo scelto di concentrarci sulle lamine orfiche, rinvenute in alcuni sepolcri dell'Italia meridionale⁵⁰³, della Tessaglia e di Creta. Queste lamine d'oro rappresentano alcuni dei documenti più interessanti sulla speranza in un destino privilegiato nell'oltretomba per gli iniziati alle dottrine misteriche, apparentemente dionisiache, ma fortemente influenzate dall'orfismo. Si tratta di foglie d'oro, di piccola dimensione, che riportano delle incisioni con alcune le formule in esametri o in prosa ritmica, costellate però da errori ortografici e metrici. Troviamo le istruzioni per il defunto, riguardanti la via da seguire per giungere nell'aldilà, le 'parole d'ordine' da riferire agli dei infernali, in caso dell'avvenuta purificazione. In altri casi sono gli dei stessi a salutare il morto e si congratulano con lui perché lo attende una grande felicità, poiché in vita era iniziato ai culti misterici. Questi testi presentano delle analogie e delle ripetizioni nelle formule, ma il loro contenuto non è comunque omogeneo. Molto probabilmente venne fatta una selezione, a partire dal repertorio letterario-religioso di riferimento. Per esempio, si è ipotizzato che questi testi prendessero spunto da un poema orfico andato perduto.

Nella sua monografia dedicata alle lamine orfiche⁵⁰⁴, Pugliese Carratelli ha distinto due gruppi di testi, che si ispirerebbero a due diverse dottrine e che menzionano due diverse divinità, Mnemosyne e Persefone. Il primo gruppo comprende le lamine ritrovate in Magna Graecia, ad eccezione di alcune di Thurii, una proveniente da Entella, in Sicilia, da Farsalo, in Tessaglia, e quelle di Creta. In questi testi al defunto viene insegnata una formula mistica di riconoscimento, che gli permetterà di ottenere il permesso di giungere alla fonte di Mnemosyne. La memoria è qui una personificazione divina, presente nelle dottrine orfico-pitagoriche: attraverso il ricordo dell'esperienza mistica e delle relative dottrine, l'iniziato potrà finalmente sottrarsi al ciclo delle rinascite e potrà godere di una condizione migliore, non ben definita, ma in cui è ancora delineato il

⁵⁰³ Più precisamente, a Thurii, nella Sibaritide, a Petelia, presso Crotona, e a Hipponion. Mirto 2008, 40.

⁵⁰⁴ Pugliese Carratelli 2001.

confine tra i mortali e gli immortali. La lamina è un oggetto sacro alla dea, è a lei consacrata, ma è posta nella tomba dell'iniziato per accompagnarlo e consigliarlo durante il suo viaggio nell'oltretomba. Oltre alla fonte della memoria, vi è anche un'altra fonte, quella dell'oblio. La sua acqua disseta il morto solo apparentemente, ma in realtà gli fa dimenticare ogni cosa e, in questo modo, egli potrà rinascere in un nuovo corpo, continuando il ciclo della metempsicosi. L'esempio più antico, che è anche quello maggiormente esteso e curato, è databile tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C. . E' stato ritrovato in una sepoltura femminile presso Hipponion. Riportiamo ora il testo⁵⁰⁵: 'Andrai alle case ben costruite di Ade: v'è sulla destra una fonte/accanto ad essa si erge un bianco cipresso;/lì discendono le anime dei morti per avere refrigerio./A questa fonte non accostarti neppure;/ma più avanti troverai la fredda acqua che scorre/dal lago di Mnemosyne: vi stanno innanzi i custodi,/ed essi ti chiederanno, in sicuro discernimento,/perché mai esplori la tenebra dell'Ade caliginoso./Di: "[Sono] figlio della terra e del Cielo stellato;/di sete son arso e vengo meno: ma datemi presto/da bere la fredda acqua che viene dal lago di Mnemosyne"/e tu, quando avrai bevuto, percorrerai la sacra via su cui anche gli altri/μύσται e βάρχοι procedono gloriosi'. Dunque l'anima, che riusciva a resistere alla tentazione di bere dalla prima fonte, aveva la possibilità di dimostrare ai guardiani infernali di conoscere la giusta parola d'ordine, dichiarando la sua identità⁵⁰⁶, per poi abbeverarsi alla fonte della Memoria. Anche nella lamina di Farsalo, risalente alla seconda metà del IV secolo a.C., troviamo una simile situazione. Diversamente, la lamina proveniente da Petelia, databile alla prima metà del IV secolo a.C., invita ad evitare la fonte che si trova a sinistra della casa di Ade e invece di accostarsi all'altra. Una lamina ritrovata a Thuri, più o meno contemporanea a quella di Petelia, suggerisce invece, in seguito al distacco dell'anima dal regno dei vivi, di seguire un sentiero a destra, verso i boschi e i prati sacri a Persefone. Le lamine cretesi invece non menzionano l'alternativa tra una fonte e l'altra, ma l'iniziato sa senza dubbio che la fonte giusta è quella che si trova a destra. Un'eccezione, in questo gruppo di lamine provenienti da Creta, è rappresentata dalla lamina di Sfakaki, vicino a Rethymon, e datata tra il II e il I secolo a.C. . Qui l'iniziato è invitato a bere dalla fonte che scorre a sinistra del cipresso. Una lamina tessala indica la direzione da seguire in

⁵⁰⁵ Pugliese Carratelli 2001, IA1, 2-ss.

⁵⁰⁶ Nella lamina di Petelia, l'iniziato aggiunge anche la menzione della sua discendenza urania.

base alla posizione del cipresso, che qui si trova a destra della κρήνη. Dunque, di solito, la fonte che porta all'oblio è quella a sinistra, ma la sua collocazione in associazione al bianco cipresso non è affatto univoca. Qualche studioso ha ipotizzato un elemento di novità in queste lamine: il modello del bivio sarebbe stato risemantizzato nella scelta tra una delle due fonti⁵⁰⁷. La questione del bivio è infatti presente in diverse opere letterarie e filosofiche. Ricordiamo il *Fedone* di Platone⁵⁰⁸, in cui Socrate parla di ciò che succede all'anima dopo la morte. Il proprio demone prende l'anima del defunto e la conduce in un luogo in cui tutte le anime sono in attesa del giudizio. Questa tappa intermedia è fondamentale, perché sono i giudici a stabilire la sorte di ognuno nell'aldilà. In seguito al giudizio, l'anima si può incamminare verso l'Ade, accompagnata da una guida⁵⁰⁹, perché facilmente da sola sarebbe caduta in errore. A partire dall'osservazione delle pratiche culturali sue contemporanee, Socrate deduce che la strada per l'Ade non sia una soltanto, ma che al contrario ci siano molte diramazioni e biforcazioni. Questo modello era ancora fortemente sentito nel III secolo a.C. e ce lo testimonia un epigramma di Egesippo, confluito nell'*Anthologia Palatina*⁵¹⁰. Qui però troviamo ulteriori indicazioni: oltre al bivio, che si apre direttamente nel luogo della pira del defunto, c'è l'indicazione del percorso da seguire, quello a destra, in cui l'anima viene condotta da Ermete per il giudizio di Radamante e poi, in seguito, alla casa di Ade. La direzione a destra viene dunque associata alla virtù morale. Questa stessa associazione si trova nell'*Eneide* di Virgilio⁵¹¹. La Sibilla, che accompagna Enea durante il suo viaggio nell'oltretomba, lo informa che si trovano in un punto in cui la via si divide in due parti: a destra si va per l'Elisio, a sinistra per l'Averno. Nelle lamine però non troviamo mai la menzione del bivio, ma c'è una sola strada diretta alla casa di Ade, lungo la quale l'anima si imbatte prima nella fonte dell'oblio e poi nell'altra. Non troviamo nemmeno la menzione di Ermete come guida delle anime perché a questo ruolo sono assunte le lamine stesse. L'iniziato dunque procede lungo un sentiero dove troverà prima la fonte di Lethe, quella dell'oblio, e la riconoscerà perché si trova accanto ad un bianco cipresso. Non deve nemmeno avvicinarsi a questa, ma procedere fino alla fonte che scorre dal lago di

⁵⁰⁷ Verdelis 1950-51. C'è invece chi ha pensato che l'alternanza destra/sinistra sia connessa al sesso del defunto, anche se, a mio avviso, questa visione è altamente improbabile. Per un approfondimento si veda Battezzato 2005.

⁵⁰⁸ Pl. *Phaed.* 108a.

⁵⁰⁹ Pl. *Phaed.* 107e.

⁵¹⁰ *Anthol.* n.545.

⁵¹¹ Verg. *Aen.* VI, vv. 540-543.

Mnemosyne, facilmente riconoscibile grazie alla presenza dei custodi. Alcune di queste caratteristiche si ritrovano nel mito di Er, narrato nella *Repubblica* di Platone⁵¹². Le anime, in seguito ad altre tappe fondamentali per la metempsicosi, si ritrovano nella pianura di Lethe. Qui vi è un caldo asfissiante⁵¹³, la vegetazione è praticamente assente e ciò spinge il defunto ad accostarsi alla fonte per dissetarsi. La sera le anime si riuniscono accanto al fiume Amelete e soddisfano il loro bisogno di bere, trangugiando le sue acque e, di conseguenza, perdendo la propria memoria⁵¹⁴. Er invece deve mantenere la sua memoria e ha ricevuto l'ordine di non bere quell'acqua, così come l'iniziato ai misteri orfici non deve accostarsi alla fonte vicina al bianco cipresso.

In quattro lamine appartenenti a questo primo gruppo⁵¹⁵, troviamo l'opposizione tra i termini κρήνη (fonte) e λίμνη (lago). Nelle lamine di Hipponion e di Petelia, la situazione è ben delineata: l'anima non deve accostarsi alla fonte, ma deve proseguire fino al lago di Mnemosyne. La prima fonte è dunque connotata in modo negativo, mentre l'acqua che scorre dal lago è il polo positivo per eccellenza. Di per sé però il termine λίμνη indica un luogo non particolarmente positivo, ma un lago paludoso, in cui l'acqua è stagnante. Il vocabolo viene qui utilizzato per indicare una distesa di acqua delimitata ed è rifunzionalizzato per fare maggiore chiarezza nel momento in cui l'iniziato doveva bere, per evitare l'oblio e la reincarnazione. L'alternanza tra fonte e lago, presente in queste due prime lamine, riflette lo stadio originario di questo gruppo di lamine. La lamina di Farsalo, posteriore a queste, riflette già una situazione ben diversa: l'iniziato chiede di bere l'acqua dalla fonte, definita con il termine κρήνη, che qui non ha una connotazione negativa. Una situazione ancora diversa è espressa nella lamina di Entella, in cui la λίμνη e la κρήνη si sovrappongono e si confondono. In quest'ultimo caso sembra che si sia persa la reale distinzione tra lago e fonte, nel caso in cui non è specificato se si tratta del lago di Mnemosyne. Nel testo di Farsalo sembra invece esserci un mutamento ancora più profondo, nei casi in cui l'indicazione di bere alla fonte si colloca in linea con i testi cretesi, in cui è menzionata anche Persefone.

⁵¹² Pl. *Rp*, 620d-ss.

⁵¹³ Cfr. Aristoph. *Ran*, v. 119: Dioniso teme il caldo degli inferi.

⁵¹⁴ In questo caso, a differenza della lamine orfiche, la quantità di memoria perduta è proporzionale all'acqua bevuta.

⁵¹⁵ Si tratta delle lamine di Hipponion, Petelia, Farsalo ed Entella.

Il secondo gruppo comprende le lamine provenienti da Thurii, risalenti al IV secolo a C., e due, a forma di foglie d'edera⁵¹⁶, ritrovate sul petto di una donna presso una tomba a Pélinna, in Tessaglia. Qui l'iniziato si troverà al cospetto di Persefone e di altre divinità ctonie. Dovrà dichiarare di appartenere alla stessa stirpe degli immortali e di aver scontato una pena per aver compiuto atti contrari alla giustizia. In un solo caso viene anche proclamata l'avvenuta divinizzazione del defunto⁵¹⁷: 'Da uomo sei diventato dio; capretto cadesti nel latte./Gioisci, gioisci, perché cammini lungo la strada che si dirige a destra,/verso i prati sacri e i boschi di Persefone'. Un'altra lamina invece promette l'immortalità agli iniziati e allude forse al ciclo della metempsicosi⁵¹⁸: 'Volai via dal cerchio di pesante dolore e tormento/e con i piedi veloci salii all'agognata corona,/mi immersi poi nel seno della Signora, regina degli Inferi,/e dall'agognata corona discesi con i piedi veloci./"Felice e beatissimo, sarai dio invece che mortale"/Capretto caddi nel latte'. La formula conclusiva è abbastanza enigmatica, ma sembra una metafora: la felicità ultima ed eterna dell'iniziato è paragonata al capretto, animale sacro a Dioniso, che si immerge nel latte della beatitudine. Persefone è invece descritta in modo simile ad una madre, che si cura del defunto come di un bambino, bisognoso di nutrimento. L'allusione ad una divinizzazione del defunto si oppone alla teologia pitica del 'conosci te stesso', nel senso che i mortali possedevano dei limiti, sconosciuti agli dei. La liberazione finale somiglia proprio ad una divinizzazione e c'è chi ha ipotizzato un cambiamento radicale, ma isolato, nella religione greca tradizionale⁵¹⁹. Per altri studiosi invece le lamine dei due gruppi corrisponderebbero non ad ambiti religiosi diversi, ma a tappe distinte e punti di vista differenti all'interno della stessa concezione religiosa e di un unico viaggio oltremondano. I cambiamenti riguardavano le esigenze dei committenti. La voce autorevole che forniva indicazioni al defunto, per aiutarlo a non sbagliare, potrebbe essere quella di Orfeo stesso. Già a partire dalla fine del VI secolo si attribuivano a lui delle poesie dal carattere teologico e teogonico e l'istituzione dei rituali bacchico-dionisiaci, intesi come iniziazione ai misteri. In età classica circolava un poema attribuito di nuovo ad Orfeo, in cui era

⁵¹⁶ Mirto 2008, 41: 'ciò dimostra il valore di protezione magica assegnato alle preziose foglie d'oro, amuleti che testimoniano insieme il credo personale della defunta e forse la sua iniziazione a un gruppo bacchico (nel corredo funerario si è trovata anche la statuetta in terracotta di una menade)'.
⁵¹⁷ Pugliese Carratelli 2001, IIB2, 4-6.
⁵¹⁸ Pugliese Carratelli 2001, IIB1, 5-10.
⁵¹⁹ Mirto 2008, 42.

narrato il viaggio nell'Ade e conteneva delle rivelazioni teologiche ed escatologiche. Per alcuni studiosi, sarebbe proprio quest'ultimo ad avere ispirato le formule contenute nelle lamine orfiche⁵²⁰. La dichiarazione 'sono figlio della Terra e del Cielo stellato' rimanda all'origine degli esseri umani, che è insieme terrena ed una celeste, come quella gli dei immortali⁵²¹. L'iniziato comprendeva la sua natura originaria e la sua somiglianza con gli dei, desiderando di liberarsi dalla sua condizione terrena, come membro di un γένος, e cercando invece di riscoprire la sua reale origine, per fondersi con le divinità degli inferi in una nuova vita. La memoria non ha più un valore, come in Omero, di gloria perenne e di ricordo presso le generazioni dei posteri. Qui diventa un fattore puramente soggettivo, che serve per la sopravvivenza personale, attraverso il ricordo della propria natura divina e delle vite precedenti. Questa possibilità è offerta anche a chi non apparteneva all'aristocrazia e alle donne, per le quali sembra che furono fabbricate numerose di queste lamine⁵²².

In tutte le lamine il defunto deve affrontare le divinità degli inferi, ma non vengono mai nominati i rischi per coloro che non riuscivano a superare gli ostacoli, né troviamo menzioni di particolari capacità, quali l'astuzia e la forza, qualità eroiche per eccellenza, per superare gli stessi ostacoli. Era invece essenziale farsi riconoscere, senza però riferirsi alle usuali categorie, che prevedevano la menzione dello status o il ruolo all'interno della città o della famiglia, ma attraverso una condizione di purezza, ottenuta grazie alla vita ascetica, e ad uno stretto legame con la divinità. Sembra che le tre tavolette ossee, ritrovate presso Olbia e risalenti alla prima metà del V secolo a.C., fossero dei veri e proprio segni di riconoscimento, dei σύμβολα. Questo termine specifico compare in diversi autori, quando si riferiscono alle celebrazioni misteriche, e in due lamine auree⁵²³. Su una di queste tavolette di Olbia, è inciso il termine Ὀρφικοί, associato al nome di Dioniso, e una formula, seguita dalla parola ἀλήθεια, verità. Tutto ciò sembra confermare una fede in una vita ultraterrena e nella metempsicosi. Le due lamine d'oro ritrovate a Pélinna cominciano con una formula, che potrebbe proprio sembrare un commento a quanto scritto nelle tavolette di Olbia: 'Ora sei morto e ora sei

⁵²⁰ Si tratta di Bernabé e di Jiménez San Cristóbal. Mirto 2008, 43.

⁵²¹ Hes. *Th.*, vv. 105-ss; *Op.*, v. 108; Pind. *N.* VI, 1-ss; Eur. *Suppl.*, vv. 532-534.

⁵²² Sembra infatti che talvolta la terminazione femminile degli aggettivi non sia da riferire alla ψυχή, bensì al sesso del defunto, che affronta il proprio viaggio nell'aldilà. Mirto 2008, 43-44.

⁵²³ In quella di Pherai, in Tessaglia, e in quella di Entella. Pugliese Carratelli 2001, IIC2, IA4.

nato, tre volte beato in questo giorno. Di a Persefone che ti liberò proprio Bakchos⁵²⁴. La prima delle due descrive anche la sorte riservata all'iniziata, accennando alla celebrazione eterna dei sacri riti, insieme agli altri eletti⁵²⁵. E' questa una menzione piuttosto insolita, in quanto nella maggior parte delle lamine si preferiva inserire le istruzioni per superare le difficoltà del viaggio nell'oltretomba.

In questi testi troviamo anche dei riferimenti a teorie escatologiche che emergono in alcuni autori della tradizione classica, soprattutto in quelli legati all'Occidente greco. Per esempio, nel frammento di un canto funebre di Pindaro⁵²⁶, troviamo un'allusione a Persefone come dea che fa scontare alle anime la 'punizione per l'antico cordoglio', prima di farle rientrare nel ciclo di una nuova incarnazione: 'E per costoro Persefone accetterà la punizione per l'antico/cordoglio, e nel nono anno ne restituisce le anime/al sole, in alto; da esse sorgono re illustri/e uomini dalla forza impetuosa e dalla grande saggezza:/nel tempo a venire sono chiamati dai mortali/sacri eroi'. Questo frammento ricorda il contenuto delle due lamine di Thurii⁵²⁷, in cui è presente la dichiarazione 'scontai la pena per azioni non giuste'. Nei versi di Pindaro è possibile trovare alcuni riferimenti alla mitologia orfica, in cui l'origine della stirpe umana è legata ad un'antica colpa dei Titani. Come abbiamo già ricordato, essi avevano ucciso Dioniso Zagreo, figlio di Zeus e di Persefone, nato da una relazione incestuosa. Zeus li punì folgorandoli e gli uomini nacquero dalle loro ceneri, ottenendo anche la natura divina di Dioniso, poiché i Titani avevano mangiato le sue carni. Il dio bambino ucciso invece nascerà a nuova vita grazie ad Atena, che ne ha salvato il cuore, e sarà rigenerato da Zeus e da Semele. Sugli uomini continua comunque a gravare la colpa del sacrilegio compiuto dai Titani. Si potranno redimere soltanto attraverso il ciclo delle rinascite. Questo mito è attestato in alcune fonti di età ellenistica, ma sappiamo con certezza che la sua origine è molto più antica⁵²⁸. Probabilmente il frammento di Pindaro allude proprio al dolore di Persefone per la morte del figlio. Inoltre due lamine di Thurii si riferiscono a torti già riscattati e quella di Pherai riporta una formula per la salvezza in cui è evidente il richiamo al riscatto dal castigo: 'Accedi al sacro prato: il μύστης si è infatti liberato dal

⁵²⁴ Pugliese Carratelli 2001, IIB3-4.

⁵²⁵ Pugliese Carratelli 2001, IIB3.

⁵²⁶ Fr. 133 Snell-Maehler.

⁵²⁷ Pugliese Carratelli 2001, IIA1-2.

⁵²⁸ Dodds 2009³, 203-ss.

castigo».⁵²⁹ Tuttavia, non tutti sono concordi sulla precisa natura della colpa da cui l'uomo deve redimersi. Alcuni rigettano l'idea della colpa con alla base l'uccisione di Zagreo e propongono piuttosto delle colpe non ben precisate, commesse dai propri antenati, come una sorta di peccato originale⁵³⁰. Per liberarsi definitivamente dal ciclo della metempsicosi era necessario anche un giusto comportamento in vita. Pindaro infatti illustra come Persefone premi i giusti, facendoli reincarnare un'ultima volta in re, atleti o sapienti, prima della definitiva liberazione. Sappiamo che Empedocle⁵³¹, il filosofo di Agrigento che visse intorno al 444-441 a.C., compose un *Poema Lustrale*, in cui erano descritte le varie vicende dell'anima umana. Essa era considerata come un demone, che commise una colpa originaria non ben definita. Venne perciò bandito dall'Olimpo e dovette scontare la sua pena nel ciclo delle rinascite. Coloro che riuscivano a purificarsi, si incarnavano in personalità sempre più nobili, ad esempio personalità di alto rango, veggenti, medici o poeti, fino a quando avveniva la purificazione definitiva. Solo allora l'anima poteva ritornare libera e beata tra gli dei, da dove era venuta⁵³². E' ancora Pindaro, nella seconda *Olimpica*⁵³³, ad offrirci una descrizione del destino per i giusti nell'aldilà, ispirandosi sia alle dottrine religiose tradizionali, sia a quelle dei culti misterici. Troviamo qui la menzione dell'isola dei beati, che si trova ai margini dell'Oceano e possiede un clima eternamente primaverile, e richiama la tradizione omerica ed esiodea. Qui approdano coloro che, avendo mantenuto un comportamento giusti per tre incarnazioni e negli altrettanti soggiorni nell'Ade, finalmente possono godere della felicità sempiterna⁵³⁴. E' il regno di Crono, padre di Zeus e capo del mondo durante l'età aurea, che governa con il nipote Radamante, uno dei giudici ultraterreni. Accanto ai giusti, si trova qui anche una schiera di eroi privilegiati, cari agli dei, come per esempio Cadmo, Peleo o Achille. Gli uomini giusti non sfuggono dunque alla morte, né sono destinati a vivere per sempre nell'isola dei beati grazie al favore divino, come invece era avvenuto per Menelao ed altri eroi in Omero o in Esiodo. Questi invece percorrono la cosiddetta 'via di Zeus', il sacro

⁵²⁹ Pugliese Carratelli 2001, IIC2.

⁵³⁰ Per maggiori precisazioni e riferimenti su queste teorie, si veda Mirto 2008, 46.

⁵³¹ Secondo Dodds, egli incarnava la vera e propria figura dello sciamano greco, poiché fondeva in sé gli aspetti della mistica, della filosofia, della magia e della medicina. Dodds 2009³, 191-193.

⁵³² Fr. 31 B, vv. 146-147 Diels-Kranz.

⁵³³ Questa ode venne composta per celebrare Terone, il tiranno di Agrigento, ed è databile tra il 426, anno della sua vittoria olimpica con la quadriga e il 473-472 a.C., anno della sua morte. Mirto 2008, 47.

⁵³⁴ Pind. *O.* II, vv. 68-83.

cammino degli iniziati, evocato in alcuni testi orfici, tra cui la lamina di Hipponion. La meta qui però non è vaga o indefinita, ma assume i tratti del *locus amoenus*, presenti anche nel frammento di un θρηῖνος⁵³⁵, in cui la vita dei giusti nell'aldilà è sempre illuminata dal sole ed ha come sfondo prati colmi di rose purpuree, alberi dai frutti d'oro⁵³⁶. Le anime qui passano il loro tempo con i divertimenti tipici della classe aristocratica, come le attività atletiche ed equestri, giochi simili agli scacchi e musica. Continuano ad offrire i sacrifici agli dei e i loro profumi si estendono in ogni dove. Dunque in Pindaro è evidente la fusione tra l'escatologia misterica e quella omerica ed esiodea, nella descrizione del destino riservato ai giusti. Qui però non troviamo un destino uguale per tutti e un aldilà simile a quello omerico, ormai la distanza da quella tradizione era divenuta incolmabile.

Non sappiamo stabilire con certezza l'origine di queste nuove teorie, che tanto influenzarono la religione greca a partire dall'età arcaica, né conosciamo bene i contenuti dei poemi attribuiti ad Orfeo, che circolavano nel V e nel VI secolo a.C. Dodds ritiene plausibile che si insegnasse 'che il corpo è il carcere dell'anima; che il regime vegetariano è una regola essenziale di vita; e che le sgradevoli conseguenze del peccato, tanto in questo mondo che nell'altro, si possono eliminare con mezzi rituali. Che quei libri insegnassero la più famosa delle cosiddette dottrine "orfiche", la trasmigrazione delle anime, non è direttamente attestato da alcun autore dell'epoca classica, ma credo che ciò si possa dedurre, senza eccessiva imprudenza, dal concetto secondo il quale il corpo è una prigione, dove l'anima è punita delle sue colpe passate'⁵³⁷. A partire dal periodo arcaico, nel mondo greco esiste dunque una cultura di tipo elitario e pessimistico, secondo cui il percorso di pochi è quello giusto, che conduce veramente alla virtù. Nell'ambito dei misteri, ciò viene rielaborato in senso iniziatico: da un lato troviamo le anime degli iniziati e dall'altro le anime dei morti, a destra c'è la fonte dell'oblio e più avanti quella di Mnemosyne. L'innovazione presente nelle lamine orfiche è che l'immortalità può essere ottenuta attraverso l'acqua, in particolare per mezzo di quella che scorre dal lago di Mnemosyne. Dodds afferma che con l'orfismo e il pitagorismo viene introdotta una 'psicologia puritana', che si basa soprattutto

⁵³⁵ Fr. 129 Snell-Maehler.

⁵³⁶ L'immagine del prato ricoperto di rose è presente anche nelle Rane di Aristofane (Aristoph. *Ran*, vv. 372-ss.), nel testo della lamina di Pherae e di una di Thurii.

⁵³⁷ Dodds 2009³, 197.

sull'appartenenza ad un gruppo di riferimento e sul rispetto delle norme date dal gruppo stesso⁵³⁸. Nella catabasi era il terrore per le punizioni ultraterrene ad educare i vivi a vivere secondo un certo tipo di valori. Qui invece abbiamo il sistema della metempsicosi, secondo cui l'anima continua a reincarnarsi in un lungo ciclo delle nascite. In origine dunque esistevano due sistemi, quello etico, basato sul nesso colpa-punizione, e quello iniziatico, basato sulla contrapposizione tra iniziati e non iniziati. Questi si sono poi fusi in una stessa visione escatologica. Nelle lamine non troviamo alcun nesso tra purezza e salvezza o tra impurità e condanna. Non c'è nemmeno un sistema di premi e castighi formulato in questo senso, ma troviamo la menzione delle due fonti, con due tipologie di anime che vi si accostano. Gli iniziati riescono a trattenere la sete e a camminare fino alla seconda fonte, mentre le altre anime si fermano alla prima fonte, soddisfacendo subito il loro bisogno di bere. Qui il ruolo di Mnemosyne è quello di mantenere vivo il ricordo dell'identità dell'anima nei diversi corpi durante il ciclo delle incarnazioni. Il nome di Mnemosyne sparisce dalle lamine in epoca successiva perché probabilmente il modello della metempsicosi viene rimpiazzato dal sistema etico. La figura di Mnemosyne non era più necessaria e le fonti si riducono ad una soltanto, che rappresenta l'acqua della vita.

Probabilmente su tutte queste dottrine ebbe un certo influsso la religione egizia. Molti infatti sono i punti in comune tra il viaggio dell'anima descritto nel *Libro dei morti* e quello dell'orfismo: la presenza di un albero sacro, la sete del morto, la necessità di rispondere a certe domande e di esibire dei contrassegni. Come abbiamo sopra ricordato, già Erodoto era consapevole di questi punti comuni, tanto da ritenere che i culti orfici e bacchici derivassero da quelli egizi e pitagorici⁵³⁹.

⁵³⁸ Dodds 2009³, 198.

⁵³⁹ Hdt. II, 81.

Conclusioni

La morte nell'antica Grecia e a Roma era sentita sì come un evento traumatico, ma è possibile riconoscere degli elementi di una serena accettazione. Abbiamo visto come il rito funebre costituisse una risposta al momento di distacco, trovando una soluzione plausibile per tutti i componenti principali di questa situazione: cadavere, superstiti e anima del defunto. Il corpo veniva inumato o cremato, a seconda dell'uso più comune nel periodo preso in esame. La cerimonia si svolgeva prima in una dimensione domestica, poi anche pubblica, per permettere all'intera comunità di condividere e di superare il momento di dolore. Inoltre era importante la memoria del defunto, che doveva restare eterna, attraverso il ricordo delle persone care, con l'erezione di monumenti funebri o nei canti dei poeti. Molte sono infatti le testimonianze letterarie e documentarie. Sappiamo, dalla legislazione di Solone, che l'esagerazione non era consentita, anzi erano preferiti la sobrietà e il raccoglimento. Il culto dei morti faceva da collante tra religione domestica e istituzioni. Le aspettative della vita dopo la morte variano a seconda del tempo e del luogo. Omero ipotizzava un destino pressoché comune per tutti: le anime erano simili ad ombre, senza più alcuna memoria della propria vita passata, e vivevano tutte insieme nell'Ade. Nelle stesse opere omeriche troviamo però delle eccezioni, che rispecchiano un culto dei morti differente e più evoluto: pensiamo ai tre penitenti o ai campi Elisi, in cui ritroviamo le anime di alcuni eroi, tra cui Menelao. Nelle *Opere e i giorni*, Esiodo riporta una versione simile, con le isole dei beati, ma la ricontestualizza all'interno della sua visione nel racconto delle generazioni. Tuttavia, questi luoghi sembrano non costituire una speranza di un destino migliore dopo la morte per gli uomini contemporanei. Questi luoghi erano ormai chiusi, riservati soltanto agli uomini vissuti in un glorioso passato. Una speranza reale si trovava invece attraverso l'iniziazione ai culti misterici. I misteri hanno rivoluzionato completamente la concezione dell'anima, che è diventata immortale e talvolta ha assunto vere e proprie caratteristiche divine. Anche l'Ade si è popolato di nuove figure, la sua topografia si è evoluta e il destino delle anime non è più uguale per tutte. L'anima

dell'iniziato godeva di alcuni privilegi, la sua condizione era migliore rispetto a quella dei non iniziati. Venne anche introdotta la concezione della metempsicosi, secondo cui l'anima continuava a rinascere in diverse vite, fino alla ricompensa finale, riservata a pochi eletti. Attraverso le lamine orfiche, abbiamo potuto comprendere come ci fossero delle vere e proprie indicazioni da seguire sul cammino oltremondano. L'anima poteva sbagliarsi, seguendo i propri impulsi e perciò era costretta a rinascere a nuova vita. L'iniziato invece sapeva di non lasciarsi ingannare e, anzi, doveva continuare il proprio cammino, fino alla fonte di Mnemosyne, che gli avrebbe permesso di uscire una volta per sempre dal ciclo di incarnazioni. In alcune occasioni è possibile riscontrare anche l'elemento etico, secondo cui l'anima affermava, di fronte a Persefone, di aver scontato le pene per i suoi atti ingiusti, mentre ora si comportava rettamente. E' evidente come, nel corso dei secoli, è avvenuta una grandissima evoluzione. Il culto dei morti, con tutti i fenomeni ad esso legati, ci permette dunque di comprendere un ampio panorama della cultura greca antica.

Bibliografia

Alexiou 2002²

M. Alexiou, *The Ritual Lament in the Greek Tradition*, Lanham, 2002².

Battezzato 2005

L. Battezzato, *Le vie dell'Ade e le vie di Parmenide. Filologia, filosofia e presenze femminili nelle lamine d'oro 'orfiche'*, «Seminari Romani di Cultura Greca» VIII, 2005, 67-99.

Bernabé 2000

A. Bernabé, *Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli 'Orphika'*, in M. Tortorelli Ghidini- A. Storch Marino- A.Visconti, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Napoli, 2000, 43-80.

Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001

A. Bernabé- A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, 2001.

Betegh 2004

G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004.

Brelich 1985

A. Brelich, *I Greci e gli dei*, Napoli, 1985.

Brulé-Piolot 2002

P. Brulé-L. Piolot, *La mémoire des pierres à Sparte. Mourir au féminin: couches tragiques ou femmes hiérai?* (Plutarque, *Vie de Lycurge*, 27,3), «REG» CXV, 2002, 485-517.

Burkert 1961

W. Burkert, *Elysion*, «Glotta» XXXIX, 1961, 208-213.

Burkert 1999

W. Burkert, *L'orfismo riscoperto*, in Id., *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia, 1999, 59-86.

Burkert 2003²

W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano, 2003².

Burkert 2005

W. Burkert, *La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni*, in G. Guidorizzi-M. Melotti, *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito, arte, poesia*, Roma, 2005, 46-64.

Calzecchi Onesti-Codino 2008²⁴

R. Calzecchi Onesti-F. Codino, *Omero. 'Odissea'*, Torino, 2008²⁴.

Catoni 2005

M. L. Catoni, *Le regole del vivere, le regole del morire. Si alcune stele attiche per donne morte di parto*, in «Revue Archéologique» I, 2005, 27-53.

Cerri-Gostoli-Schadewaldt 2003

G. Cerri-A. Gostoli-W. Schadewaldt, *Omero. 'Iliade'*, Milano, 2003.

Colli 1977

G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, Milano, 1977.

Cumont 2009

F. Cumont, *Lux Perpetua*, Torino, 2009.

Davies 1985

G. Davies, *The Significance of the Handshake Motif in Classical Funerary Art*, «AJA» LXXXIX, 1985, 627-640.

Day 1989

J. W. Day, *Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments*, «JHS» CIX, 1989, 16-18.

De Martino 2008⁵

E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, 2008⁵.

Derderian 2001

K. Derderian, *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden-Boston-Köln, 2001.

Dodds 2009³

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Milano, 2009³.

Edmonds 2004

R. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge, 2004.

Foley 1993

H. P. Foley, *The Politics of Tragic Lamentation*, in A.A. V.V., *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, 1993, 101-143.

Frisone 2003

F. Frisone, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco*, Lecce, 2000.

Garland 1982

R. Garland, *Geras Thanatonon: An Investigation into the Claims of the Homeric Dead*, «BICS» XXIX, 1982, 69-80.

Garland 1985

R. Garland, *The Greek Way of Death*, London, 1985.

Garland 1989

R. Garland, *The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation*, «BICS» XXXVI, 1989, 1-15.

Guarducci 1974

M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, vol. III, *Epigrafi di carattere privato*, Roma, 1974.

Henrichs 1985

A. Henrichs, *La donna nella cerchia dionisiaca: un'identità mobile*, in G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, 1985, 241-274.

Humphreys 1980

S. C. Humphreys, *Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?*, «JHS» C, 1980, 96-126.

Jaeger-Magugliani-Rizzo 2004¹¹

W. Jaeger-L. Magugliani-S. Rizzo, *Esiodo. 'Le Opere e i Giorni'*, Milano 2004¹¹.

Janko 2002

R. Janko, *The Derveni Papyrus: An Interim Text*, «ZPE» CXLI, 2002, 1-62.

Johnston 1999

S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles, 1999.

Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006

Th. Kouremenos-G. Parássoglou-K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze, 2006.

Kurtz-Boardman 1971

D. C. Kurtz-J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London, 1971.

Laks-Most 1997

A. Laks-G. W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997.

Longo 2000

O. Longo, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Venezia, 2000.

Loraux 1989

N. Loraux, *Le lit, la guerre*, in Ead., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989, 29-53.

Mirto 1984

M. S. Mirto, *Il lutto e la cultura delle madri: Le 'Supplici' di Euripide*, «QUCC» XVIII, 1984, 55-88.

Mirto 2008

M.S. Mirto, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma, 2008.

Most 1997

G. W. Most, *The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis and Salvation in the Derveni Papyrus*, «JHS» CXVII, 1997, 117-135.

Nicosia 1992

S. Nicosia, *Il segno e la memoria. Iscrizioni funebri della Grecia antica*, Palermo, 1992.

Nock 1974

A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari, 1974.

Oakley 2004

J. H. Oakley, *Picturing Death in Classical Athens. The Evidence of the White Lekytoi*, Cambridge, 2004.

Paduano 2007

G. Paduano, *Il teatro greco. Commedie*, Milano, 2007.

Paduano 2006

G. Paduano, *Il teatro greco. Tragedie*, Milano, 2006.

Parker 1983

R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

Pedrina 2001

M. Pedrina, *I gesti del dolore nella ceramica attica. Per un'analisi della comunicazione non verbale del mondo greco*, «Memorie dell'Istituto Veneziano di Scienze, Lettere ed Arti» XCVII, Venezia, 2001.

Pugliese Carretelli 2001

G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano, 2001.

Reale 2004

G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, 2004.

Redfield 1975

J. M. Redfield, *Nature and Culture in the 'Iliad': The Tragedy of Hector*, Chicago-London, 1975.

Riedweg 1996

C. Riedweg, *Orfeo*, in S. Settis, *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, Torino, 1996, 1252-1280.

Rohde 1970

E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari, 1970.

Scarpi 2002

P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, vol. I, *Eleusi, dionismo, orfismo*, Milano, 2002.

Schein 2002

S. L. Schein, *Mythological Allusion in the 'Odyssey'*, in F. Montanari, *Omero tremila anni dopo*, Roma, 85-101.

Seaford 1994

R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and the Tragedy in the Developing City State*, Oxford, 1994.

Shapiro 1991

H. A. Shapiro, *The Iconography of Mourning in Athenian Art*, «AJA» XCV, 1991, 629-656.

Stewart-Gray 2000

A. Stewart- C. Gray, *Confronting the Other: Childbirth, Aging and Death on an Attic Tombstone at Harvard*, in B. Cohen, *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden-Boston-Köln, 2000, 248-274.

Sourvinou-Inwood 1983

C. Sourvinou-Inwood, *A Trauma in Flux: Death in the 8th Century and After*, in R. Hägg, *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation*, Stockholm, 1983, 33-48.

Sourvinou-Inwood 1995

C. Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford, 1995.

Tortorelli Ghidini 2000

M. Tortorelli Ghidini, *Da Orfeo agli orfici*, in M. Tortorelli Ghidini-A. Storchi Marino-A. Visconti, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Napoli, 11-41.

Verdelis 1950-51

N.M. Verdelis, *Καλκή τεφροδόχος κάλπις ἐκ Φαρσάλων*, «Αρχ. Έφ.» LXXXIX-CX, 1950-51, 80-105.

Vernant 2000

J. P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, 2000.

Vernant 2003

J. P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, Roma, 2003.

Zanetto 2011⁴

G. Zanetto, *Inni Omerici*, Milano, 2011⁴.