





*Kairós. Storia, Archeologia, Arte e Antropologia del mondo classico*

1

*Collana diretta da:*

Prof.ssa Elisabetta Villari

*(Università di Genova)*

*Comitato Scientifico:*

Prof. Maurizio Bettini

*(AMA-Università di Siena)*

Prof. Umberto Bultrighini

*(Università di Chieti)*

Prof.ssa Cecilia d'Ercole

*(EHESS-ANHIMA Paris)*

Prof. François de Polignac

*(EPHE-ANHIMA Paris)*

Prof. Alexandros Mazarakis Ainian

*(Università di Tessaglia, Volos)*

Prof. Ezio Pellizer

*(Università di Trieste)*

# **Politeismi antichi**

**Le rappresentazioni degli dei nel mondo greco e romano.  
Miti, immagini e testi**

a cura di  
Elisabetta Villari



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



Seminario internazionale di Studi di Antropologia  
dell'immagine del mondo antico

in collaborazione con Università di Losanna UNIL e  
il centro AMA dell'Università di Siena

Photo by courtesy

Berlin Antikensammlung, Museo del Louvre, Walters Art Museum Baltimora, Bayerische Staatsbibliothek, Chiavari, Quadreria della Società Economica, MANN-Museo archeologico nazionale di Napoli, Berlin Antikensammlung, Monaco Pinacoteca dello Stato di Baviera, Topkapi Palace Library, Castello di Wawel Cracovia, Kunsthistorische Museum Vienna, British Museum Londra, Museum of Fine Arts Boston, Musée des Beaux-Arts de Lyon, Beazley Archive, Museo degli Uffizi Firenze, Museo di Palazzo Massimo alle Terme a Roma, Museo Archeologico Nazionale di Madrid, Palazzo Altemps, The New York Public Library, Palestrina Museo Archeologico Nazionale, Museo archeologico nazionale di Atene, Villa della Farnesina, The Trustees of the British Museum, Monaco Pinacoteca dello stato di Baviera, Ravenna, National Gallery of Art Washington.



*Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review  
secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI*

© 2019 GUP

Gli autori rimangono a disposizione per gli eventuali diritti sulle immagini pubblicate.  
I diritti d'autore verranno tutelati a norma di legge.

Riproduzione vietata, tutti i diritti riservati dalla legge sul diritto d'autore

Realizzazione Editoriale

**GENOVA UNIVERSITY PRESS**

Piazza della Nunziata, 6 - 16124 Genova

Tel. 010 20951558

Fax 010 20951552

e-mail: [ce-press@liste.unige.it](mailto:ce-press@liste.unige.it)

e-mail: [labgup@arch.unige.it](mailto:labgup@arch.unige.it)

<http://gup.unige.it>

ISBN: 978-88-94943-94-8 (versione a stampa)



(versione eBook)

ISBN: 978-88-94943-95-5 (versione eBook)

Finito di stampare dicembre 2019



Stampato presso il  
Centro Stampa

Università degli Studi di Genova - Via Balbi 5, 16126 Genova

e-mail: [centrostampa@unige.it](mailto:centrostampa@unige.it)

*Per gloria dell'arte e onor degli artefici*

G. Vasari, *Proemio Vite*

A Frédéric





## INDICE

<b>PREFAZIONE</b>	13
<i>Elisabetta VILLARI (UNIGE)</i>	
<b>INTRODUZIONE</b>	23
<i>Elisabetta VILLARI (UNIGE)</i>	
Rappresentare gli dei	23
<i>Graecia capta ferum victorem cepit</i>	28
Riferimenti bibliografici	30
<b>PRIMA SEZIONE</b>	
<b>IL MONDO GRECO</b>	
<b>CAPITOLO PRIMO</b>	
QUAND LE POÈTE DE L'ILIADÉ CHANTE UN DIEU QUI FABRIQUE L'IMAGE D'UN DIEU ...	37
<i>David BOUVIER (UNIL)</i>	
1.1. Image de Dieu/images des dieux	37
1.2. Le dieu artiste, sculptant l'image d'autres dieux	40
1.3. Quand le compositeur de l' <i>Iliade</i> rivalise avec Héphaïstos	44
Riferimenti bibliografici	49
<b>CAPITOLO SECONDO</b>	
IMMAGINARE I DÀIMONES: IL SINGOLARE CASO DI ATE	51
<i>Ezio PELLIZER (UNITS)</i>	
2.1. Immaginare i <i>daimones</i>	51
2.2. Il singolare caso di Ate	54
2.3. Come si producono le immagini verbali antropomorfe	57
2.4. Il monte di Cassandra	59
2.5. Conclusione	62
Riferimenti bibliografici	71

### **CAPITOLO TERZO**

LA 'POLITICA DIVINA' DELL'*ILLIADE* 75

*Giuseppe LENTINI (La SAPIENZA UNI ROMA)*

3.1. Lo scandalo degli dèi omerici 75

3.2. Uomini, eroi e divinità 81

Riferimenti bibliografici 93

## **SECONDA SEZIONE**

### **IL MONDO ROMANO: DIALOGO CON MAURIZIO BETTINI**

#### **CAPITOLO QUARTO**

L'IDENTITÀ DISTRIBUITA DEGLI ANTICHI DÈI 101

*Maurizio BETTINI (UNISI)*

4.1. Alla ricerca del politeismo romano: introduzione generale 102

4.2. Antropomorfismo 102

4.3. L'identità distribuita 103

4.4. Conclusione 109

Riferimenti bibliografici 113

#### **CAPITOLO QUINTO**

EPIFANIE DIVINE. I SENSI E LA PERCEZIONE DELLA DIVINITÀ.  
TRA *REPORT* LEGGENDARI E POESIA 115

*Micol PERFIGLI (UNISI)*

5.1. Introduzione 115

5.2. Il dio è voce 117

5.3. Le forme del dio: vedere e interpretare 120

5.4. Il senso della vista: la necessaria ermeneutica del percepire 122

5.5. Il dio splende e profuma 125

5.6. Conclusioni 127

Riferimenti bibliografici 129

## TERZA SEZIONE

### RICONSIDERARE I POLITEISMI ANTICHI

#### CAPITOLO SESTO

IL POLITEISMO COME OGGETTO ‘POLITICO’ 135

Elisabetta VILLARI (UNIGE)

6.1. Nel *miroir* di Omero 136

6.2. *Ceci c'est ne pas un dieu: il tradimento delle immagini* 141

6.3. I politeismi antichi 143

6.4. Politeismo/politeismi 146

6.5. La società degli dei 152

6.6. Un modello epigenetico? 155

6.7. *Νομίζεiv τὸς θεὸς* 157

6.8. *Dike asebeias graphé asebeia* 162

Riferimenti bibliografici 168

#### CAPITOLO SETTIMO

ÁGALMA, XÓANON, KOLOSSÒS 173

Elisabetta VILLARI (UNIGE)

7.1. Per un'antropologia delle immagini del mondo greco 174

7.2. *Ágalma* 172

7.3. *Xóanon* 190

7.4. Le metamorfosi degli antichi dei 194

7.5. Antropomorfismi di un corpo metamorfico 195

7.6. Permanenze del politeismo antico 201

Riferimenti bibliografici 207

Ezio Pellizer, ritratto di un ellenista 213

Elisabetta VILLARI (UNIGE)

SCHEDE AUTORI 217

***Pinax, dedicato a Nonnion***

Una placca votiva in terracotta rinvenuta nel santuario di Eleusi, risalente al IV secolo a.C. Gli iniziati illuminano il rito notturno con le fiaccole e vengono accolti nel santuario da Demetra che è assisa sul cesto contenente gli oggetti sacri, Persefone invece è in piedi impugnando una torcia. Da notare il *kernos* (κέρνος) che una donna (terza figura da sinistra della fila superiore) trasporta sulla testa.

Museo archeologico nazionale di Atene.





**TERZA SEZIONE**  
**RICONSIDERARE I POLITEISMI**  
**ANTICHI**





# CAPITOLO SESTO

## IL POLITEISMO COME OGGETTO ‘POLITICO’

Elisabetta VILLARI (UNIGE)

### Abstract

Per discutere il potenziale e i limiti del modello della ‘*polis religion*’, il radicamento di ogni aspetto del politeismo alla società e alla vita della *polis*, è importante analizzare quanto precede la creazione della *polis* ma anche quanto va al di là. I poemi omerici, come punto di vista privilegiato, permette di analizzare la ‘fabbrica degli dei’ in una fase precedente e a un livello dell’*hellenikon* ciò che è al di sopra dei culti locali. Occorre studiare queste articolazioni interne alla società degli dei e alla sua organizzazione rispetto alla *polis* e il mondo reale di cui la struttura del *pantheon* è un *miroir* e una rappresentazione idealizzata. La pluralità del mondo divino è iscritta nella stessa topografia culturale. La natura profonda inclusiva del politeismo greco è certo come Bettini ha delineato, fundamentalmente aperta alle divinità degli altri così come sembrano provare tutte le divinità che sono state incluse nel tempo dalla sola *polis* di Atene—da Bendis ad Asclepio, da Ecate ad Ammone, da Pan ad Adone e Artemide *Aristoboule*, fino ai casi più controversi di

#### < FIG. 1

Villa della Farnesina

Il concilio degli dei

Nella loggia è dipinto il ciclo con le *Storie di Amore e Psiche*, tratte da Apuleio, opera di Raffaello e dei suoi allievi (Raffaellino del Colle, Giovan Francesco Penni, Giulio Romano), in cui le scene sono inserite in un intreccio di festoni vegetali, opera dell'altro allievo Giovanni da Udine (1517, ripassate da Carlo Maratta nel 1693-1694). Gli affreschi vennero disegnati da Raffaello, ma la stesura spetta soprattutto alla sua scuola. Al centro del complesso sistema figurativo spiccano le grandi rappresentazioni del *Concilio degli dei* e del *Convito nuziale*, tra finti arazzi tesi tra festoni.

Cibele e Sabazio (VERSNEL 1990, 102-131) e (GARLAND 1992, 47-13). Ma è presente anche una tendenza a disciplinare e a conservare le norme antiche dei padri, d'altronde la Pizia alla richiesta di come fosse più opportuno compiere i sacrifici, risponde: νόμος πόλεως, secondo le 'norme rituali' della città (Xen. *Mem.* 1, 3, 1). La coesistenza di queste due tendenze ad Atene, da un lato, l'accoglienza e l'apertura verso i culti stranieri e dall'altro la protezione delle tradizioni sembra attuarsi tramite dispositivi giuridici adattati alle esigenze della *polis* e delle sue trasformazioni.

### 6.1 Nel *miroir* di Omero

Uno dei problemi moderni più discusso, rispetto al politeismo nel mondo greco, è quello della *polis religion* o *civic religion* e della *embeddedness*, il radicamento di ogni aspetto del politeismo alla società e alla vita della *polis*. Pervasiva e onnipresente, fattore di stabilità sociale che esalta la tradizione, gli antenati, l'attaccamento al territorio, la famiglia e la pietà, la 'religione' promuove una trama di valori piuttosto conservatori per assicurare la continuità delle comunità, il primo 'contratto sociale' è dunque anche un contratto con una determinata configurazione di divinità. Il modello interpretativo di *polis religion* è uno dei modelli anglosassoni interpretativi più forti della ricerca degli ultimi decenni nel campo (SOURVINOU-INWOOD 2000a[1990], SOURVINOU-INWOOD 2000b [1988]). La tradizione di studi francese attribuisce invece alla mediazione della *polis* un ruolo più inclusivo e complesso (POLIGNAC 1984) rispetto alla tradizione anglosassone e *Polis religion* non va considerato necessariamente sinonimo di 'religione civica' o 'religione della *polis*'. Le formulazioni in lingua inglese della '*polis religion*' sono radicate in un certo modello storiografico della *polis* e si riferiscono a un sistema sociale relativamente chiuso e stratificato orizzontalmente che comprende il *demos*, le *fratrie* etc. e applica un modello 'atenocentrico' (PARKER 2005). Il libro di PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, rimane uno studio fondamentale su uno dei dossier più completi che noi abbiamo, quello di Atene, studiato in una prospettiva di '*micro-histoire*', con gli strumenti di un antropologo. Questo lavoro ha il merito anche di studiare il problema nel registro della sincronia rispetto alla sua precedente sintesi storica del 1996 (*Athenian Religion: a History*), che privilegiava la diacronia. Ma come si è messo in luce (KINDT

2009) occorre anche prestare attenzione ai fenomeni religiosi e alle forme di organizzazione religiosa che vanno al di là o precedono il livello della *polis*. E occorre analizzare i punti di fragilità di un modello che si concentra troppo strettamente sulla *polis* e sulla sua struttura sociale.

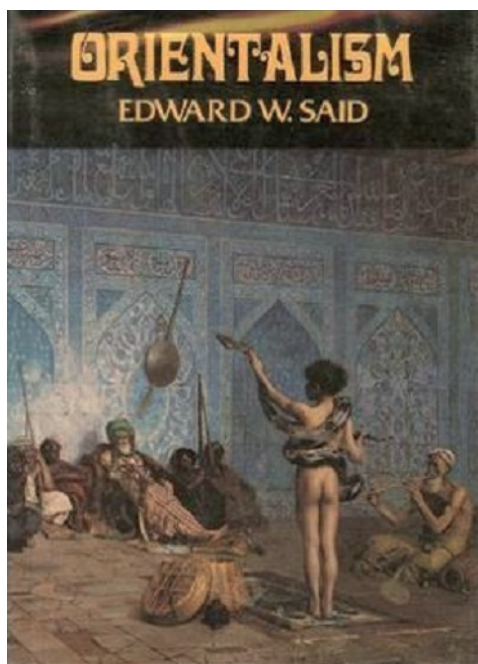
Le immagini delle divinità con la loro diffusione, sono una messa in scena e le loro 'scenografie' fanno parte, sono uno degli strumenti e sintomi, di questa pervasività della religione, il rapporto con le immagini di culto, i processi di creazione e di fabbricazione delle immagini con gli aspetti economici che ne conseguono, la rappresentazione delle divinità, e la loro circolazione ci permette di fare delle considerazioni anche su queste problematiche 'politiche'. Quando è stato pubblicato per la prima volta nel 1984, l'influente studio di François POLIGNAC *Naissance de la cité grecque* ha innescato un ampio dibattito sui legami tra identità religiosa e identità della *polis*. Ma tutta le difficoltà risiedono anche nella nostra incapacità di trovare il linguaggio adeguato per pensare una realtà in cui le sfere della politica e della religione non sono veramente distinguibili. Rispetto alla prospettiva della '*polis religion*' il testo omerico, che resta principalmente un testo poetico e non un documento, ci permette di analizzare, in 'atto' nel *recit* e nella *performance* dell'aedo molti elementi arcaici nella rappresentazione delle divinità nei più svariati contesti, pubblici e privati, nella guerra e nella pace, nei legami con il *genos* e fra i gruppi aristocratici ma soprattutto ci permette di accedere a un livello di quello che è un patrimonio e condiviso, comune all'*hellenikon*.

Se partiamo, come è stato detto, dal presupposto che le tre religioni monoteiste sono religioni del 'testo', un testo rivelato, osserviamo che tutti i monoteismi intrattengono un rapporto complesso e contraddittorio con le immagini del loro dio. Risulta che, in tutti i tre casi, si è arrivati in momenti precisi della storia a una vera e propria 'crisi della rappresentazione' che si traduce in una interdizione intransigente e assoluta alla figurazione con la distruzione delle immagini di culto (*iconoclasma*). Nella cultura dell'*islam*, in realtà, paradossalmente, il testo diventa addirittura l'unica immagine e con l'arte della calligrafia, il testo si trasforma in ornamento architettonico e disegno come appare con evidenza nel celebre quadro di Gerôme utilizzato da Said come copertina originale del suo importante volume *Orientalism* (FIG 2)<sup>1</sup>.

E' vero invece che nel pensiero politeista greco e in seguito romano abbiamo tutta una serie di norme e di usanze più o meno condivise, degli insiemi

di norme e culti locali, dei miti con molte varianti, culti e riti comuni ma non esiste un unico testo ‘sacro’ a cui tutti possono fare riferimento. Il ruolo di *ur-text* comune a cui fare riferimento in ogni occasione e anche in materia di ‘religione’ è stato svolto soprattutto dall’epica, come in altre culture, e all’origine di tutti i testi abbiamo nella tradizione un aedo: Omero e due testi l’*Iliade* e l’*Odissea*. D’altro canto, l’aspetto documentario e più ‘normativo’ dei culti locali è affidato ai *nómoi* di cui testimonianze dirette ci sono giunte attraverso una documentazione frammentaria di testi epigrafici e indirette nelle testimonianze degli autori, i *nómoi* hanno valore di norme rituali emesse dalle *poleis* o dai santuari. Occorre qui ricordare l’ambiguità del termine *nómos*: secondo Aristotele sono detti così perché prima della scrittura si recitavano dei *vómoi* (*Problemi musicali* XIX 28; vd. PICCIRILLI 1981 7-14), ma per Platone i *nómoi* rappresentavano nel periodo antico, la tradizione più antica e più austera, cioè la musica antica concepita secondo la tradizione e dei canoni fissi, non ancora corrotta dai nuovi usi e costumi. Il concetto di *nómos* non è riconducibile alla nozione moderna e strumentale della legge come norma positiva, deliberazione politica o comando prescrittivo, ma è una composizione opponibile, fondata sull’armonioso ordinarsi di un principio agonistico e regola-

tivo delle relazioni intersoggettive. D’altro canto, dell’importanza ‘normativa’ del ciclo omerico erano coscienti gli antichi se si crede a Senofane<sup>2</sup> che nella sua critica denuncia l’impatto dell’epica o a Erodoto (II, 53) il quale afferma che è da Esiodo e da Omero, fin dai tempi più arcaici, che hanno origine tutte le conoscenze diffuse sugli dei (*theogonia*, *eponymiai*, *timai*, *technai*, ma anche



**FIG. 2**

Copertina della prima edizione 1978 del libro *Orientalism* di SAID  
 Jean-Léon Gérôme (1824–1904)  
*L'incantatore di serpenti* (1880)  
 Sterling and Francine Clark Art Institute

l'aspetto: *eideia*). Se è vero che l'*Iliade* e l'*Odissea* devono considerarsi opere poetiche più che fonti documentarie è vero anche che le due opere tramandano un vero e proprio discorso sugli dei, insomma una '*theologia*' (PIRENNE-DELFORGE 2016 175). Allora pare possibile porsi il problema del come e perché, anche grazie alle rappresentazioni che Omero ha tramandato, i Greci hanno legittimato gli artisti a fabbricare le immagini dei loro dei?

*Talking Vases*: se per quanto riguarda la pittura vascolare abbiamo (LISARRAGUE 1985 71-95), sino dai tempi più remoti, le prove che la ceramica, non solo rappresenta e mette in figura gli dei e gli eroi, ma i vasi 'declamano' il testo di Omero (LOWENSTAM 1997 21-76) mentre è più difficile stabilire rispetto alla statuaria, in particolare sulle statue di culto, in che maniera i testi dell'epica hanno potuto incidere sulle scelte degli artisti (SNODGRASS 1998).

Si è riscontrato che alcuni vasi greci presentino iconografie ispirate a tradizioni orali che si possono considerare in competizione con le versioni conservate nell'*Iliade* e nell'*Odissea*; ma se le nostre poesie omeriche fossero effettivamente composte più tardi di quanto generalmente accettato, queste versioni differenti storie potrebbero aver influenzato le nostre stesse poesie. Una fase preomerica, di cui deploriamo così spesso la perdita, potrebbe ben riflettersi nella pittura vascolare greca. I vasi istoriati, come generi di lusso, destinati a una classe aristocratica, ne rispecchiano valori e gusti, sono dunque dei 'veicoli mobili', per usare un'espressione di Aby Warburg (VILLARI 2014), su cui circolano iconografie che rappresentano i valori e i miti omerici in tutto il mediterraneo, quindi, ci offrono l'opportunità anche di analizzare lo stile del racconto e individuarne le scelte e analizzare la società nello specchio di Omero.

Ad esempio, quando Agamennone minaccia di prendere personalmente Briseide, ma invece invia gli araldi, è stata osservata una caratterizzazione più sofisticata di Agamennone rispetto alle versioni riportate nella pittura vascolare (**FIG 3**). Più conosciamo le scelte disponibili nelle varianti delle versioni dei miti per il poeta, meglio possiamo interpretare l'*Iliade* e l'*Odissea* (LOWENSTAM 1997 21-76)<sup>3</sup>.

Omero diventa un possibile punto di partenza privilegiato per le riflessioni sulla rappresentazione delle divinità nella società greca per tutto quello che comporta il patrimonio comune 'panellenico' delle conoscenze sulle divinità, il patrimonio comune all'*hellenikon*. Per quanto riguarda i *recits* letterari, i

cicli omerici sono centrali perché ci permettono di attingere a un patrimonio condiviso e ci descrivono comportamenti, pratiche culturali, e miti che risalgono a un'epoca arcaica.



**FIG. 3**

*Skyphos* a figure rosse  
 pittore Makron  
 Periodo tardo arcaico  
 Ca. 480 BC

Rapimento di Briseide da parte di Agamennone e Eurybates dalla tenda di Achille, Canto 1 di Iliade, linee 330-48. Il re barbuto, con indosso il pettorale impreziosito, è armato con la lancia e la spada, infilata in un fodero la cui estremità è ornata da una testa di leone. Sta prendendo per braccio la giovane Briseide; con il suo chitone le coprono la testa. Le due figure sono seguite dagli araldi Talthybios e Diomedes, che sono nominati nelle iscrizioni. Indossano ciascuno un *petasos*, un la *clamide* e *endromides* (stivali). Le iscrizioni leggono, da sinistra, Αγ[α]μεμνο[v] - Θαλ(θ) υβιος- Διομεδες. Attribuito da Beazley a Makron come pittore e Hieron come vasaio per la firma “hieron epo”. Questo *skyphos*, firmato dal vasaio Hieron e attribuito a Makron da J.D. Beazley, è un esempio della collaborazione tra il vasaio e il pittore nella prima parte del V secolo a.C. Makron, uno degli artisti più prolifici della ceramica attica a figure rosse (gli vengono attribuiti circa 350 vasi), firmò pochissimi vasi come pittore ma lavorò costantemente con il vasaio Hieron, la cui firma appare su circa 30 pezzi.

Paris, Musée du Louvre – Inv G 146

Certo, focalizzando il nostro interesse sulle rappresentazioni degli dei, abbiamo bisogno anche di altri autori antichi per comprendere aspetti del problema del politeismo greco. Mi riferisco *in primis* a Pausania, preziosa guida per gli archeologi ma anche per gli antropologi e gli studiosi di storia delle religioni, benché testimonianza tardiva ci descrive e permette di 'vedere' i santuari e le statue *in situ* con gli occhi di un greco e ci restituisce con la sua descrizione anche quelle opere che non sono arrivate sino a noi e di ricostruire tutte le varianti meno note dei culti locali. Ma se si vuole riconsiderare il politeismo in termini di comparatismo nel mondo antico è il testo di Erodoto, etnologo e storico, che ci permette di 'vedere con gli occhi dei greci' anche le divinità e le pratiche 'barbare', egizie, persiane etc. grazie al suo *miroir* (HARTOG 1980) riusciamo a definire la specificità delle pratiche culturali greche (PIRENNE DELFORGE 2018), senza dimenticare molti altri autori di cui mi limito solo a enumerare Senofane, Plutarco e i filosofi.

## **6.2. *Ceci n'est pas un dieu: il tradimento delle immagini***

Certamente quella di Omero, che ci mostra le divinità in azione e continua interazione con gli uomini, rimane la testimonianza scritta più arcaica con la *Teogonia* di Esiodo, delle rappresentazioni degli dei e riflette una società aristocratica e permane come riferimento comune per la cultura greca. In Omero vediamo nel racconto due livelli di rappresentazione delle potenze divine: il primo che chiamerei di rappresentazione 'mimetica' quella prevalentemente antropomorfa delle interazioni delle potenze divine fra di loro (o da sole), potremo dire 'dietro le quinte', dunque non visibili agli eroi e i personaggi mortali dell'epica e quella polimorfa e metamorfa nell'interazione con i mortali a cui darei il nome di rappresentazione 'epifanica'.

Questo doppio registro del *recit* è stato studiato anche in rapporto alla ceramica apula della seconda metà del IV sec. a. C. (pittore di Dario e i suoi collaboratori) studiando la sovrapposizione dei due livelli della narrazione divina e umana nell'iconografia ceramica magno greca (MORARD 2014 241-68).

Questo alternarsi di velarsi e svelarsi delle divinità agli uomini attraverso il *recit*. Il livello di rappresentazione 'epifanica' è descritto in un numero considerevole di passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, le potenze divine quando

entrano in scena si manifestano in maniera da creare degli ‘effetti speciali’, si svelano agli uomini sotto le forme più variate: fenomeni naturali, climatici, geologici, atmosferici che investono i fiumi, le sorgenti, la terra e il mare ma anche sotto forma vegetale, alberi, piante, fiori o animale, di uccelli etc. ma possono nascondere completamente la loro presenza fisica come semplici voci, profumi oppure con l’inganno sotto mentite spoglie assumendo l’identità falsa di un mortale si potrebbe dire, ironicamente, ‘in borghese’. In un certo senso fanno pensare a un fondo panteistico del pensiero greco in cui le potenze divine pervadono tutto e possono manifestarsi ovunque sotto qualsiasi aspetto. Anche in questi casi si seguono determinate regole, che riguardano specificatamente la visibilità e l’invisibilità divina e ancora una volta, ci troviamo di fronte al problema dell’identità degli dèi (BETTINI 2016 29-56).

Sono due i contributi scientifici recenti che hanno approfondito quest’area di ricerca rispetto a Omero, il libro di Gabriella Pironti (2016) e una recente tesi di Manon Brouillet sostenuta all’EHESS in 2016: *Des chants en partage. L’épopée homérique comme expérience religieuse* e diretta da Pierre Judet de La Combe. I poemi omerici raccontano una vasta gamma di situazioni in tempo di guerra e di pace in cui uomini e dei vengono messi in contatto. Se nella realtà l’uomo greco ritiene le sue azioni il frutto di forze divine invisibili grazie alla *performance* epica ha il privilegio di vedere lo spettacolo delle azioni umane e contemporaneamente il *backstage* divino, dunque assistendo a quello che normalmente gli è precluso in un certo senso rivive l’illusione del tempo beato in cui mortali e immortali non erano separati. Mentre l’*Iliade* e l’*Odissea* sono spesso pensate come testi che danno accesso alla rappresentazione greca degli dei, il lavoro della Brouillet mostra che la presenza degli dei è al centro dell’epica, in una prospettiva sempre relazionale in cui gli uomini sperimentano la presenza divina in ogni situazione della vita. Da una prospettiva antropologica, si tratta di prendere in considerazione anche il terzo livello di rappresentazione, il contesto delle *performances* degli aedi, come un momento in cui gli uomini sono messi dall’aedo in presenza degli dei. Il legame stabilito in questa occasione richiede e consente a tutti allo stesso tempo che il pubblico sia costituito in comunità. La *performance* che comporta il canto dell’aedo è l’occasione per stabilire una relazione di reciproca *kharis*, che stabilisce un legame fra tutti coloro che ascoltano gli



uni con gli altri e con le divinità. Ecco come possiamo interpretare questi canti 'condivisi' nella dimensione performativa all'origine di un'esperienza religiosa comune 'panellenica'. La prospettiva comparativa dell'indagine ci consente di mettere in discussione la dimensione rituale della performance orale. La lettura dell'epica omerica mette in luce tutte le richieste che gli uomini fanno alle divinità, molti casi di divinazione e più in generale un'interazione continua fra uomini e dei. Il modello dell'azione condivisa consente di spiegare la struttura dell'azione epica e le prestazioni poetiche. La collaborazione tra uomini e divinità è necessaria per il successo della *performance*, ed è una collaborazione simile che è in gioco nelle azioni epiche. Eroi, indovini, poeti non sono solo le marionette degli dei o dei loro portavoce, ma tante figure che possono entrare in contatto ed eseguire un'azione in interazione con gli dei. L'epica omerica va quindi considerata sia come un discorso che costruisce la comunità degli ascoltatori nelle loro relazioni con la società degli dei, dunque nella loro appartenenza a un gruppo sociale e politico che condivide delle pratiche e un sapere comune sulle divinità sia come una *performance* che mette in azione questo patrimonio comune.

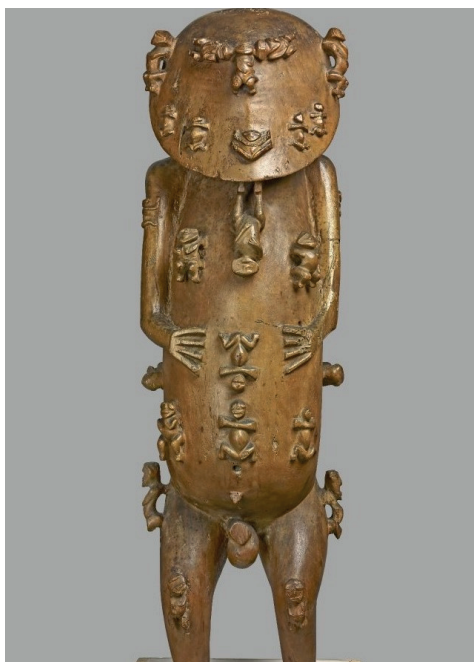
### 6.3. I politeismi antichi

Gli studiosi moderni riconoscono che i Greci non hanno mai definito il complesso delle loro credenze e delle loro tradizioni culturali e neppure quelle delle altre società come politeiste: il termine *polytheia*, da cui deriva il nostro 'politeismo', è attestato per la prima volta nell'uso, forse un conio, del filosofo giudaico di lingua greca Filone d'Alessandria in un contesto in cui si oppone l'unicità di Jahvé a una concezione pluralistica delle divinità che caratterizza la maggior parte delle religioni dell'antichità. Il termine 'politeismo' nasce dunque con una connotazione dispregiativa, come i termini 'pagano' o 'idolatra', e finisce col tempo per designare null'altro che l'opposto negativo di 'monoteismo' termine moderno che implica non tanto la fede in un solo dio, quanto in un dio 'unico' (*monos*) a esclusione di tutti gli altri. Nel designare come *polytheia* tutte le forme di credenze a una pluralità di divinità c'è anche celata l'intenzione di confonderle definendole solo con il tratto distintivo di un culto destinato a una pluralità di potenze divine che le oppone al monoteismo. Sembra indispensabile porsi in una prospettiva antropologica per ripensare le culture e le società del

passato senza incorrere negli infiniti inganni del linguaggio e le trappole di un pensiero condizionato da una cultura dominata dai monoteismi di cui siamo comunque gli eredi. Una visione evoluzionistica del fenomeno religioso e gli stessi storici della religione hanno reso le religioni antiche nella percezione comune come qualcosa di superato e oggetto di discussione élitaria di pochi accademici. Ma pensare alla pluralità del divino sia nella società aristocratica, descritta da Omero, che, nella fase di formazione delle *poleis* ci offre una materia à *penser*: facendo un'analisi comparatista bisogna tenere presente che il politeismo non è affatto una caratteristica esclusiva di società primitive, ma piuttosto appartiene a società che conoscono la scrittura, la cultura dei cereali, l'organizzazione sociale complessa (con l'eccezione della Polinesia e di alcune società dell'Africa sud occidentale Brelich 2007, p. 38). Trovandoci di fronte a una cultura che ci è lontana, il linguaggio è il luogo in cui si celano le più forti ambiguità e la traduzione il luogo anche di tutti i tradimenti. I termini stessi utilizzati per descrivere i fenomeni dei culti antichi sono spesso anacronistici, dispregiativi o fuorvianti anche quando sembrano apparentemente neutri. I termini: dio, religione<sup>4</sup>, sacrificio, offerte, politeismo, leggi sacre<sup>5</sup>, che abbiamo ereditato e per comodità siamo portati a utilizzare sono già connotati e non facilitano una comprensione della cultura antica ma ne danno un'interpretazione già fortemente orientata. Bisogna ricordare che l'apporto delle discipline antropologiche è stato fondamentale per permettere, solo a partire dal XIX secolo, che il termine politeismo possa essere 'decolonizzato' e acquisisca finalmente una connotazione neutrale. Contemporaneamente, si è iniziato a riconoscere la dignità di oggetto di studio a un insieme di tradizioni mitiche e di pratiche rituali considerate in una prospettiva evoluzionista sino ad allora solo come forme larvate e primitive di 'religione' (FIG 4). Se a volte non si può fare a meno di utilizzare questi termini che sono ancorati nell'uso, nella maggior parte dei casi dobbiamo imporci di rendere conto di volta in volta delle scelte operate o per lo meno di procedere con cautela. Se analizziamo il concetto di religione: ciò che per noi esso designa è l'insieme di credenze, riti e manifestazioni grazie alle quali si riconosce l'esistenza di una potenza sovrannaturale. Il suo corrispettivo greco θρησκεία, al contrario, include nel proprio ambito semantico esclusivamente la modalità formale di celebrazione del culto e dei precetti sacri: le pratiche di culto. Dunque per tradurre la nozione di θρησκεία per i Greci dobbiamo ricorrere a l'idea di un patto stretto con gli immortali, contratto che

consiste in una serie di norme e che prevede rispetto e venerazione in cambio della protezione della comunità del suo ordine e della giustizia, una sorta di patto sociale che fonda una comunità. I *nómoi* possono essere considerati come 'contratti' che prevedevano sempre due parti in causa: una *polis* nel suo insieme e le divinità che ne costituiscono il *pantheon*. Il rispetto di queste regole, la pratica del culto nel rispetto della tradizione, non assicura solo l'appartenenza alla comunità ma anche il benessere di tutti, garantisce l'ordine sociale in tal senso, la 'religione' greca è dunque intrinsecamente 'politica': l'assemblea di Atene discute regolarmente anche di questioni 'sacre' e molte delle sue deliberazioni riguardavano i riti e l'amministrazione dei santuari. Inoltre le cosiddette *leges sacrae* o meglio le norme rituali erano norme a tutti gli effetti e si occupavano del rapporto con le divinità nello stesso contesto pubblico, l'assemblea, in cui si trattavano le altre norme (PARKER 2004 57-70). E così come un coniuge o uno schiavo infedele, infrangendo l'ordine costituito, si rendono passibili di denuncia e di condanna, allo stesso modo anche chi si rifiuta di sottostare alle norme sacre, di fatto, si pone al di fuori della comunità/*polis* e la mette in pericolo. Ma oltre alle norme locali applicate nelle singole *poleis* l'uomo greco è garantito da *ιδρύματά τε κοινά*, facendo riferimento al noto passo di Erodoto,

VIII, 144:... αἴτις δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ιδρύματά τε κοινὰ καὶ ἡθεῖά τε ὁμότροπα... TdA... I'*Hellenikon*, lo stesso sangue e la stessa lingua, dei luoghi comuni destinati alle divinità e sacrifici, usi e tradizioni comuni.



**FIG. 4**

Oceania idolo

Figura divina conosciuta come A'a, scolpita in forma antropomorfa con 30 piccole figure antropomorfe sulla superficie del corpo e che compongono i lineamenti del viso. Una cavità con coperchio sul retro. Realizzato in legno, probabilmente pua (*Fragraea* sp.).

© The Trustees of the British Museum

## 6.4. Politeismo/politeismi

La scelta operata nel titolo del volume di usare il termine politeismo al plurale non è una novità se si guarda, ad esempio ai titoli di Simon R.F. PRICE nel suo libro *Religions of the Ancient Greeks* del 1999 e al libro più recente di Mary BEARD, *Religions of Rome* del 2016. L'uso del plurale diffuso nel mondo anglosassone, non è condiviso da tutti per ragioni comprensibili: infatti, per quanto riguarda il mondo greco, se è vero che l'identità greca si fonda su tradizioni comuni, come il passo di Erodoto (VIII, 144) sottolinea, è vero anche che ogni comunità, per entrare in una relazione privilegiata con le divinità tramite la *thusia* fabbrica i dispositivi culturali e fonda uno specifico culto locale 'site specific' ed 'efficace' (altare-santuario-statua di culto, *xóanon*, *ágalma* etc) che gli appartiene che condivide solo con i suoi membri che tramanda nel tempo agli 'aventi diritto'. Accostando il legame di sangue, la lingua, i comuni santuari delle divinità e le *thusie*, i costumi e le usanze simili, il discorso di Erodoto, posto nella bocca degli Ateniesi in guerra con i Persiani, attesta che la vita religiosa è percepita come una componente dell'identità greca che si declina su molti livelli, dalle feste panelleniche sino alle umili offerte familiari, passando attraverso le pratiche religiose delle *poleis* stesse per riconciliare la benevolenza degli dei. Il santuario della divinità che protegge la comunità che lo ha fondato, protegge il cittadino ma anche lo straniero, che può avere anche compiuto reati comuni e che domanda l'*asylia*, una inviolabilità che è valida solo nel perimetro del santuario. Questa comune identità che Erodoto declina potrebbe giustificare l'uso del singolare, parlando del politeismo greco, in quanto alla molteplicità dei culti viene riconosciuto un comune denominatore che con il parlare la stessa lingua e l'essere consanguinei converge alla costruzione dell'identità greca. Ma questo è vero per quanto riguarda i grandi santuari panellenici, frequentati da tutti i Greci e dotati di uno statuto super-statale/poleico: il santuario di Zeus ad Olimpia nell'Elide. Quello di Apollo a Delfi nella Focide, il santuario di Poseidone all'Istmo presso Corinto, e quello di Nemea tra Corinto ed Argo, anch'esso dedicato a Zeus. Di antichissima frequentazione, questi luoghi sacri, accomunati dallo svolgimento, a scadenze fisse, di concorsi agonali, comprensivi di competizioni sportive, *festivals* artistici e musicali, richiamano contendenti e spettatori da ogni parte del mondo ellenico. Ma queste realtà panelleniche sono il contro-altare di una varietà di usi e norme specifiche alle comunità singole, di culti locali e delle molteplici e aspre rivalità tra *poleis* sempre in conflitto,

dei dialetti diversi, dalle epiclesi differenti e dalle istituzioni di culti, feste e calendari particolari. I santuari panellenici sono i luoghi in cui questi contrasti e le individualità si ricompongono nella definizione di una comune identità, che è identità culturale e culturale ma quasi a confermare le regole specifiche e gli usi particolari applicati nelle singole *poleis*. I santuari panellenici sono anche luoghi dove si esercita una politica 'estera' di gruppi influenti all'interno delle *poleis* che esercitano un potere al di sopra del livello *polis*, si pensi alle interferenze degli Alcmeonidi con l'oracolo di Delfi e la manipolazione che Clistene fece dell'oracolo, nella testimonianza di Erodoto (V 62-63), per rovesciare la tirannide di Pisistrato, la storia di Cleomene e Damarato ma anche i legami con Sparta dal periodo arcaico sino al II sec a. C. (JACQUEMIN 2014).

Un altro elemento che per «principio di precauzione» spinge a usare un plurale è quello del problema che qui cito solo cursoriamente della continuità dei culti minoico-micenea e della religione egea.

Con il termine *xénos* in greco si indica anche un greco che proviene semplicemente da una *polis* vicina e benché gli dei venerati siano comuni spesso uno *xénos* non ha il diritto di accedere al santuario e di compiere dei sacrifici, ossia di mettersi in quella relazione privilegiata rispetto alla divinità poliade e alla sua 'presentificazione' (statua dedicata da una determinata comunità e destinata a proteggere quella determinata comunità) che in determinate condizioni. Abbiamo visto come le potenze divine nel culto, nei dispositivi cultuali e nei riti sono profondamente radicate al territorio. Che cosa succede allora quando uno *xénos* greco arriva in una *polis* che non è la sua? Se consideriamo due testimonianze di Erodoto che ci narra l'episodio del re Cleomene di Sparta, rispettivamente ad Atene (V, 72) e nell'*Heraion* di Argo (VI, 81), si constata un divieto, a volte totale, per uno *xénos* (in questo caso re, nemico e di stirpe dorica), di accedere al santuario della divinità poliade (BULTRIGHINI 2016 127 n. 188), da un lato, e, dall'altro, il divieto fatto a uno *xénos* di sacrificare a una divinità comune ma in una *polis* diversa dalla propria, come testimoniano le prescrizioni rituali:

«Quando arrivò sull'Acropoli, pronto a impadronirsene, era sul punto di entrare nel cuore del santuario della dea per rivolgersi a lei (ὡς προσερέων); allora la sacerdotessa, levandosi dal suo trono prima che oltrepassasse la soglia, gli disse: "Straniero di Lacedemone, torna indietro senza entrare in questo santuario; non è permesso ai Dori di presentarsi in questo luogo (οὐ

θεμιτὸν Δωριεῦσι παριέναι ἐνθαῦτα)” e Cleomene le aveva risposto: “Donna, non sono di stirpe dorica, ma Acheo” (οὐ Δωριεύς εἰμι ἀλλ’ Ἀχαιός). Senza tenere conto del presagio Cleomene, aveva provato l’impresa, e aveva dovuto tornare indietro sui suoi passi, scacciato, con i Lacedemoni. »

(Hdt.V, 72)

Il contesto è diverso in Argo e qui Cleomene desidera sacrificare di persona a Era<sup>6</sup>:

«... ἐς τὸ Ἥραιον θύσων. βουλομένου δὲ αὐτοῦ θύειν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ὁ ἱεὺς ἀπηγόρευε, φὰς οὐκ ὄσιον εἶναι ξείνῳ αὐτόθι θύειν. ὁ δὲ Κλεομένης τὸν ἱεῖα ἐκέλευε τοὺς εἴλωτας ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ἀπαγαγόντας μαστιγῶσαι καὶ αὐτὸς ἔθυσσε. »

«.. nell’intenzione di sacrificare all’Heraion. Dal momento che Cleomene desiderava sacrificare lui stesso sull’altare, il sacerdote lo interpellava, dicendogli che non è ὄσιον per uno straniero sacrificare in questo luogo. Cléomène ordina agli Iloti di allontanare il sacerdote dall’altare e di flagellarlo mentre lui procede al sacrificio.»

(Hdt.VI, 81)

Un confronto si può fare con divieti simili per quanto riguarda gli stranieri e le donne ma in contesti diversi. Le restrizioni religiose imposte a uno *xénos* sono paragonabili a quelle imposte a livello di diritti politici: gli intermediari devono intervenire affinché abbiano accesso alle istituzioni di una città straniera. In questo contesto non è in gioco solo lo *status* dell’individuo privo della cittadinanza, che attesta l’importanza dei riti sacrificali nel determinare l’appartenenza ad una comunità ma anche il benessere e la sicurezza della comunità. Il caso di Cleomene, al quale è stato negato l’accesso al santuario di Atena sull’Acropoli di Atene perché è di stirpe doro, è significativo di questo ancoraggio degli dei nel territorio e della benevolenza che essi accordarono a coloro che ve li hanno insediati. Ma nella messa in scena di Erodoto in questo passaggio (V 72), attribuendo al re spartano la risposta che non è un doro ma un acheo, mostra anche l’importanza del comune riferimento omerico nella rappresentazione degli dei. L’Atena dell’*Iliade*, l’Atena di Atene e l’Atena di

Sparta non sono entità eterogenee e il teonimo da informazioni, sia sull'aspetto locale dei culti, sia sull'immaginario condiviso che lo mette in scena (PARKER 1998; PIRENNE DELFORGE 2018).

Aperte a tutti invece le *Theoxenia* delfiche, feste in onore di tutti gli dei, dissolvono temporaneamente queste norme e le simboliche di alterità, contribuendo a forgiare un'immagine di Delfi come centro comune super statale, sacro luogo di convergenza, accogliente verso gli *xenoi* e anche i barbari perché la fama dell'oracolo oltrepassa i limiti della Grecia e perché l'oracolo ha un potere super 'statale' e risolve problemi di politica estera. Amministrato nella Focide dai suoi abitanti, il santuario di Delfi è la sede di culti locali, ma uomini venuti da ogni dove, non solo greci, in veste privata o rivestiti di mandati pubblici, possono accedervi per celebrare la divinità protettrice oppure per consultare l'oracolo (BULTRIGHINI 2017). Questo ambito 'universale', garantita dalla partecipazione di tutti, si adatta bene con la vocazione panellenica di Delfi e del suo *status* di 'ombelico' (ὀμφαλός) del mondo. Infatti, il termine ὀμφαλός evoca la pietra sacra sotto il tempio di Apollo a Delfi-Pytho (γῆς ὀμφαλός) e aveva lo scopo di indicare il centro (μέσον) della terra.

Per quanto riguarda la traduzione/*transfert* romana dei culti greci, l'indubbia continuità e convivenza delle due culture con le divinità greche tradotte in latino può bastare a giustificare l'uso del singolare? Si può indicare con il termine 'politeismo antico' il risultato di questo sincretismo? Lo studio del 'sistema' politeistico come astrazione spinge verso l'uso singolare quando il tratto che si considera è solo unità/molteplicità, e anche per monoteismo si intende definire solo un tratto comune di religioni differenti. Sulla base di questo tratto unità/molteplicità si oppongono in modo binario realtà più complesse. Ma mentre nessuno mai, oggi parlando di monoteismo, confonderebbe i tre monoteismi considerandoli un'unica religione, per quanto riguarda il politeismo, trattandosi di realtà da noi molto più lontane e prive di altri nomi, si rischia di nascondere con il termine al singolare delle autentiche confusioni per descrivere dei sistemi complessi e in profonde trasformazione diacroniche su un arco temporale e su un territorio molto esteso che con le conquiste di Alessandro arriverà sino in Afghanistan in Pakistan in India e ha dato vita ad altre forme di sincretismo prima della conquista romana (FIG 5). L'uso del termine al plurale e con parsimonia dunque è una scelta operativa, scientifica

e didattica, per permette di resistere in modo più efficace alla tentazione di uniformare e sottolinea la pluralità di un mondo raffinato ed estremamente complesso e una società multiculturale. In questo modo si tenta di scardinare la categoria moderna e di comodo quel generico ‘politeismo’ creato dal pensiero monoteista. Infine il plurale mi sembra possa resistere meglio alla tentazione dell’evoluzionismo storico-religioso e in generale al tentativo di definirlo in contrapposizione binaria al monoteismo.

Per quanto riguarda la continuità fra Grecia e Roma, da un punto di vista della continuità delle divinità e della ripartizione delle funzioni, il mondo romano traduce le divinità greche più rilevanti ma altrettanto non si può dire delle reti relazionali, del rapporto che queste intrattengono con il territorio e con la sfera pubblica nelle singole *poleis* nel mondo greco e con la sfera politica nel mondo romano, i culti e le feste e il calendario come mette bene in luce Maurizio BETTINI (2014) nel suo testo. Un *discrimen* maggiore, va considerato anche l’emergere stesso della nozione di *religio* a Roma stando alla definizione data da Cicerone: *Religio est, quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque effert* (*De inventione* II, 161) tradotto con: *religio* è tutto ciò che riguarda la cura e la venerazione rivolte a un essere superiore la cui natura è chiamata divina. *Religio* non ha una traduzione o corrispettivo greco<sup>7</sup>, e non è facile, determinare quale sia il corrispondente greco del vocabolo latino *religio*<sup>8</sup> ed anche il termine *superstitio* pone problemi, per non parlare della fondamentale nozione di *theòs*, mentre il termine

*dàimon*, pur caratterizzato da una semantica molto mutevole e variata nei secoli, ha almeno una etimologia abbastanza plausibile. Per i termini greci, molto è stato scritto sui



**FIG. 5**

Buddha e Vajrapāṇi  
Protettore del Buddha, nell’arte Gandhara  
assomiglia a Eracle o Zeus, tenendo nella  
mano sinistra un vajra fulmine stilizzato  
Gandhara

© The Trustees of the British Museum



termini *eusèbeia* e *threskèia* (per non parlare delle nozioni di *aidòs*, *sèbas*, *thàmbos*, etc.)<sup>9</sup>. Come ulteriore premessa metodologica a ogni ricerca quindi in questo percorso di antropologia del mondo classico dobbiamo diffidare del nostro linguaggio, come ha detto perfettamente Vinciane PIRENNE DELFORGE, rispetto a due termini che siamo obbligati a utilizzare:

*Ni le terme de 'panthéon', ni celui de 'polythéisme' n'ont été utilisés par les Grecs dans le sens que nous leur donnons aujourd'hui. Ce sont néanmoins des outils d'analyse essentiels, qui orientent la réflexion vers une donnée fondamentale du système religieux des Grecs, à savoir la pluralité du monde supra-humain*<sup>10</sup>.

Ma anche il termine 'dio' che etimologicamente proviene dal greco Zeus, con la differenza che Zeus è un nome proprio, ed è troppo connotato dall'uso nelle religioni monoteiste. Per chiarezza e trasparenza maggiore indicheremo, nella maggior parte dei casi 'divinità', le divinità greche e romane e 'dio' il dio ebraico cristiano e islamico senza escludere tratti comuni fra queste realtà ma evitando di sovrapporle d'ufficio. Per i Greci e anche per i Romani faceva parte della natura divina stessa la possibilità di manifestarsi e di declinarsi al plurale, e anche al duale, l'uso di un sostantivo o di un aggettivo per ribadire questa qualità sarebbe stato ridondante. Il rapporto dei culti con le *poleis* in Grecia e fra i diversi *pantheon* e la molteplicità delle *poleis* e delle loro organizzazioni politiche rispetto alla *religio* e lo stato a Roma suggeriscono di utilizzare, come ipotesi di lavoro, un discorso che sottolinei all'interno di una indubbia continuità anche le fratture e possibilmente trovi, anche attraverso il modello della "traduzione/transfert culturale, un modo di affrancarsi definitivamente dalle categorie di continuità *versus* frattura. La scelta del plurale è qui operata dunque non solo perché in un'auspicabile prospettiva comparatista sembra l'unica possibile e indispensabile per fare un'analisi approfondita di questi fenomeni tenendo conto della molteplicità delle culture antiche e dei loro contatti con le altre culture. All'interno del mondo greco, i processi culturali che determinano una costruzione di un'identità sono il risultato e prendono forma nella rete di relazioni fra Oriente e Occidente, ma il plurale si giustifica semplicemente per sottolineare la complessità della stessa 'traduzione/ *transfert*' romano che pure inscriven-

dosi in una continuità con la cultura greca comprende e trasforma le potenze divine e le relazioni che queste hanno fra di loro e le ibrida, le ‘innesta’ con forme di culti preesistenti. Inoltre un altro elemento che spinge a utilizzare il plurale è la necessità di pensare alle società antiche sia quella greca che quella romana come società multiculturali in cui si scontrano, si affermano, si confrontano interagiscono e convivono gruppi e tensioni di culture diverse. Il passare dalla cultura latina alla greca e in particolare a quella omerica ci offre un eccellente punto di osservazione: il confronto tra queste due culture, il rintracciare in esse somiglianze e differenze, ci permette di cogliere aspetti che altrimenti rimarrebbero nell’ombra.

### 6.5. La società degli dei

Se vogliamo cercare di capire che tipo di dimensione è quella della pluralità delle divinità nel mondo greco, è indispensabile tenere conto delle reti di relazioni che intercorrono e si sviluppano tra le potenze divine e come si distribuiscono nelle diverse aree del mondo greco. E’ su questo punto fondamentale che l’insegnamento di J.-P. Vernant sulla società degli dei, rimane fruttuoso (VERNANT 1966, ripubblicato in *Mito e società* nel 1974) per illustrare con esempi concreti il fatto che il politeismo non si riduce solo a una ‘pluralità di dèi’, come spesso si pensa. Per fare questo sforzo di comprensione, si devono mettere in discussione alcuni aspetti della configurazione della sovranità divina nella Grecia antica, vale a dire i rapporti ricorrenti tra divinità che esprimono insieme, in termini plurali e di relazioni, una certa rappresentazione del potere e la sua distribuzione nel territorio e in relazione con questo. Grazie al fondamentale apporto di Georges Dumézil, seguito da Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, gli studi hanno cominciato a prestare sempre maggiore attenzione alle articolazioni interne alla società degli dei e alla sua organizzazione rispetto alla *polis* e il mondo reale di cui la struttura del *pantheon* è un *miroir* e una rappresentazione idealizzata. La pluralità del mondo divino è iscritta nella stessa topografia culturale: troviamo frequentemente un santuario accanto a un tempio dove oltre la divinità che da nome al tempio sono venerate anche altre potenze divine ad essa più o meno strettamente correlate; abbiamo casi in cui uno stesso altare è consacrato a due o più potenze divine; certi onori culturali sono rivolti a un gruppo

di divinità. Se le associazioni più ricorrenti e frequentemente attestate sono una coppia divina di fratello e sorella Apollo e Artemide e le coppia di Zeus e Era, Afrodite e Ares anche frequente quella di Zeus con la figlia Atena, ma altre infinite configurazioni rare o che hanno poche attestazioni sono di grande interesse di studio.

Prendiamo un esempio molto noto e studiato di un *cluster* di divinità: la lista delle divinità che compaiono nel Giuramento degli Efebi (*Iscrizione su marmo*, 350-325 a.C. ca. da Acarne)<sup>11</sup> abbiamo un caso chiaro di interazione tra un gruppo preciso e uniforme di destinatari (gli efebi) con una funzione precisa (il giuramento) in un determinato sito (Attica) in un periodo databile e ci troviamo confrontati con un determinato insieme complesso di potenze divine:

Ἱστορες {Ο}

θεοὶ Ἄγλαυρος, Ἑστία, Ἐνώ, Ἐνάλιος, Ἄρ-  
ης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεύς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἥγε-  
μόνη, Ἡρακλῆς, ὄροι τῆς πατρίδος, πυροί,  
κριθαί, ἄμπελοι, ἐλαῖαι, συκαῖ.

Prendendo a testimoni le potenze divine di Aglauro, Hestia, Eniò, Enyalio, Ares e Atena Areia, Zeus, Thallò, Auxò, Egemone, Eracle, gli efebi prendono a testimoni anche i cippi delle frontiere della terra dei padri e tutti gli elementi: grano, orzo, viti, olivi e alberi di fico di quel preciso 'paesaggio agrario' dell'Attica che dimostrano quanto 'radicata' nel territorio e legata alla terra sia ogni forma di pratica. Questo insieme preciso di eroi e divinità, i simboli della proprietà della terra e gli elementi naturali che costituiscono la ricchezza del territorio non possono che descrivere un preciso 'paesaggio sacro' e un rapporto fra *polis/chora*<sup>12</sup>. Questo *cluster* o elenco di potenze divine, composto da eroine, eroi e divinità, prende proprio il suo significato in relazione a quel preciso territorio definito dalle frontiere, l'Attica e la *polis* ateniese, e destinato alla formazione dell'identità che gli efebi acquisiscono come futuri opliti/cittadini. Apre la serie Aglauro<sup>13</sup>, la figlia di Cecrope leggendario re di Atene, è la prima della lista degli *theoi*, eroina il cui culto è propriamente ateniese<sup>14</sup>, ad Atene venivano celebrati in suo onore sia un festival che dei misteri e un demo dell'Attica porta il suo nome. Aglauro è connessa ad Ares (alla

funzione guerriera dell'oplita cittadino), a Eniò che fa coppia con Enyalios e allo stesso Ares accompagnato significativamente da un'Atena Hestia<sup>15</sup> è la seconda nominata come potenza associata all'*oikos* e al focolare civico, onorata nel pritaneo l'edificio adibito alla custodia del focolare comune (*o koinè hestìa*) della città-Stato e rappresenta la *polis*. Ma al centro del gruppo delle potenze divine nella lista è situato il garante di tutti i giuramenti Zeus, con la sua autorità sovrana. Segue un secondo gruppo di divinità 'funzionali': Thallò porta nel suo nome la 'fioritura', Auxò la 'crescita', ed entrambe appaiono collegate d'un canto alla prosperità del mondo vegetale, dall'altro anche al fiorire della giovinezza e al benessere della *polis* (PIRONTI 2016). Hegemone è una divinità 'conduttrice', e presiede all'ordine e alla struttura dell'esercito, un'importante attestazione del suo ruolo in Attica è stata ritrovata a Ramnunte il santuario dedicato a un'Afrodite *Hegemone* in una posizione di grande importanza strategica nel territorio. Eracle è un'eroe molto legato ad Atena e la sua importanza ad Atene è ben attestata sino dai tempi di Pisistrato, di lui è noto anche il dipinto nella *Stoà Poikile*, il più celebre portico ateniese in cui erano esposte pitture concernenti vittorie militari ateniesi, Eracle era raffigurato accanto ad Atena nella battaglia di Maratona, laddove figurano anche l'eroe Maratona, e Tèseo, re e mitico fondatore della *polis*. Questo caso esemplare illustra bene il funzionamento del sistema complesso la sua capacità di tessere una rete e creare profonde connessioni tra società e territorio con una incredibile plasticità, flessibilità e duttilità. Questa articolata trama di potenze divine si riconfigura in funzione dei luoghi delle circostanze specifiche, dei cambiamenti di contesto: ed è in grado di trasformarsi e mutare adattandosi nel corso del tempo così le comunità greche hanno adattato, modificato, ampliato il loro *Pantheon*, introducendo anche nuove divinità se la circostanza storica lo richiedeva.

I dati archeologici costituiscono un apporto indispensabile, rendendo conto dei diversi processi che toccano tanto la pratica dei culti, che la fabbrica del divino, che l'organizzazione umana, la vita politica ed economica delle comunità e la percezione del territorio. Le forme che un atto di fondazione di un luogo di culto prende sono molteplici, e dipendono dal gruppo sociale, dai contesti, dal periodo cronologico e dalla zona geografica. Nella genesi del tempio greco tra l'XI e l'VIII secolo a.C., (MAZARAKIS AINIAN 1997, 393) ha variamente indicato l'esistenza di altre comunità operanti sopra e sotto il

livello della *polis*: “Il culto degli dei: potrebbe essere una questione di iniziativa di un singolo individuo, di una famiglia, di uno o più gruppi di parentela, della *polis* o addirittura di una confederazione di *poleis*. Prima della creazione della *polis*, tuttavia, si sarebbe trattato di un’iniziativa privata, di un individuo o di una famiglia, o di un gruppo di parentela”. Anche la Morgan conclude che “la priorità accordata alla *polis* ... come forma più dinamica, creativa e influente di organizzazione politica non è più sostenibile” (MORGAN 2003 6)

Fondare un santuario è un atto complesso che mette in opera tutto un insieme di motivazioni e di agenti diversi e di relazioni particolari con un determinato territorio, marca l’interazione fra un gruppo e un territorio perché si tratta in primo luogo di dare la fissa dimora a una divinità nel luogo propizio (ALCOCK – OSBORNE, 1994). Posizionare e orientare l’altare da tutto il senso al dispositivo culturale ed è un atto che è strettamente connesso all’orientazione e la fondazione del tempio. Ma bisogna anche pensare che la fabbrica del divino e quella dei santuari non possono essere considerate come processi obbligatoriamente paralleli e contemporanei ed è quasi sempre impossibile associare la nascita di un culto con la monumentalizzazione dei luoghi di culto (MAZARAKIS AINIAN 1985, 1988). Per questo il mito, le sue testimonianze letterarie, le immagini e le rappresentazioni, i dati archeologici ed epigrafici ci sono indispensabili per ricostruire la complessità dell’origine e della distribuzione di questi processi.

## 6.6 Un modello epigenetico?

Nel mondo greco antico ogni azione dell’uomo è immaginata come frutto di un complesso interagire di forze invisibili favorevoli e/o contrarie queste forze invisibili sono superiori all’uomo che deve interagire con loro qualsiasi progetto intraprenda ma per interagire con loro deve nominarle e rappresentarle (BETTINI 2018). Ogni potenza divina nel regime politeista greco è sempre al plurale, molteplice e polimorfa vale a dire: articolata con altre potenze, ma anche metamorfica con mille aspetti (non solo quello antropomorfo) e nomi (epiclesi) ed è diversa se presa in un assemblaggio, associata a un’altra o in gruppi di altre potenze, inoltre ogni potenza divina è raffigurata/costituita da configurazioni di oggetti, che appartengono al mondo vegetale, minerale, animale, si pensi al caso di Apollo (DETIENNE 1998). Artemide ha legami con

il mondo selvaggio e naturale ma anche con il mondo maschile della guerra, il suo culto si tinge talvolta di sangue umano, come ci ricorda il mito di Ifigenia sacrificata, ma anche le vergini, prima del matrimonio, devono ‘morire’ ritualmente al cospetto di Artemide. A Brauron le donne eseguivano un rito di passaggio travestendosi da orse per onorare la dea. Dioniso è una divinità che si manifesta attraverso la maschera la figura del doppio, ed è in relazione con il teatro, ma il rimane un fenomeno complesso a cui sono state date molte interpretazioni. Come emerge dalle Baccanti di Euripide, Dioniso è un dio ambivalente per eccellenza: è al tempo stesso maschile e femminile, giovane e vecchio, greco e barbaro, selvaggio e civilizzato. Per comprendere tutta la complessità e molteplicità delle potenze divine e la struttura di un sistema politeista, Bettini ha mostrato un’immagine semplice ma molto efficace di una struttura frattale che si trova in natura, il cavolo romanesco che replica nella sua struttura all’infinito la stessa forma in una struttura geometrica. Se si vuole provare a proiettare un altro modello scientifico che renda conto anche della differenziazione che il politeismo mette in moto nel radicamento ai singoli contesti territoriali, possiamo servirci di un modello biologico qualcosa di simile alla differenziazione cellulare o differenziamento cellulare, che in biologia, indica la maturazione di una cellula o di un tessuto da una forma primitiva o indifferenziata a una forma matura o differenziata, con funzioni specializzate, processo che le cellule di un organismo pluricellulare complesso subiscono per ripartirsi, in questa maniera lo studio dell’epigenetica può servirci come modello? In biologia, l’*épigenèse*, du grec *epi-* (sur) e *genesis* (formazione) è il processo di elaborazione di un embrione, lo sviluppo di una forma d’una forma indifferenziata, come un seme, una spora, attraverso un processo progressivo e un complesso di successive moltiplicazioni e differenziazioni cellulari verso un organismo. Così l’insieme dei processi determina le caratteristiche fenotipiche durante ogni fase dello sviluppo dell’organismo. Questo processo diversificato deriva da effetti indiretti dell’azione genetica o non genetica, ad esempio la comunicazione tra cellule o la comunicazione tra un ormone e il suo obiettivo. L’epigenetica è lo studio di questi meccanismi molecolari mediante i quali l’ambiente altera il grado di attività dei geni senza tuttavia modificare l’informazione contenuta, ossia senza modificare le sequenze di DNA. Le sue origini concettuali risalgono ad Aristotele (384-322 a.C.), il quale credeva nell’*épigenesi*, ossia nello sviluppo di forme organiche

individuali a partire dal non formato. Questa teoria fu formulata da Aristotele nel trattato sulla generazione degli animali. Questo è il risultato di una fenomenale catena di reazioni al livello dello sviluppo, che è provata da una serie di interazioni di cause esterne che hanno un effetto di impatto su un organismo. Con questo modello 'teorico' non si vuole celare un'idea di evoluzionismo religioso o peggio di un originale monoteismo ma invece si vuole rendere conto della complessità e della plasticità del sistema politeistico greco.

### 6.7. *Νομίζειν τοὺς θεοῦς*<sup>16</sup>

Se non esiste, come abbiamo già detto, nella Grecia antica, un sacro che si oppone al profano ciò comporta che ogni aspetto della vita privata e pubblica e della società sia in tempo di pace che di guerra. Insomma nulla nella sfera umana sfugge all'influenza delle divinità, ed è impensabile una separazione al punto che il pensiero greco non elabora la nozione, che nasce nel mondo romano, di *religio*, che delimitando l'esperienza e l'ambito del divino rispetto ad altri ambiti da cui questo può essere o è escluso definisce la sfera del sacro come separato dal *pro-fanum*. Se la nozione di *religio* non è applicabile ancor più i nostri concetti di fede e di laicità diventano completamente inadeguati e vengono meno e viene meno anche ogni separazione netta tra ciò che riguarda la sfera divina e ciò che pertiene al mondo degli uomini.

Nozione invece indispensabile per comprendere il mondo greco è quella di *nómoi*, termine assolutamente polisemico e complesso, al tempo stesso 'usi' 'norme' piuttosto che 'leggi', ma anche connesso all'ambito musicale, e tra i *patrioi nómoi*, i 'costumi ancestrali' di ogni comunità, vi è quello di rendere agli dèi gli onori culturali che la tradizione riserva loro: *νομίζειν τοὺς θεοῦς*.

Il *nómos* è inteso come norma convenzionale degli uomini o come norma dettata dalla natura; le norme scritte della città, che Socrate osserva fino alla morte, e le norme 'non scritte', superiori e immortali, invocate da Antigone (che potremmo tradurre con un anacronismo anche come contrapposizione fra legge e giustizia). *Nómoi* sono anche l'apparato delle norme rituali. Nell'esprimere il loro rapporto con le divinità, i Greci non hanno le categorie di 'fede' o di 'credenza', ma insistono sulle tradizioni e la ripetizione rituale e il rispetto dei *nómoi*, quell'insieme di norme la cui esecuzione nel rispetto della tradizione, è l'unica garanzia di buoni rapporti con le divinità e ne promuove

la manifestazione benefica o permette di ottenere risposta positiva alle richieste. In un celebre passo Erodoto (III 38) ci offre un esempio dell'importanza dei *nómoi* e la coscienza della loro relatività:

Se uno proponesse a tutti gli uomini di scegliere, tra tutti i *nómoi* esistenti, i migliori, ciascuno, dopo averci ben pensato, sceglierebbe i propri: a tal punto ciascuno ritiene di gran lunga migliori propri. Perciò solo un pazzo può mettere in ridicolo queste cose. Che questo sia l'atteggiamento di tutti uomini per quanto riguarda i *nómoi* lo si può congetturare da molti indizi: in particolare da questo che ora dirò. Dario al tempo del suo regno mandò a chiamare greci che erano alla sua corte e chiese loro a che prezzo avrebbero accettato di mangiare i loro avi defunti: e quelli risposero che non lo avrebbero fatto a nessun prezzo. Dopo di ch  Dario chiamò alcuni indiani appartenenti alla popolazione dei Callatii, che hanno l'abitudine di mangiare i genitori defunti, e chiese loro a quale prezzo avrebbe accettato di bruciare i loro genitori defunti; quelli si misero a urlare ingiungendogli di non bestemmiare. Tale   la forza del *nómos* in un ambito come questo, e a ragione, secondo me, Pindaro disse che il *nómos*   *basileus*.

Erodoto sceglie un esempio significativo perch  si riferisce alle norme di sepoltura dunque il legame con gli antenati fornendoci anche l'informazione che le norme rituali prima di essere un affare della '*polis*' sono state 'affari di famiglia' se con famiglia in senso molto traslato e metaforico indichiamo il *genos*, *trib *, *fratrie*, *eterie* insomma gruppi che hanno legami di sangue etc.

Se le divinit  esistono e agiscono e queste evidenze non hanno bisogno di essere formalizzate: le relazioni con le divinit  si esprimono piuttosto nel riconoscere gli onori (*timai*) dovuti a ogni divinit  attraverso le azioni rituali che ne conseguono. L'onorare (*timan*) gli dèi, il prendersi cura (*therapeuein*) degli dèi consiste appunto, secondo Platone (*Eutifrone*, 12e), l'*eusebeia*, vale a dire l'atteggiamento corretto da tenere nei confronti degli dèi, fatto di ammirazione, rispetto e giusto timore (*sebas*). L'*eusebeia* non   una nozione astratta, ma si traduce concretamente in pratiche precise e tramandate di culti resi agli d i, una fedelt  alla tradizione espressa nei fatti anche con il verbo *sebein*<sup>17</sup>. Per comprendere questa nozione   utile il ritratto ironico che il filosofo Teofrasto (*Caratteri*, XVI) traccia del superstizioso una prova che la



*deisidaimonia*, ovvero un eccessivo timore degli dèi e il ritualismo vuoto e ossessivo che ne consegue, non ha nulla a che vedere con l'*eusebeia* il rispetto delle norme tramandate ma piuttosto con l'*asebeia*:

La superstizione è chiaramente una paura di fronte alla divinità e il superstizioso è uno che, quando incontra un funerale, si lava le mani, si spruzza con l'acqua lustrale, infila una foglia di alloro in bocca e gira con quella per tutto il giorno. Se una donnola gli attraversa la strada, non va più avanti finché qualcun altro non gli si sia passato avanti oppure fino a che egli non ha gettato tre sassi lungo la traccia, oltre la strada. Quando vede in casa una serpe e si tratta di un saettone invoca Sabazio; se è una serpe sacra, allora innalza subito sul posto un piccolo altare. Quando passa vicino alle pietre unte che sono nei crocicchi, ci versa sopra un po' d'olio da una fiaschetta, cade in ginocchio, bacia la pietra e solo dopo di ciò passa oltre. Se un topo ha rosicchiato il sacco della farina, va dall'indovino e gli chiede che cosa deve fare e se questo gli risponde di far rappezzare il sacco dal sellaio, non gli basta, ma torna a casa a fare un sacrificio. È solito purificare spesso la casa perché, dice, vi è stato un sortilegio di Ecate. Se quando egli passa, le civette si agitano e schiamazzano, dice «Atena trionfi» e solo dopo va avanti. Non ha il coraggio di avvicinarsi né ad una tomba né ad un cadavere né ad una puerpera, ma sostiene che gli preferisce non contaminarsi. Il quarto e il settimo giorno del mese ordina ai suoi di bollire vino e lui stesso esce a comperare coccole di mirto, incenso, focaccine sacre e poi entra in casa e inghirlanda le teste di Hermes; per tutto il resto del giorno è fuori di sé. Se per caso ha sognato, corre dall'interprete, l'indovino, l'aruspice, per chieder loro quale dio o quel dea debba pregare. Ogni mese va con sua moglie dagli Orfeotelesti per farsi iniziare e se la moglie non ha tempo, porta la balia e i bambini. E si direbbe essere uno di quelli che si purificano diligentemente spruzzandosi con l'acqua del mare. Quando, come capita, a un crocevia vede uno di quelli con le corone d'aglio corre a casa, si lava da capo a piedi, chiama una sacerdotessa, e si fa purificare con la scilla o con un cagnolino. Quando vede un pazzo o un epilettico, rabbrivisce dalla paura e si sputa nelle pieghe della veste.

Per comprendere la sfera del sacro sono molti sono i termini da prendere in considerazione e fra questi anche l'aggettivo *bebelos* (βέβηλος), questa

nozione, infatti, entra in rapporto con termini come ὄσιος, καθάρος and ἄγνός che sono usati spesso in contesti analoghi (VILLARI, 2013).

La ricerca sulle nozioni permette di mettere in luce e chiarisce l'importanza di processi fondamentali quali la creazione dello spazio sacro, il costituirsi della potenza divina, la costruzione di gerarchie di partecipazione al sacro (PEELS, 2015). Nel lessico greco *hieros*, 'sacro', designa ciò che appartiene alla divinità o che la riguarda, *hieron* è il 'santuario', in quanto luogo dedicato alla divinità, *hierous/hiereia*, 'il sacerdote' e la 'sacerdotessa', in quanto addetti al culto, *hierieion* è l'animale destinato alla divinità. Il termine greco *hosios*, spesso tradotto in modo approssimativo con 'profano', non si oppone a *hieros*: se *dikaios* designa infatti ciò che è legittimo, e quindi 'giusto', secondo la legge umana, *hosios* designa invece ciò che è, 'consentito', secondo le norme che regolano le cose divine. L'espressione idiomatica *ta hiera kai ta hosia* non significa dunque 'le cose sacre e le cose profane', ma distingue ciò che appartiene agli dèi, ed è quindi sottratto all'uso umano, da ciò di cui gli dèi consentono l'utilizzo all'uomo; pur se *ta hosia* designa una sfera in cui l'uomo è libero di agire 'le cose lecite', non bisogna tuttavia dimenticare che questa sfera è parte integrante di una realtà le cui coordinate sono determinate in ultima istanza dalla volontà degli dèi.

In Tucidide troviamo quella che sembra la prima attestazione dell'espressione nella descrizione della peste ad Atene (430-428 a.C.), il passo spiega come la peste modifica i comportamenti e rompe l'ordine sociale al punto di dimenticare le norme dei rituali funerari antiche (2.52.2-4), Tucidide infatti nota:

νεκροὶ ἐπ' ἀλλήλοις <καὶ> ἀποθνήσκοντες ἕκειντο καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐκαλινδοῦντο καὶ περὶ τὰς κρήνας ἀπάσας ἡμιθνήτες τοῦ ὕδατος ἐπιθυμία. τὰ τε ἱερὰ ἐν οἷς ἐσκήνηντο νεκρῶν πλέα ἦν, αὐτοῦ ἐναποθνησκόντων· ὑπερβιαζομένου γὰρ τοῦ κακοῦ οἱ ἄνθρωποι, οὐκ ἔχοντες ὅτι γένωνται, ἐς ὀλιγωρίαν ἐτρέποντο καὶ ἱερῶν καὶ ὀσίων ὁμοίως. νόμοι τε πάντες ξυνεταράχθησαν οἷς ἐχρῶντο πρότερον περὶ τὰς ταφάς, ἔθαπτον δὲ ὡς ἕκαστος ἐδύνατο.

cadaveri e uomini che stavano per morire giacevano uno sopra l'altro e rotolavano per le strade e intorno a tutte le sorgenti, nel loro desiderio di acqua. I santuari in cui le persone erano accampate erano pieni di cadaveri, perché erano morti proprio lì. Perché quando il male li opprimeva, gli uomini, non sa-

pendo cosa ne sarebbe stato di loro, si rivolsero allo stesso modo al disprezzo di *hiera e hosia*. Tutte le consuetudini (*nómoi*) che avevano osservato prima di allora riguardo alla sepoltura vennero messe in disordine e seppellirono i morti come potevano.

Piuttosto che pensare a una sfera del sacro opposta a quella del profano, è interessante invece analizzare come si costruisce l'identità politica a partire dalla comunità di pratiche legate alla sfera dei riti e dei culti. Se l'appartenenza a l'*hellenikon* comune a tutti i greci è linguistica e culturale ed equivale ad avere divinità comuni, ogni singola comunità politica all'interno di questo quadro generale condiviso e riconoscibile si riappropria e ritraccia il proprio *pantheon* e i propri *nómoi*. Nei testi del quarto secolo, come l'*E-dipo a Colono* la cittadinanza ateniese è chiaramente definita in termini di 'beni comuni' come un 'partecipare' o condividere 'ἰερά καὶ ὄσια' μετεῖναι οἱ μετέχειν ἰερώων καὶ ὀσίων: 'to have a share in' o 'to participate in ἰερά and ὄσια' (VILLARI 2013:117-153). Una migliore comprensione del termine ὄσιος sicuramente potrebbe aiutare a concettualizzare dunque la nozione di cittadinanza. I sacerdoti appartengono a determinate famiglie ma sono magistrati, eletti o sorteggiati dalle autorità della *polis*. Se il culto pubblico, il cui l'attore umano è la comunità nel suo insieme, richiede la presenza di un sacerdote, vi sono casi in cui il semplice cittadino può compiere gli atti del culto da solo, purché nel rispetto delle regole previste. La vita delle *poleis* è intrinsecamente legata ai riti e ai culti: le divinità non gestiscono soltanto i destini dei singoli, ma anche e soprattutto quello della comunità, profilandosi quindi come garanti dello stato e delle istituzioni politiche. Ogni *polis* ha un *pantheon*, diversamente articolato al suo interno, e specifiche tradizioni ed usi e feste e calendario. Alla varietà dei *pantheon* locali corrisponde appunto un legame tra la singola comunità e le divinità insediate in quel preciso territorio (*astu* e *chora*). Oltre alle divinità olimpiche la sfera delle potenze divine comprende *daimones*, ninfe, fiumi ed eroi, anch'esse destinatarie di culti particolari e strettamente connesse al territorio (inteso anche nella sua stretta relazione con la *polis*) e ai *nómoi* locali. Se come abbiamo sostenuto l'epica è un documento importante per ricostruire le pratiche di culto e proprio nel senso dell'*hellenikon* erodoteo, quindi per poter tracciare dei caratteri 'comuni' non potremo porre sullo stesso piano i *recits* letterari, i documenti epigrafici e le rappresentazioni iconografiche legate ai singoli culti. Se inserite in una trama

narrativa, le divinità raccontate presentano caratteri più ‘letterari’ e generali, il loro statuto di potenze divine appare più chiaramente definito nei *pantheon* delle varie città, e nelle testimonianze epigrafiche in cui un teonimo si ritrova spesso accompagnate da un’epiclesi, ossia un epiteto culturale, che specifica l’aspetto particolare del dio oggetto di culto. Ma la comprensione del ‘linguaggio’ del politeismo ellenico, passa anche attraverso un dialogo a distanza, rispettoso cioè delle differenze, tra rappresentazioni narrative degli dèi e dati del culto: non bisogna infatti sottovalutare la portata religiosa dell’epica che ci ha trasmesso quel patrimonio di conoscenze che vengono chiamati ‘miti’. Ma d’altro canto per analizzare i casi singoli e le attestazioni in un determinato territorio è indispensabile esaminare con più attenzione l’eventuale portata figurativa, e narrativa in senso lato, degli enunciati rituali e delle pratiche del culto attestate in ambito epigrafico anch’essi parte integrante della rappresentazione greca del divino.

### 6.8. *Dike asébeias graphé asébeias*

ἀσέβειαποικίλα, κακοφρόνων τ’ἀνδρῶν παράνοια,  
empietà subdola, follia di uomini dalla mente malvagia

EURIPIDE *Oreste*, 823-824.

Oreste non sarà certo solo, nell’Ade: «E vedrai laggiù chiunque altro tra i mortali si sia reso colpevole con azioni empie contro gli dèi, contro gli ospiti, o contro i cari genitori, ricevendo ciascuno da giustizia la propria pena. Grande giudice degli uomini è, sotto la terra, Ade, che tutto registra e tutto osserva» (Esch. *Eum.*, 269-275).

Rispetto verso le divinità, verso gli ospiti/stranieri e verso il padre e la madre: queste le tre norme non scritte o norme ‘universali’ che, accompagnano e sostengono i *nómoi* propri della *polis*. Si tratta di norme condivise e accettate da tutti, le cui origini andavano già per gli antichi al di là del tempo e dello spazio: erano valide da sempre e sempre sarebbero rimaste valide. Nessun decreto umano o norma locale potrebbe mai contrastarle – questo perché i loro autori non potevano essere che gli dèi, i quali non è dato all’uomo contestare.

Gli *idion nómoi* di Aristotele, (ARIST. *Rhet.* 1368 b3: νόμος δ' ἔστιν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός· λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ) l'insieme delle prescrizioni e dei regolamenti validi all'interno di una singola *polis*, devono rispettare ciò che era universalmente ritenuto giusto, pena la perdita totale di legittimità. 'Leggi' divine non scritte sopra dunque e norme rituali umane (e della *polis*) scritte sotto. Chi non rispetta le norme divine era definito ἀσεβής, come per il sostantivo ἀσέβεια, (*alpha* privativo associato alla radice *-seb*, che rinvia etimologicamente al concetto di 'paura, pericolo, fuga') in questo contesto, si può ricollegare l'emozione connessa al timore che sorge al cospetto del divino. *A-sebes* è, insomma, colui che non ha timore/rispetto delle divinità. Compito del buon cittadino diventa anche quello di denunciare ogni atto di *asebeia* per preservare la comunità. Come si è cercato di argomentare, nello spazio della *polis* la 'spiritualità' e i comportamenti individuali ricadono comunque nel sistema *polis*: la collettività è un unico 'corpo' che risponde delle azioni del singolo rispetto alle potenze divine, nel bene e nel male. L'azione empia di un singolo si trascina dietro una condanna che pende sulla testa dell'*asebés* non meno che su quella dell'intera *polis/comunità*. Il caso dell'*Edipo a Colono* (VILLARI 2013 117-153) vede un re scacciato da Tebe, la sua *polis*, perché ha compiuto, anche se involontariamente, degli atti empì, viene ad Atene in quanto re straniero e supplice per chiedere a Teseo di poter avere un posto per andare a morire e istituisce un culto eroico. In quanto eroe la sua sepoltura costituisce una protezione per la *polis* che lo ospita. Al di là del caso descritto nella tragedia di Sofocle e collocato in un tempo mitico nella Atene di Teseo, una legge permetteva di introdurre nuovi culti solo previa permissione di possedere un terreno e il diritto di usare quel terreno per la realizzazione di un santuario (cfr. IG II2 337; VERSNEL 1990, 122)

L'*asebeia* ed è pertanto un delitto politico che può e deve essere punito attraverso l'esercizio della giustizia (MAFFI 2007; POLIGNAC 2014). Sono noti e molto studiati parecchi casi dei tardi processi per *asebeia*, (MACTOUX 1990 289-313) quasi tutti aventi come scenario l'Atene classica e come imputati personaggi in vista dell'epoca di Pericle che hanno segnato, in vario modo, il secolo di Pericle – da Fidia ad Aspasia, da Anassagora a Socrate (BEARZOT 1996 71-92; HUMPHREYS 1997 541 565). I tribunali ateniesi hanno considera-

to seriamente denunce che i cittadini sporgevano nei confronti di personaggi più o meno in vista per empietà pur non esistendo una precisa definizione di tale colpa, cui i giudici potessero fare chiaramente riferimento per emettere il proprio verdetto<sup>18</sup>.

Strabone (10, 3, 18) ricorda l'indole particolarmente aperta e tollerante degli Ateniesi, che avevano introdotto tante di quelle divinità straniere da diventare il bersaglio de comici.

La natura profonda del politeismo greco è certo questa, che Bettini ha ben delineato, fondamentalmente aperta alle divinità degli altri così come sembrano provare tutte le divinità che sono state incluse nel tempo dalla sola *polis* di Atene—da Bendis ad Asclepio, da Ecate ad Ammone, da Pan ad Adone e Artemide *Aristoboule*, fino ai casi più controversi di Cibele e Sabazio (VERSNEL 1990 102-131) e (GARLAND 1992, 47-13). Ma è presente e forte la tendenza a disciplinare e a proteggere e conservare le norme antiche dei padri e si può individuare come una costante dei più conservatori, d'altronde la Pizia alla richiesta di com'è più opportuno compiere i sacrifici, risponde: νόμος πόλεως, secondo le 'norme rituali' della città (Xen. *Mem.* 1, 3, 1).

Gli dei sono custodi di un ordine 'cosmico' ma anche politico, non alterare l'ordine stabilito, questa è il dovere di un bravo cittadino, questa l'*eusebeia* (Isoc. 7, 30). La coesistenza di queste due tendenze ad Atene da un lato l'accoglienza e l'apertura verso i culti stranieri e dall'altro la protezione delle tradizioni della *polis* sembra attuarsi tramite dispositivi giuridici adattati alle esigenze della *polis* e delle sue trasformazioni.

Se sembra possibile l'esistenza di una norma contro l'introduzione illecita di nuove divinità (l'accusa rivolta a Socrate) era possibile tramite una norma che vincolava l'introduzione di nuove divinità ad un preciso *iter* formale. Per introdurre una divinità straniera occorreva procedere in un certo modo per ottenere la 'cittadinanza' e fare atto di sottomissione alle norme della *polis* — dunque essere messi al vaglio del *demos* e della *boulè*. Solo in seguito a questo doppio nulla osta un nuovo culto poteva radicarsi nella città ottenendo il diritto di possedere una porzione di terreno e il diritto di usare quel terreno per la realizzazione di un santuario (cfr. IG II2 337; VERSNEL 1990 122), quindi chiunque non rispettasse tale *iter* violava una norma rituale della *polis*, era passibile di denuncia per *asebeia*. I *nómoi* contengono anche i termini del contratto fra la *polis* e le divinità sono anche uno strumento di comunicazione

con gli dei. Il calendario sacrificale regola le relazioni fra le divinità, i ricchi, i funzionari che pagavano le offerte e i sacrifici, la comunità dei cittadini e chi officiava i riti tutte queste attività producono il prestigio sociale. Ma proprio questo carattere profondamente integrato alla *polis* comporta, ad Atene, in un periodo compreso, a quanto pare, fra gli ultimi decenni del V ai primi del IV, una deriva strumentale (i cosiddetti processi 'politici') e il passaggio della *dike* alla *graphé asebeias*, (MACTOUX 1990) lo prova indirettamente il dispositivo previsto dagli ateniesi previsto come sistema di prevenzione nei confronti degli abusi di queste accuse: era prevista una parziale perdita dei diritti civili e di una multa per quegli accusatori che non fossero riusciti ad ottenere almeno la quinta parte dei voti della giuria (Plat. *Apol.* 36 a-b). Socrate spiega infatti che se Anito non fosse intervenuto in aiuto al suo accusatore Meleto, non solo ne sarebbe uscito assolto, ma il suo accusatore avrebbe dovuto pagare mille dracme per aver ottenuto la quinta parte dei voti totali. E' chiaro anche che uno degli elementi che deforma la nostra visione sulla '*polis religion*' è in fatto che la nostra documentazione più completa è sempre relativa ad Atene (PARKER 2005) e non può rendere egualmente conto di tutte le *poleis* greche laddove ci mancano testimonianze archeologiche ed epigrafiche.

## Note

<sup>1</sup> Il libro di E.Said analizza l'origine di quel fenomeno letterario e artistico, l'orientalismo, che ha contribuito a diffondere un'immagine ambigua e inventata dell'Oriente, che ci influenza ancora oggi.

<sup>2</sup> «Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dei tutto quello che per gli uomini è oggetto di vergogna e di biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi... i mortali credono che gli dei siano nati e che abbiano abito, linguaggio e aspetto come loro... gli Etiopi credono che (gli dei) siano camusi e neri, i Traci, che abbiano occhi azzurri e capelli rossi ...ma se buoi, cavalli e leoni avessero le mani e sapessero disegnare... i cavalli disegnerebbero gli dei simili a cavalli e i buoi gli dei simili a buoi...". In realtà, "uno, dio, tra gli dei e tra gli uomini il più grande, non simile agli uomini né per aspetto né per intelligenza... tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero sente... senza fatica tutto scuote con la forza del pensiero... sempre nell'identico luogo permane senza muoversi, né gli si addice recarsi qui o là.» DIELS-KRANZ, 171 e sg.

<sup>3</sup> Alla domanda sulle fonti letterarie della pittura vascolare è difficile rispondere, perché, come è ben noto, sono state avanzate molte ragioni per spiegare perché le versioni dipinte e letterarie di un mito potrebbero non corrispondere. In effetti, si possono affermare brevemente sette ragioni: 1. in alcuni casi la stessa differenza dei 'media' avrebbe potuto impedire a un pittore di rappresentare una

descrizione verbale; 2. i pittori potrebbero non aver conosciuto o dimenticato una storia omerica o tradizionale; 3. l'uso dell'iconografia tradizionale ha apportato apparenti deviazioni da Omero; 4. quando i pittori hanno aggiunto le iscrizioni a una scena di genere per tradurla in un'immagine individualizzata, i dettagli appropriati alla scena generica sono entrati in conflitto con il nuovo contesto; 5. i pittori non sono semplici illustratori di Omero ma artisti che presentavano le loro versioni dei miti; 6. gli artisti hanno creato una sinossi o un *enplotment* combinando scene sequenziali di una storia; 7. è stato seguito un diverso testo o versione di un mito, a) un'altra storia orale o epica, b) una tragedia, un dramma satirico o una poesia lirica, oppure c) una combinazione di fonti orali o letterarie (LOWENSTAM 1997)

<sup>4</sup> Ecco la definizione moderna di Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912) [Livre de Poche, 1991] 108-109: «*Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.*» (TdA: Una religione è un sistema solidale di credenze e pratiche relative alle cose sacre, vale a dire separate, proibite, credenze e pratiche che uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti coloro che aderiscono ad essa). E a 92: «*Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales: les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement.*» (TdA. I fenomeni religiosi ricadono naturalmente in due categorie fondamentali: credenze e riti. I primi sono stati di opinione, consistono in rappresentazioni; i secondi sono determinati modi di azione. Tra queste due classi di fatti, c'è tutta la differenza che separa il pensiero dall'azione).

<sup>5</sup> PARKER 2004, 57-70.

<sup>6</sup> Ma il passo di Erodoto su Cleomene ad Argo continua così, Cleomene viene trascinato in giudizio per corruzione per non avere conquistato Argo quando sarebbe stato molto facile e si difende dagli accusatori per non avere preso la *polis* sostenendo che il fatto di avere preso il santuario era sufficiente per compiere l'oracolo e che l'*ágalma* di Hera aveva dato un segno chiaro: «Fatto questo, se ne tornò a Sparta. Quando fu tornato, i suoi nemici lo trascinarono davanti agli efori, dicendo che non aveva preso Argo perché era stato corrotto, mentre gli sarebbe stato facile occuparla. Egli rispose loro - non saprei dire con certezza se mentendo o dicendo la verità -, rispose dunque loro dicendo di aver creduto che l'oracolo del dio si fosse compiuto dopo che egli aveva preso il santuario di Argo. Oltre a ciò non aveva creduto opportuno attaccare la città prima di consultare con sacrifici e di aver saputo se il dio gliela concedeva o gli era d'impedimento. Che durante i sacrifici offerti nel santuario di Era dal petto della statua era uscita una lingua di fuoco e che così aveva capito la verità: non avrebbe preso Argo. Infatti se la fiamma fosse uscita dalla testa della statua, avrebbe preso la città da cima a fondo, ma poiché la fiamma era uscita dal petto, egli aveva compiuto tutto quanto il dio voleva che avvenisse. Dicendo questo, sembrò agli Spartiati che dicesse cose fededegne e verosimili, e con una grande maggioranza di voti sfuggì agli accusatori.» (Hdt VI 82, 1, trad. G. Nenci). La sua difesa si basa sull'interpretazione del segnale della fiamma della statua del dio con cui durante il sacrificio aveva comunicato, l'episodio ci mostra un Cleomene che non ha nessun



rispetto per il sacerdote argivo e assiste a una epifania della divinità/ statua animata che comunica attraverso segni e che comunica con lui.

<sup>7</sup> BENVENISTE 1969, 265-279, BETTINI in BETTINI-SHORT 2014, 94-106.

<sup>8</sup> Sulla nozione di *religio*: “Circa la precisione, la situazione del greco si presenta molto diversa da quella del latino. In latino esistono confini esatti e precisi fra termini che fanno parte del lessico religioso: il latino si è dotato di una terminologia religiosa molto rigorosa, ma questo è dovuto in parte allo stretto legame tra religione, politica e diritto che esiste nella Roma antica e in parte all’azione di rigorosa definizione del lessico attuata da pensatori e scrittori di indiscussa autorità e prestigio come Cicerone o Varrone, la cui riflessione terminologica si è imposta e in sostanza consacrata fino a diventare elemento comune del pensiero e della cultura occidentale: è grazie a questi autori che esiste una distinzione fra *religio* e *superstitio* o, ancora meglio, che esiste il termine *religio*, privo sostanzialmente di equivalenti (nel suo duplice valore di ‘insieme di credenze’ e ‘insieme di culti’) nel lessico greco: si pensi a che cosa è *religio* nella commedia antica e in Lucrezio, e che cosa è *religio* a partire dall’età di Cicerone, e si avrà la dimensione esatta e palpabile sia dell’importanza che ha la riflessione dei Romani nell’evoluzione della cultura europea sia della profonda differenza che intercorre, in questo, tra mondo latino e mondo greco antico.” (MORANI 2001).

<sup>9</sup> CALDERON-MORALES ORTIZ (eds) 2011.

<sup>10</sup> PIRENNE DELFORGE 2013.

<sup>11</sup> SEG 21:519 = 21:629 = Lawton 177 = RO 88 = Tod 1985, 204, cfr. Lyc. Leocr. 1, 77; Stob. Floril. 43, 48, Pollux, 8, 105.

<sup>12</sup> Su questi e altri problemi relativi ai culti in Attica si veda anche VILLARI, 2013 117-153.

<sup>13</sup> Secondo la tradizione, Atena affidò a lei e alle sue sorelle Erse e Pandroso la cesta contenente il piccolo Erittonio, con l’ordine di non aprirla. Aglauro ed Erse, vinte dalla curiosità, aprirono la cesta e, colpite dalla *mania*, la follia divina, correndo sull’Acropoli, caddero giù dalla rupe, uccidendosi (Pausania, I, 18, 2). Ad Atene si celebrava, nel mese di Sciroforione (odierni giugno/luglio), in onore di Atena Poliade questo rito: due fanciulle ateniesi, che nei (BURKERT 1966, 1 – 25) nove mesi precedenti avevano vissuto sull’Acropoli, definite *arrephoroi*, venivano incaricate dalla sacerdotessa di Atena Poliade di portare di notte, nell’ultimo giorno del loro servizio, due ceste chiuse, contenenti oggetti sacri e misteriosi, *ta arreta*, da cui *arrephoroi*, che, memori della sciagura occorsa ad Aglauro, erano tenute a non aprire assolutamente. Il percorso eseguito dalle giovani era sotterraneo e, iniziando dall’Acropoli, terminava nel santuario di Afrodite *en kepois*, sempre sulla rocca di Atene, dove, dopo aver depositato le ceste e averne prese di nuove, ripercorrevano la strada a ritroso. L’interpretazione di tale rituale non è chiara ma doveva essere finalizzato ad introdurre le giovani ragazze ad una fase prematrimoniale. Sembra, oltretutto, che il legame delle *Arrephoria* non fosse unicamente con Aglauro, ma anche con le sorelle, Pandroso ed Erse. Secondo Burkert il legame con la seconda sarebbe testimoniato dal fatto che durante la processione, le *arrephoroi* avrebbero portato anche della rugiada, il cui nome, in greco, era proprio ‘*erse*’. La connessione con Pandroso, invece, ci è suggerita attraverso le dediche poste su due statue di *arrephoroi*, nelle quali,

infatti, vengono invocati il nome di Atena Poliade e Pandroso. Le sculture appartengono al II secolo a.C., ma non c'è nessuna ragione per pensare ad un possibile cambiamento nel rituale rispetto alle fasi più antiche. Accanto a questa Aglauro dalle "caratteristiche iniziatiche nere", utilizzando un'efficace espressione che indica casi di violazione di un divieto divino.

<sup>14</sup> La scoperta dell'*Aglaureion*, grazie a una testimonianza epigrafica, avvenuta nel 1980 da parte di George Dontas è stata di grande importanza per lo studio della topografia antica della *polis* e ha permesso di dare una collocazione a quella *palaia agora*, sino ad allora, solamente ipotizzata. La grotta di Aglauro (DONTAS 1983 48-63) ha anche finalmente spiegato le fonti relative all'impresa dei Persiani sull'Acropoli nel 480 a.C., descritta da Erodoto (VIII, 52 - 53) e Pausania (I, 18, 2 - 3). L'Aglaureion fosse il luogo in cui si svolgevano le cerimonie connesse all'arruolamento militare nei ranghi dell'efebia. Qui, nei primi giorni del mese di Boedromione (settembre/ottobre), compiuti i diciotto anni, i giovani maschi si riunivano per ricevere le armi, e, dopo aver invocato il nome di Aglauro, si pronunciava l'*horkos*, il giuramento, (Licurgo, *Contro Leocrate*, 76). I giovani votavano la loro vita alla difesa della patria e dei suoi confini, invocando in loro soccorso divinità dalle valenze curotrofiche e guerriere, alcune delle quali chiaramente funzionali, retaggio di una dimensione culturale antichissima. Se l'efebia era prerogativa, a quanto sembra, di una sola delle Cecropidi, Aglauro, alla sorella, Pandroso, pare fosse attribuita la custodia e la protezione dei bambini, probabilmente a causa della loro condizione originaria di nutrici di Erittonio. A lei era dedicato un santuario sull'Acropoli, nel *temenos* dell'Erechteion.

<sup>15</sup> Il simbolismo generale del termine greco *hestiā* e della dea Hestia, che è la personificazione del focolare e dell'*oikos*, è stato studiato da VERNANT (1985 165-169) come modello della società greca in generale e della famiglia in particolare. Vernant attira la nostra attenzione sui temi tradizionali della verginità di Hestia (*Inno omerico ad Afrodite* 21-32) e immobilità (ad esempio *Inno omerico a Hestia* 3).

<sup>16</sup> L'espressione è stata tradotta come "credere negli dei", questa "credenza" dei Greci è stata messa in discussione da vari lavori, come quello di P. VEYNE (1983) o quella di M. GIORDANO (2005) un articolo a cui H. VERSNEL ha risposto. A partire dai vari testi di Erodoto che usano il verbo *nomizein* nel contesto religioso, e aggiungendo i passaggi di Pausania in cui sembra che *nomizein* significhi riconoscere gli dei (vale a dire, identificarli, nominarli, rappresentarli in varie forme) e rendere omaggio a loro. Due registri che sono inseparabili, ma ciò non rende i "credenti" greci nel senso che noi diamo a questo termine.

<sup>17</sup> Sul concetto di εὐσέβεια (VERNANT 1974, 118-119 e BRUIT ZAIDMAN 2001).

<sup>18</sup> La formula in greco era quella dell'ἔάν τις ποιῆ τι 'qualora qualcuno faccia qualcosa', la stessa formula che ricorre ad esempio nella norma contro il delitto di *hybris* riferita da Demostene (XXI, 47): ἔάν τις ὑβρίζη εἰς τινα, ἢ παῖδα ἢ γυναῖκα ἢ ἄνδρα, τῶν ἐλευθέρων ἢ τῶν.

## Riferimenti bibliografici

ALCOCK S.– OSBORNE R., 1994, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 105-142.

- AUGÉ M. 1982, *Genie du paganisme*, Paris.
- BEARD M. 2016, *Religions of Rome*, Cambridge.
- BEARZOT C., 1996, Anomalie procedurali ed elusione del *nómos* nei processi per alto tradimento: *eisanghelia* e *asebeia*, in *Processi e politica nel mondo antico*, (a cura di Marta Sordi), Milano 71-92.
- BETTINI M., 2014, *Elogio del politeismo*, Bologna.
- BULTRIGHINI U., 2016, *Il re è pazzo il re è solo Cleomene I di Sparta*, Lanciano.
- BULTRIGHINI U., 2017, (con TORELLI M.), *Pausania, Guida della Grecia*, Libro X, *Delfi e la Focide*. vol. 10, Milano.
- CARBON J.-M., Peels S., Pirenne-Delforge V., 2018 *Collection of Greek Ritual Norms*, Paris.
- DETIENNE M., 1998, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris.
- DIELS-KRANZ, 2009, *Presocratici Vol. I*, a cura di Gabriele Giannantoni, Bari.
- DONTAS G. S., 1983, The True Aglaurion in *Hesperia* 52, 48-63.
- ETIENNE S., HUET V., LISSARRAGUE F., PROST F., 2014, (eds) *Figures des dieux. Construire le divin en images*. Paris
- GERNET L., 1968, *Choses visibles et choses invisibles*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- GIORDANO-ZECHARYA, M., 2005, *As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in Gods*, *Numen*, 52, 325-355.
- HUMPHREYS S.C., 1997, Leggi, tribunali, processi in *Noi e i Greci*, Torino, 541-565.
- HARTOG F., 1980, *Le miroir Hérodote Essai sur la représentation de autre*, Paris.
- HOLSCHER T., 2015, *La vie des images grecques. Société des statues, rôles des artistes et notion esthétiques dans l'art grec ancien*, Paris.
- JACQUEMIN A. 2014, Sparte et Delphes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un déclin inscrit dans l'espace sacré, in *Dialogues d'Histoire ancienne* S 11, 129 à 147.
- KINDT J., 2009, *Polis religion – A Critical Appreciation*, in *Kernos*, 22, 9-34.
- LISSARRAGUE F., 1985, Paroles d'images: Remarques sur le fonctionnement de l'écriture dans l'imagerie attique, in *The Aesthetics of the Greek Banquet*, Princeton 71-95.
- LOWENSTAM S., 1997, Talking Vases: The Relationship between the Homeric Poems and Archaic Representations of Epic Myth, in *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), Vol. 127, 21-76.
- MACTOUX M.-M., 1990, La *polis* en quête de théologie in *Mélanges Pierre Lév-*

- equae*, 413, 289-313.
- MAFFI A. 2007, Quarant'anni di studi sul processo greco (I), *Dike* 10, 185-267.
- MAZARAKIS AINIAN, A., 1985, Contribution à l'étude de l'architecture religieuse grecque des âges obscurs, in *AC* 54, 5-48. DOI: 10.3406/antiqu.1985.2138
- MAZARAKIS AINIAN A., 1988, Early Greek Temples. Their Origin and Function, in R. HÄGG, N. MARINATOS & G. NORDQUIST (eds.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26.-29. June 1986*, Stockholm, 1988, 105-119.
- MAZARAKIS AINIAN A., 1997 *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 BC)*, Jonsered, (SIMA, 121).
- MORANI M. 2001, La terminologia del 'sacro' in lingue indeuropee antiche: riflessioni e problemi, in Finazzi R.B.-Valvo A. (cur.), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Alessandria, 165-195.
- MORARD TH. 2014, La double motivation. L'emprise d'Homere et d'Euripide sur l'imagerie de la Grand Grèce, in ETIENNE S., HUET V., LISSARRAGUE F., PROST F., 2014, (eds) *Figures des dieux. Construire le divin en images*. Paris 241-68.
- MORGAN C., 1994, The Evolution of a Sacral 'Landscape': Isthmia, Perachora and the Early Corinthian State, in ALCOCK – OSBORNE, ALCOCK, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 105-142.
- MORGAN C., 2003, *Early Greek States Beyond the Polis*, London, DOI : 10.4324/9780203417751
- PARKER R., 1998, Cleomenes on the Acropolis: An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 12 May 1997, Oxford.
- PARKER R. 2004, What are Sacred Laws, in E.M. Harris – L. Rubinstein (edd.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, 57-70.
- PARKER R. 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PARKER R. 2018, *Regionality and Greek Ritual Norms in Kernos*, 31, 73-81.
- PICCIRILLI L., 1981, «Nomoi» cantati e «nomoi» scritti, in *Civiltà Classica Cristiana*, 2, 7-14.
- PIRENNE-DELFORGE V., 2018, *Polytheisme objet d'histoire*, Paris.
- PIRENNE-DELFORGE V., 2013, *Les Panthéons des cités. Des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liege.
- PIRENNE-DELFORGE V., 2016a, *Dieux des Grecs - Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*
- PIRENNE-DELFORGE V., 2016b, Il rituale: comunicare con gli dèi in PIRONTI G., *Gli dèi di Omero. Politeismo e poesia nella Greca antica*, con C. Bonnet, Roma.

- PIRONTI G., 2016, *Gli dèi di Omero. Politeismo e poesia nella Greca antica*, con C. Bonnet, Roma.
- POLIGNAC F., 1984, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris.
- POLIGNAC F., 2009, Sanctuaries and Festivals, in H. VAN WEES & K. RAAFLAUB (eds.), *Blackwell Companion to Archaic Greece*, Oxford, 427-443.
- POLIGNAC F., 2014, En Grèce ancienne, le secours des dieux et le risque de l'impiété, in *Guerre et religion*, J. Baechler éd., Actes du colloque international organisé par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, Paris, 41-50.
- POLIGNAC F., 2017, Cités et sanctuaires dans le monde grec. De l'intérêt des décalages, in *Quand naissent les dieux: fondations des sanctuaires antiques*, W. van Andringa et S. Huber éd., Rome, 11-18.
- POLIGNAC F., 2017, Détroits, isthmes, passages : paysages 'sous le joug' de POSÉIDON, *Kernos* 30, 2017, 67-83
- PRESCENDI F., 2004, *Angelo Brelich, Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni (1946-1977)*, *Kernos*, 17:344-346.
- PRICE S.R.F., 1999, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge.
- PEELS S. 2015, *Hosros. A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden – Boston, (Mnemosyne Supplements, 387).
- SNODGRASS A., 1998, Homer and the Artists. Text and Picture in *Early Greek Art*, Cambridge.
- SOURVINOU-INWOOD C., 2000a- 1990, What is Polis Religion?, in R. BUXTON (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, p. 13-37, prima pubblicato in O. MURRAY & S. PRICE (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295-322.
- SOURVINOU-INWOOD C., 2000b -1988, Further Aspects of Polis Religion, in R. BUXTON (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 38-55, prima pubblicato in *AION(Arch)* 10 (1988), 259-274.
- VEYNET P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris.
- VERNANT, J.-P., 2003, *Mito e religione in Grecia antica* (trad. it. di R. Di Donato), Roma.
- VERNANT J. P., (1966) 1985, *Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos*, Paris.
- VILLARI E., 2013, *Il Paesaggio e il sacro. L'evoluzione dello spazio di culto in Grecia: interpretazioni e rappresentazioni*, Genova 2013.
- VILLARI E., 2014, I saggi di Aby Warburg sugli arazzi come 'veicoli tessili mobili' in *Aby Warburg antropologo delle immagini*, Roma.