

Incontri della scrittura

a cura di / edited by
Franco Crevatin



ΣΙΑ
Α
Λ
Ο
|
Ο
|
Ο
|
Ο
|
Ο

ΔΙΑΛΟΓΟΙ

ΔΙΑΛΟΓΟΙ è una serie di volumi senza fissa periodicità, ognuno dedicato ad un tema giudicato di rilevanza storica e culturale: alcuni studiosi intervengono su un saggio preparato in anticipo da uno specialista esprimendo opinioni e integrando tale saggio con il loro punto di vista; il primo autore fornisce infine una sintesi del dibattito. La serie non si ripropone coerenza di temi e di competenze, ma piuttosto mira a favorire il dialogo interdisciplinare all'interno delle scienze umane ed è aperta alla collaborazione con le scienze teoriche e sperimentali.

GENERAL EDITOR

Franco Crevatin

COMITATO SCIENTIFICO ED EDITORIALE

Ilaria Micheli (Trieste), Gennaro Tedeschi (Trieste), Giorgio Banti (Napoli),
Mauro Tosco (Torino), Riccardo Contini (Napoli)

Impaginazione
Verena Papagno

Copertina
Gabriella Clabot

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2020

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-226-0 (print)
ISBN 978-88-5511-227-7 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste
Via Weiss, 21 – 34128 Trieste
<http://eut.units.it>
<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>



Volume distribuito in open access
e disponibile nell'archivio digitale OpenstarTs
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/20656>

UPI
UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

Opera sottoposta a peer review secondo il
protocollo UPI – University Press Italiane

Incontri della scrittura

a cura di / edited by
Franco Crevatin

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE



CASA DELLA VITA
Associazione di Volontariato Culturale
Trieste

*A Giovanni Cerri
con stima e gratitudine*

Sommario / Table of contents

- FRANCO CREVATIN
9 *Introduzione*
- GENNARO TEDESCHI
13 *La Musa incontra la scrittura.*
La trasmissione testuale nell'antica Grecia
- SERGIO DARIS
51 *La scrittura incontra Alessandria.*
Nota minima di epistolografia Alessandrina
- ALBERTO MAFFI
59 *La scrittura incontra la legge*
- ALDO MAGRIS
77 *Le religioni incontrano la scrittura.*
Un panorama storico ed alcune riflessioni
- FRANCO CREVATIN
111 *Magia e scrittura: quando due tecniche si incontrano*

Introduzione

FRANCO CREVATIN

Quando a suo tempo proposi agli amici la preparazione di questo volume partivo dal convincimento che la scrittura è una tecnica pervasiva che deve tale caratteristica alla necessità di produrre modelli testuali; ero inoltre convinto che la padronanza e l'uso di questi modelli contribuissero in maniera decisiva a formare nuovi specialisti, diversi da quelli legati all'oralità. Una tecnica pervasiva, che tende ad occupare tutti gli spazi sociali nei quali è utilizzabile con qualche vantaggio, ma non tutti in assoluto, perché ogni cultura stabilisce quanto si può o si deve scrivere e quanto invece non è opportuno farlo. In questo volumetto vengono discussi alcuni incontri che la scrittura ha avuto nella storia: con la produzione letteraria (G. Tedeschi), con la formulazione della legge (A. Maffi), con la fede e la propaganda religiosa (A. Magris), con la magia; un cammeo è offerto da S. Daris sullo scrivere occasionale. Il ricco contributo di Tedeschi è dedicato soprattutto al difficile tema del passaggio dall'oralità alla scrittura letteraria in Grecia, tuttavia apre contemporaneamente altre importanti prospettive, tra queste il problema dell'autore. In modi sempre diversi, la scrittura crea inevitabilmente la figura dell'autore, della sua identità culturale e dei suoi modelli testuali, del suo pubblico e dell'eventuale – peraltro frequente – committenza (v. ad es. Beecroft 2010; Berensmeyer *et al.* 2019). Modi sempre diversi, dicevo, e accanto

alla figura dell'autore si viene creando la figura, riconoscibile in molte culture, del copista come autore (Canfora 2002).

Il rapporto tra scrittura e religione (A. Magris) si iscrive in quello più generale tra scrittura e assetto socio-culturale, un rapporto variabile e multidimensionale anche all'interno della stessa società. Ricordiamo l'atteggiamento che avevano nell'India settentrionale nei confronti della scrittura i gruppi di fede brahmanica e i buddhisti nell'epoca Maurya e nelle epoche successive (IV sec. a. C. – III sec. d. C.); per quanto la questione sia complessa (v. Bronkhorst 2011), si può affermare che in un ambiente brahmanico non sarebbe stata concepibile la venerazione buddhista dei manoscritti (Berkwitz 2009) e meno che mai immagini comparabili a quelle, non infrequenti, del Buddha scolaro che apprende la scrittura¹.



La scrittura in molte società avanzate incontra e diviene strumento del potere sia in generale (ad es. Eckardt 2018) sia in particolare tramite la redazione di leggi e norme. Il testo giuridico è sempre complesso per i modelli che ha, anche nella sua formulazione narrativa di raccolta di casi. La legge è sempre un prodotto intellettuale che deve andare oltre quella che è la sensibilità umana nei confronti di ciò che è giusto e ciò che non lo è ed il caso forse più chiaro è il progetto sociale brahmanico del *dharma*, la norma (Olivelle, Davis 2018). Un sistema legale non può essere più avanzato del sistema di pensiero della società che lo ha espresso per cui è (quasi) sempre possibile cogliere le connessioni tra lingua, comportamenti culturali e norme, per cui si può affermare che l'evoluzione dei sistemi giuridici segue l'evoluzione cognitiva della cultura nel suo complesso.

Le comunicazioni occasionali delle quali S. Daris offre alcuni esempi vanno viste come testimonianza di un quotidiano vissuto e come segno del livello di alfabetizzazione di una società o di alcune delle sue componenti, proprio come vanno intesi gli *ostraka* che gli operai che lavoravano alla Valle dei Re si scambiavano: *Ti ho scritto che questo non è compito di mia moglie!* (DeM 270; XX dinastia), *Com'è che ti sei dimenticato dell'incarico del quale ti ho parlato?* (DeM 10108; XVIII dinastia).

Mi sarebbe piaciuto poter approfondire il tema di quanto è estraneo alla cultura scribale o che non può esser destinato allo scritto poiché è un tema di vastissimo respiro, nel quale sono presenti di volta in volta preferenze e condizionamenti culturali. Il romano Apicio scrisse un trattato di cucina raffinata, distinta da quella volgare ed esibizionista di Trimalcione e da quella dei poveri diavoli, nelle tavolette babilonesi troviamo anche ricette gastronomiche, ma nelle migliaia di testi che l'Egitto antico ci ha lasciato il cibo è il grande assente e lo è anche a livello di immagini, pur se con qualche eccezione. È dunque probabile che la cultura dominante dell'Egitto giudicasse il tema volgare e inadatto alla comunicazione e allo stesso modo possiamo giudicare la scomparsa dei contadini, della natura e della letteratura bucolica nell'alto medioevo. Spero che questi possano essere temi per il domani.

Bibliografia

BEECROFT A., 2010 *Authorship and cultural identity in early Greece and China: patterns of literary circulation*, Cambridge University Press.

BERENSMEYER I., BUELENS G., DEMOOR MARYSA, edd., 2019 *The Cambridge handbook of literary authorship*, Cambridge University Press.

BERKWITZ S. C. ET AL., edd., 2009 *Buddhist manuscript cultures: knowledge, ritual, and art*, Abingdon, Routledge.

BRONKHORST J., 2011 *Buddhism in the shadow of Brahmanism*, Leiden, Brill.

CANFORA L., 2002 *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio.

ECKARDT HELLA, 2018 *Writing and power in the Roman world: literacies and material culture*, Cambridge University Press.

OLIVELLE P., DAVIS D. R. JR., edd., 2018 *Hindu law. A New History of Dharmasāstra*, Oxford University Press.

La Musa incontra la scrittura. La trasmissione testuale nell'antica Grecia*

GENNARO TEDESCHI

Abstract: This research wants to determine the ways in which poetic texts circulated and were preserved in ancient Greece. Nowadays works with aesthetic purposes are published usually in writing through printed books: consequently it is instinctive to associate composition of poems with writing; moreover, we consider the connection between poetic activity and writing to be essential, that is, composition of poems and writing are considered synonyms or at least equivalent, while this relationship was almost nonexistent at the beginning of Western civilization. Although archaeological excavations have brought to light findings of an unbroken poetic-musical activity starting from the Ancient Cycladic and the writing technique is attested since the Mycenaean age, in Archaic Greece the composition, publication and diffusion of poetic compositions routinely disregarded it, as those texts were closely related to the performance in front of an audience of listeners and for centuries the lyric compositions were in contact only marginally with the writing. In fact, writing is a pervasive technique, which at the beginning was mainly used for practical purposes: remembering events worthy of note, keeping lists or lists

* Ultima lezione di Filologia greca e latina tenuta presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Trieste il 30 ottobre 2018.

of magistrates and winners of competitions, names of priests, dedicating artifacts and artistic objects to the gods, indicate the burials of important people, send messages, make known the provisions of testaments, draw up contracts, publish laws and official decrees. In historical times the first significant attestations in alphabetic writing are constituted by inscriptions in verse, which in the lexicon, metric and style refer to the epic language. If these testimonies confirm the use of writing in poetic activity, however, it must immediately be emphasized that it only served to connote tombs, objects dedicated to the dead or to deities. If texts were written down, they were not intended for publication and reading, but rather for conservation. According to the usual practice of song culture the poets orally propagated their compositions by declaiming them directly to the public ensuring vitality to the existing socio-cultural system through continuous updating and immediate adaptation to the new developments that were presented. The same status of communication allowed the definitive cancellation of what was not functional or dissonant with the needs of actuality, so that the messages, although constantly changing, were perceived as unchanged and therefore recognized as true by the audience as adequate to its expectations. Because of the typical orientation of the archaic culture and the mental and psychological attitude of the listeners, the song was not evaluated in terms of textual fidelity or belonging to the author; rather in a society in which the poems were considered a common heritage, it is not surprising that it was permissible to use and repropose the poetical texts with the greatest freedom according to the different occasions in which they were reperformed. And the aural tradition of the ancient tales favored the coexistence of multiform epicoric elaborations, among which the poets / performers chose the ones best suited to their intentions. The totality of the poetic production could be repeated by the performers during public feasts or during convivial meetings through the modality of the reply or re-use. Consequently, due to the multifaceted dynamic of communication, the texts were subject to continuous metamorphosis. The factors that contributed to their manipulation depended on the specificity of the occasions and circumstances, the reactions of the public and the geographical location of the execution. The practice of written transmission linked to literacy expanded between the end of the sixth and the beginning of the fifth century, owing to the papyrus imported from Egypt. In the period when writing was promoted ideologically as a valid antidote of forgetfulness and an effective remedy for memory, the Attic ceramographers began to decorate the vases with scholastic scenes inserting not only images of tablets and scrolls of papyrus, but also poetic texts and musical scores. But is no explicit evidence regarding the increase in literacy and the spread of books as early as the second half of the fifth century. Only between the end of the fifth and the beginning of the fourth century changes the type of textual transmission with the achievement of writing and the establishment of a community of readers. In that same period the fulfillment of book

industry allows the circulation of books and the strengthening of the related trade. In any case, the relationships between the different forms of transmission (oral and written) proceeded in parallel and sometimes interacted: a written text could be published through a rhapsodic or symposial performance, or a text memorized and listened by the author / performer could be written down. Therefore, the book until fourth century it was not an autonomous entity, but rather it was an aid to the performer. The written transmission, however, gave no guarantee regarding the textual fidelity. Since the reproduction of a text in several copies was the result of a craft activity, it was practically impossible that they were absolutely identical: they were characterized by the tendency to corruption, favored by the individual genesis of each single transcription and by the absence of a control that certified its conformity to the original. In the Hellenistic period, together with the fulfillment of the book trade, the concept of literature was born. Due to the grammars of the Library of Alexandria, the systematic written transmission of ancient texts was carried out, addressed to the erudite elites of the Greek-speaking minorities; but for the illiterate people, the poetical texts were mediated by professionals (actors and rhapsodes), who used manuscripts not dependent on critical editions.

Ai giorni nostri abitualmente definiamo letteratura l'insieme delle opere scritte che si propongono fini estetici e la cui funzione dominante è quella espressiva o emotiva. Queste sono destinate solitamente a un pubblico indifferenziato in forma mediata attraverso libri stampati. Di conseguenza per noi è istintivo associare i componimenti in versi alla redazione scritta: nel comune modo di esprimerci i verbi 'comporre' e 'scrivere' sono considerati sinonimi o perlomeno equivalenti; cioè consideriamo imprescindibile la connessione tra attività poetica e scrittura, mentre tale relazione era pressoché inesistente ai primordi della civiltà occidentale.

Sebbene la tecnica scrittoria sia attestata fin dall'età micenea, nella Grecia arcaica l'elaborazione, la pubblicazione e la diffusione delle composizioni poetiche ordinariamente prescindevano da essa e i testi furono strettamente correlati all'esecuzione di fronte a un pubblico di ascoltatori¹.

Per secoli i componimenti lirici non furono in contatto, se non marginalmente con la scrittura: essi erano il prodotto di esperti, spesso itineranti, con particolari attitudini² che avevano il compito di trasmettere formalizzato nel canto il sapere donato loro dalla divinità ispiratrice direttamente all'intera comunità in cui operavano³. Nella loro funzione di artigiani della parola non componevano spinti

¹ Ford 2003.

² Brillante 2009, 46-53.

³ Brillante 2013-2014, 34-51; Mari 2019.

dal bisogno di esprimere i personali moti interiori dell'animo, casomai comunicavano sentimenti e valori che fossero condivisi dal pubblico al quale si rivolgevano: in altri termini il loro operato aveva una funzione persuasiva, didattica e paideutica. Un'elegia della *Silloge* teognidea ci offre una lucida rappresentazione di tale prassi:

σοὶ μὲν ἐγὼ πτέρ' ἔδωκα, σὺν οἷσ' ἐπ' ἀπείρονα πόντον
πωτήση, κατὰ γῆν πᾶσαν ἀειρόμενος
ρήϊδίως· θοίνης δὲ καὶ εἰλαπίνῃσι παρέσση
ἐν πάσαις πολλῶν κείμενος ἐν στόμασιν,
καὶ σε σὺν ἀυλίσκοισι λιγυφθόγγοις νέοι ἄνδρες
εὐκόσμως ἐρατοὶ καλὰ τε καὶ λιγέα
ἄσσονται. καὶ ὅταν δνοφερῆς ὑπὸ κεύθεσι γαίης
βῆς πολυκωκύτους εἰς Αἴδαο δόμους,
οὐδέποτ' οὐδὲ θανῶν ἀπολεῖς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις
ἄφθιτον ἀνθρώποις· αἰὲν ἔχων ὄνομα,
Κύρνε, καθ' Ἑλλάδα γῆν στρωφώμενος, ἡδ' ἀνά νήσους
ἰχθυόεντα περῶν πόντον ἐπ' ἀτρύγετον,
οὐχ ἵππων νώτοισιν ἐφήμενος· ἀλλὰ σε πέμψει
ἀγλαὰ Μουσάων δῶρα ἰοστεφάνων.
πᾶσι δ', ὅσοισι μέμηλε, καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδῆ
ἔσση ὁμῶς, ὄφρ' ἂν γῆ τε καὶ ἥλιος.

Io ti ho dato le ali per volare sul mare infinito e per sollevarti facilmente sulla terra intera. Sarai presente a tutte le feste e a tutti i banchetti posando sulle labbra di molti; giovani amabili te armoniosamente canteranno al suono degli auli corti dalle note acute e dolci. E quando scenderai nei recessi della terra tenebrosa, verso la dimora dai molti gemiti di Ade, neppure morto perderai la tua fama, ma resterai sempre nel cuore degli uomini con il tuo nome imperituro, Cirno, volteggiando per la terra ellenica e fra le isole, attraversando lo sterile mare pescoso, non in sella sul dorso di cavalli: ti porteranno gli splendidi doni delle Muse coronate di viole. Ugualmente per gli uomini che ameranno il canto tu sarai vivo fino a quando esisteranno terra e sole⁴.

In effetti, la scrittura è una tecnica pervasiva, che agli inizi era impiegata precipuamente per scopi pratici: ricordare avvenimenti degni di nota, conservare liste o elenchi di magistrati e di vincitori di gare, nomi di sacerdoti, dedicare agli dèi manufatti e oggetti artistici, segnalare le sepolture di persone importanti, inviare messaggi, rendere note le disposizioni testamentarie, redigere contratti, pubblicare leggi e decreti ufficiali.

Ancora nel V sec. a.C. Euripide nel *Palamede*, definendo in dettaglio gli ambiti in cui si usava correntemente la scrittura, non cita la poesia:

⁴ Theogn. 237-252, considerata da alcuni studiosi il congedo conclusivo della *Silloge*; cfr. Colesanti 2011, 44; 247; 297; 329.

τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ' ὀρθώσας μόνος,
ἄφωνα φωνήεντα, συλλαβάς τιθείς,
ἔξηϋρον ἀνθρώποισι γράμματ' εἰδέναί,
ὥστ' οὐ παρόντα ποντίας ὑπὲρ πλακὸς
τάκεϊ κατ' οἴκους πάντ' ἐπίστασθαι καλῶς,
παισὶν τέ που θνήσκοντα χρημάτων μέτρον
γράψαντας γ' εἶπεῖν, τὸν λαβόντα δ' εἰδέναί.
ἃ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν, ἀνθρώποις κακὰ,
δέλτος διαιρεῖ, κοῦκ ἔῃ ψευδῆ λέγειν.

Io solo ho drizzato i rimedi all'oblio, con voce e senza voce, nella composizione delle sillabe, inventai per gli uomini la piena conoscenza della scrittura: cosicché chi è assente, al di là della distesa del mare, ben sappia tutto quanto avviene laggiù a casa sua e, in punto di morte, possa dire per iscritto ai suoi figli tutta la misura delle ricchezze, e il ricevente ne sia a conoscenza. Quelle controversie che finiscono in lite, mali che capitano agli uomini, una tavoletta le appiana e non permette che si dica il falso⁵.

Soltanto nel secolo successivo il commediografo Filemone nell'*Apollo* include tra i vantaggi apportati dall'invenzione della scrittura anche la possibilità di conservare nel tempo i testi del lontano passato⁶.

Non fa meraviglia, pertanto che, quando i Micenei si stabilirono nel II millennio a.C. nell'attuale territorio ellenico, usassero redigere su tavolette di argilla soltanto documenti amministrativi e contabili. Se escludiamo un fugace cenno a due suonatori di lira⁷, al di là di liste di uomini e manufatti o di conti di varia natura non si è trovato alcun testo riconducibile all'attività poetica o musicale, in stridente contrasto con quanto si verifica con la documentazione delle altre coeve civiltà limitrofe.

Eppure gli scavi archeologici hanno riportato alla luce reperti attestanti un'ininterrotta attività poetico-musicale a partire dall'Antico Cicladico e indirettamente comprovata da statuette marmoree raffiguranti musicisti⁸.

⁵ Eur. fr. 578 *TrGF*. Al v. 6 si accoglie l'emendamento di Raffaella Falcetto; Neri 2007; cfr. Ceccarelli 2013, 81-83. Vd. a proposito l'enigma riguardante la scrittura inserito nella *Saffo* di Antifane (fr. 194 *PCG*), datata tra il 370 e il 350 a.C., cfr. Ceccarelli 2004; Ceccarelli 2013, 244-257. Un altro personaggio illetterato compariva nelle *Leggi* di Cratino. In un frammento superstite a qualcuno che gli avrebbe chiesto di leggere un testo costui risponde di non saper leggere le lettere, ma di ricordare il passo richiesto a memoria (fr. 128 *PCG*): ἀλλὰ μὰ Δί' οὐκ οἶδ' ἔγωγε γράμματ' οὐδ' ἐπίσταμαι, / ἀλλ' ἀπὸ γλώττης φράσω σοι· μνημονεύω γὰρ καλῶς.

⁶ Philem. fr. 10 *PCG*; Ceccarelli 2013, 257-264.

⁷ TH Av 106, 7; vd. Godart 2001; Iodice 2008, 8; Milani 2006, 435; Catenacci 2011, 51.

⁸ West 1992, 327-329; Mikrakis 2013, 225-226. In generale vd. il Catalogo in Younger 1998, 61-80.

All'età micenea risalgono frammenti di strumenti musicali⁹ e il dipinto murale ritrovato a Pylos nella sala del trono del cosiddetto Palazzo di Nestore, nel quale si scorge un citaredo¹⁰, coevo degli affreschi egizi rinvenuti nella tomba di Nakht e in quella di Horemheb, databili alla XVIII dinastia, raffiguranti un arpista e un cantore ciechi¹¹.

Insomma i reperti confermano una radicata attività poetico-musicale nella zona dell'Egeo che continuò senza soluzione di continuità fino all'età storica¹². Basti considerare per l'età submicenea il pregevole kalathos proto-bicromo decorato al suo interno con un guerriero che suona la lira, rinvenuto a Kouklia¹³, e per il periodo arcaico la cosiddetta anfora Hubbard con suonatore di lira e coro femminile¹⁴, il cantore effigiato sul frammento di ceramica tardo geometrica, attualmente al Museo Archeologico di Paro, o la statuetta bronzea del citaredo ritrovato a Creta¹⁵.

Ulteriori conferme ci vengono dalla lingua epica¹⁶. Senza contare i forestierismi e gli arcaismi, come ποιμὴν λαῶν, '*pastore di genti*' e κλέος ἄφθιτον, '*gloria imperitura*', che già nel II millennio erano entrati a far parte della lingua poetica, in essa sono reperibili veri e propri fossili attinenti a istituzioni, usanze e manufatti micenei. Inoltre grazie alla peculiare struttura metrica dei poemi sono conservati elementi fonetici, tratti morfologici e grammaticali, scomparsi nei dialetti storici¹⁷.

Pertanto non dobbiamo meravigliarci affatto della mancanza di testimonianze scritte concernenti le attività lirico-musicali presso i Micenei. La loro assenza non è il segnale di uno scarso interesse per i componimenti poetici, ma l'indizio che essi non usavano la scrittura per conservare, far circolare o diffondere quel genere di testi¹⁸.

⁹ Vd. *ex. gr.* il kalathos con la lira dipinta rinvenuto nel santuario di Phylakopi a Melo, Atene, National Archaeological Museum, inv. 12079.2-3; Renfrew 1985, 325-326; e frammenti di lire in avorio dal tholos di Menidi in Attica, attualmente al National Archaeological Museum, inv. 1974 e 1975; Mathiesen 1999, 254.

¹⁰ Chora, Archaeological Museum, Affresco 43-44 H 6; cfr. Wright 2004, 155-167; Younger 2007; Bachvarova 2016, 228-229.

¹¹ I dipinti si trovano rispettivamente in Nakht TT52 e Horemheb TT78. Sugli arpisti ciechi vd. Manniche 1978; Simini 2011; Muñoz 2017.

¹² Li Castro, Scardina 2011.

¹³ Nicosia, Cyprus Archaeological Museum, Kouklia T.9:7 (Paphos XI sec. a.C.); cfr. Franklin 2014a, 214-216; Franklin 2014b; Franklin 2015, 253-255; Bachvarova 2016, 276-277.

¹⁴ Nicosia, Cyprus Archaeological Museum, 1938/XI-2/3 (Platani, 800 a.C. ca.).

¹⁵ Heraklion, Archaeological Museum, inv. 2064; cfr. Powell 2007, 46-47.

¹⁶ Durante 1971; Rujgh 1988; Rujgh 1995; Bennet 2014; Greco 2014.

¹⁷ Ercolani 2006, 260-263; Passa 2008, 107-113; Janko 2012.

¹⁸ Vetta 2001.

In età storica la prassi di contrassegnare oggetti con frasi, rivendicazioni di possesso, dediche diventa frequente e si ritrova negli àmbiti più diversi delle attività umane da quelle domestiche a quelle comunitarie¹⁹. In effetti le prime significative attestazioni in scrittura alfabetica sono costituite da iscrizioni in versi su manufatti di vario genere, che nel lessico, metrica e stile rinviano alla lingua epica²⁰. Famosa è la coppa di Nestore risalente alla seconda metà del sec. VIII a.C. con un'iscrizione metrica retrograda graffita, composta da un trimetro giambico e due esametri²¹. Altrettanto celebre è la statua di Nikandre risalente alla metà del VII sec. a.C. e ritrovata a Delo, con un'iscrizione esametrica ispirata all'episodio del primo incontro tra Ulisse e Nausicaa²². Alla fine del VII sec. a.C. risale l'*aryballos* bronzeo rinvenuto a Sparta con iscrizione esametrica retrograda riproducente la dedica di Calcidamante ad Apollo²³.

Nel contempo non si possono trascurare alcuni vasi graffiti o dipinti che rinviano a concorsi artistici, come l'importante e celebre *oinochoe* del Dipylon degli anni 740-730 a.C., incisa sulla parte alta vicino al collo con un'iscrizione retrograda che ne specifica la funzione di premio per il vincitore di una gara orchestrale²⁴, e l'altrettanto famoso *aryballos* a figure nere proveniente dal tempio di Apollo a Corinto risalente agli inizi del VII sec. a.C., premio dato a Pyrvias quale corifeo²⁵.

Pure esametriche sono le più antiche epigrafi funerarie che risalgono al VII sec. a.C. e riportano con sobrie formule epicheggianti i dati biografici essenziali delle persone sepolte²⁶.

Se queste testimonianze confermano l'avvenuto utilizzo della scrittura nell'attività poetica in Grecia, tutttavia dobbiamo immediatamente sottolineare che essa serviva soltanto a connotare tombe, oggetti dedicati a defunti o a divi-

¹⁹ Nobili 2018, 1-2.

²⁰ Vd. *ex. gr.* l'iscrizione in esametri sulla statuetta di bronzo dedicata al dio Apollo da Mantiklos: CEG 326 (Ptoion, 700-650 a.C.), Boston, Museum of Fine Arts, 03.997; cfr. Day 2010, 33-48. Per un inquadramento generale della questione vd. Ammirati, Biagetti, Radiciotti 2006.

²¹ CEG 454 (Lacco Ameno, Museo di Villa Arbusto); Pavese 1996; Cassio 1999; Gaunt 2016; Węcowski 2017; Antonetti, De Vido 2017, 15-18; Valerio 2017; ivi ulteriore bibliografia.

²² CEG 403 (Atene, National Archaeological Museum, scultura 1); cfr. Day 2010, 191-193; Vallarino 2010; Antonetti, De Vido 2017, 22-25; Di Cesare 2018.

²³ Paris, Louvre, MNC 614; CEG 363: Χαλοδοάμανς με άνέθηκε θιοῖν περικαλλές ἄγαλμα. Vd. Woodard 2014, 88, 93.

²⁴ Atene, National Archaeological Museum, inv. 192; CEG 432: ὃς νῦν ὄρχηστῶν πάντων ἀταλότατα παίζει, / τῷ τόδε κάλμυν]. Vd. Powell 1988; Fantuzzi, Hunter 2002, 391-392; Yunis 2003, 45-46; Antonetti, De Vido 2017, 22-18.

²⁵ Corinto, Archaeological Museum, C54-1; CEG 452: Πολυτερπός. Πυρρίας προχορευόμενος· αὐτῷ δὲ φοῖ ὄλπα. Vd. Wachter 2001, 44-47. In generale cfr. Osborne, Pappas 2007.

²⁶ Cfr. *ex. gr.* CEG 143 (Corcira, 625-600 a.C.); CEG 145 (Corcira, VII-VI sec. a.C.); CEG 137 (Metana, 600 a.C.); Nicosia 1992; Derderian 2001, 63-135; Bakker 2016.

nità, come del resto confermano le fonti letterarie che danno notizie analoghe riferibili all'età arcaica²⁷.

Tucidide racconta che quando visitò l'isola di Delo poté leggere sulla tavola imbiancata conservata nel tempio di Artemide l'*Inno omerico ad Apollo*²⁸ e ne riporta alcuni versi con significative varianti rispetto al testo conservato dalla tradizione manoscritta²⁹.

Nella *Periegesi* Pausania ricorda di aver visionato presso la fonte delle Muse sull'Elicon una lamina di piombo su cui erano iscritte le *Opere* di Esiodo, che iniziavano con la sezione dedicata alle Contese, senza il *Proemio alle Muse* e privo della successiva sezione dei *Giorni*³⁰, considerati entrambi spuri dai grammatici alessandrini e dai critici pergamenei³¹.

Nella Grecia arcaica la memoria aveva una funzione precisa. Le uniche figure sociali a possederla erano l'indovino e il poeta, i quali intrattenevano un rapporto privilegiato con le Muse, figlie di Memoria e di Zeus. Grazie a questo legame con le divinità onniscenti, che rivelavano loro la storia sacra e che li rendevano pertanto maestri di verità, essi erano gli effettivi depositari del sapere comunitario³².

I poeti assolvevano la loro funzione alla presenza di un uditorio durante le pubbliche feste o nel corso di circoscritte riunioni conviviali avvalendosi di racconti mitici o di narrazioni di vita vissuta.

Tramite la divulgazione aurale essi garantivano vitalità a quel sistema socio-culturale attraverso un continuo aggiornamento e un immediato adeguamento alle novità che si presentassero. Lo stesso statuto della comunicazione consentiva la definitiva cancellazione di tutto quello che non fosse funzionale oppure dissonante con le esigenze dell'attualità, cosicché i messaggi, pur modificandosi di continuo, erano percepiti come immutati e quindi riconosciuti come veri dall'uditorio in quanto adeguati alle sue attese.

²⁷ Vd. Nieddu 1982; Reggiani 2010, 110-112.

²⁸ Thyc. III 104, 3.

²⁹ [Hom.] *Hymn. Ap.* 146-150; 165-172; cfr. Gentili 2006, 338-339.

³⁰ Paus. IX 31, 4-5.

³¹ I versi iniziali delle *Opere* esiodee non erano considerati genuini da Cratete di Mallo e da Aristarco, giacché mancavano in una copia dell'opera trovata da Prassifane, l'allievo di Teofrasto (*schol. vet. Hes. Op.* 1; Procl. *Proleg.* a, c in *Hes. Op.* p. 2, 8 Pertusi; cfr. Ael. Herodian. *De figuris* 89 Spengel). Vd. Rossi 1997, 16-19; Vetta 2006; Cerri 2013, 7 ss.

³² Detienne 1967; Castagnoli, Ceccarelli 2019, 9-13. Per il processo di laicizzazione della concezione sacrale della poesia si vedano i problematici distici della *Silloge* teognidea 769-772, nei quali l'autore si dichiara '*inserviente e messaggero delle Muse*', consapevole al tempo stesso di avere una specifica competenza nell'arte dell'invenzione poetica; cfr. Vetta 1987; Bagordo 2000.

Pertanto è impossibile recuperare il testo d'autore composto in un'età nella quale il principale canale di trasmissione era quello mnemonico-aurale: in altri termini ci troviamo di fronte a una trasmissione fluida, che da un lato sfocia in fenomeni di attribuzioni pseudoepigrafe³³ e dall'altro porta alla creazione di lezioni adiafore o equipollenti³⁴.

Il fenomeno riguarda in modo sistematico la tradizione rapsodica come osserva Flavio Giuseppe nell'opera *Contro Apione*:

ὄλως δὲ παρὰ τοῖς Ἑλλησιν οὐδὲν ὁμολογούμενον εὐρίσκειται γράμμα τῆς Ὀμήρου ποιήσεως πρεσβύτερον, οὗτος δὲ καὶ τῶν Τρωϊκῶν ὕστερος φαίνεται γενόμενος, καὶ φασιν οὐδὲ τοῦτον ἐν γράμμασι τὴν αὐτοῦ ποίησιν καταλιπεῖν, ἀλλὰ διαμνημονευομένην ἐκ τῶν ἄσμάτων ὕστερον συντεθῆναι καὶ διὰ τοῦτο πολλὰς ἐν αὐτῇ σχεῖν τὰς διαφορίας.

Non si trova presso i Greci alcuno scritto più antico della poesia di Omero, che è chiaramente posteriore alla guerra di Troia. Si dice che Omero non abbia lasciato nulla per iscritto, ma che essa, tramandata mnemonicamente, sia stata composta successivamente mettendo insieme i canti (sparsi) e per questo motivo in essa ci sono molte divergenze³⁵.

Le figurazioni vascolari relative al *Ciclo* troiano comprovano l'esistenza di rielaborazioni tra loro concorrenti³⁶.

Tra gli esempi più noti è considerevole l'episodio della gara dei carri durante i giochi funebri in onore di Patroclo nell'*Iliade*³⁷, i cui partecipanti hanno nomi diversi sul dinos del 580-570 a.C. decorato da Sophilos³⁸, rispetto a quelli del notissimo Vaso François di Kleitias³⁹.

Un altro caso riguarda la diversa presentazione della vicenda di Briseide⁴⁰. L'episodio iliadico è visualizzato dai ceramografi secondo due redazioni concorrenti: tra il 490-470 a.C. il cosiddetto Pittore di Briseide si ispirò alla versione secondo la quale l'abduzione della ragazza era effettuata dagli araldi⁴¹; invece nel

³³ Cfr. Cerri 2000; Condello 2007.

³⁴ Cfr. Cingano 2011; de Kreij 2015. Si consideri inoltre l'attestata esistenza di tre differenti proemi iliadici, sui quali vd. Tomasso 2016.

³⁵ Jos. Flav. *Contra Apionem* I 12; cfr. Paus. VII 26, 13.

³⁶ Sulle testimonianze vascolari comprovanti l'esistenza di variazioni nelle *performances* di episodi omerici nelle varie comunità della Grecia arcaica vd. Morris 2014.

³⁷ Hom. *Il.* XXIII 262-652. Vd. Shapiro 1994, 31-35.

³⁸ Atene, National Archaeological Museum, inv. 15499.

³⁹ Firenze, Museo Archeologico Nazionale, inv. 4209.

⁴⁰ Lowenstam 1997; Dué 2002, 28-32; Gordon 2010; Fantuzzi 2012, 175-180.

⁴¹ London, British Museum, inv. E 76; cfr. *Il.* I 318-325.

primo quarto del V sec. a.C. il pittore Makron dipinse su uno skyphos la ragazza portata via direttamente da Agamennone⁴².

Anche quando la scrittura costituì un passaggio possibile nella trasmissione e conservazione del patrimonio poetico, la maggior parte della produzione continuò a essere diffusa da *performers* al cospetto di ascoltatori⁴³.

Ancora Teognide insiste al pari dei poeti eulogistici sul potere eternante della parola cantata che si diffonde oralmente *per tempo infinito sulle cetre e con le varie note degli auli*⁴⁴.

In altre parole non va dimenticato che la composizione (a volte improvvisata) e la relativa pubblicazione coinvolgevano la musica e il canto, a prescindere dall'eventuale loro fissazione scritta, come narra l'autore dell'*Inno a Hermes*⁴⁵:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε φέρων ἐρατεινὸν ἄθυρμα
πλήκτρῳ ἐπειρήτιζε κατὰ μέλος, ἢ δ' ὑπὸ χειρὸς
σμερδαλέον κονάβησε· θεὸς δ' ὑπὸ καλὸν ἄειδεν
ἔξ αὐτοσχεδῆς πειρώμενος, ἦ ὕτε κοῦροι
ἠβηταὶ θαλίησι παραιβόλα κερτομέουσιν,
ἀμφὶ Δία Κρονίδην καὶ Μαιάδα καλλιπέδιλον
ὡς πάρος ὠρίζεσκον ἔταιρείῃ φιλότητι,
ἦν τ' αὐτοῦ γενεὴν ὀνομακλυτὸν ἐξονομάζων.

Quando ebbe costruito l'amabile giocattolo, col plettro saggì le corde una dopo l'altra. Quello sotto il tocco della sua mano diede un suono prodigioso. Il dio seguiva con il suo dolce canto cimentandosi a improvvisare, come fanno i giovani durante le feste, i banchetti, sfidandosi in strofe pungenti. Cantava Zeus Cronide e Maia dai bei calzari, come si incontrarono una volta nell'amoroso amplesso, celebrando così la sua nobile stirpe.

Di conseguenza a causa della multiforme dinamica della comunicazione i testi erano soggetti a continue metamorfosi. I fattori che contribuivano alla loro manipolazione dipendevano dalla specificità delle occasioni e delle circostanze, dalle reazioni del pubblico e dalla collocazione geografica dell'esecuzione.

⁴² Paris, Louvre, inv. G 146; cfr. *Il.* I 137. A questa versione si atteneva Eschilo nei *Mirmidoni*.

⁴³ Confermano la prassi alcune figurazioni vascolari relative ai professionisti della μουσική, come *ex. gr.* l'anfora panatenaica a figure rosse del Pittore di Kleophrades (London, British Museum, E 270, inizi V a.C.), che raffigura un rapsodo in gara mentre declama l'inizio di un poema epico (ὦδε ποτ' ἐν Τίρυνθι) riguardante forse Tideo, Diomede o Eracle; cfr. Shapiro 1995; Shapiro 1998, 92-97; Pelliccia 2003; Bundrick 2018.

⁴⁴ Cfr. Pind. *Isthm.* V 26-29: καὶ γὰρ ἠρώων ἀγαθοὶ πολεμισταὶ / λόγον ἐκέρδαναν· κλέονται δ' ἐν τε φορμύγ- / γεσσιν ἐν αὐλῶν τε παμφώνοις ὀμοκλαῖς / μυρίον χρόνον; cfr. *Isthm.* IV 41-43.

⁴⁵ [Hom.] *Hymn. Merc.* 52-59. Cfr. Brillante 2001; Brillante 2009, 139-172; Portulas 2006, 19-32.

E la tradizione aurale degli antichi racconti favoriva la coesistenza di multiformi elaborazioni epicoriche, redazioni concorrenti, alternative o eccentriche, tra le quali i poeti/esecutori sceglievano quelle più consone ai loro intenti.

Brevi allusioni e riferimenti di elaborazioni alternative sopravvivono nei lirici arcaici. Per esempio, esistevano tre versioni di Stesicoro relative al rapimento di Elena⁴⁶, una corrispondente a quella dell'*Iliade*⁴⁷, un'altra che segue la versione narrata da Esiodo⁴⁸, infine una terza, denominata *Palinodia*, secondo la quale l'eroina spartana non avrebbe mai seguito Paride a Ilio⁴⁹.

Come i poeti di quel periodo anche Saffo si richiama all'epica in un carme, nel quale allude esplicitamente all'abbandono della patria, del marito e della figlia da parte di Elena⁵⁰, tuttavia ha in mente altre opere a noi sconosciute, quando descrive nei dettagli il matrimonio di Ettore con Andromaca⁵¹ oppure quando ricorda un rito fondato a Lesbo da entrambi gli Atridi durante il loro ritorno in patria⁵². Analogo ragionamento si può fare con Alceo, che richiamava alla memoria dei suoi compagni le responsabilità di Elena per la guerra⁵³, la preghiera di Teti a Zeus perché allontanasse l'ira dal figlio Achille⁵⁴, il comportamento sacrilego di Aiace Oileo durante il saccheggio della città conquistata⁵⁵.

Anche quando i riscontri sembrano molto calzanti, rimane il dubbio che i poemi, a cui gli omericissimi Archiloco⁵⁶ e Stesicoro⁵⁷ oppure Mimnermo⁵⁸ e Simonide di Ceo⁵⁹ facevano riferimento, corrispondano alle redazioni vulgate che noi conosciamo: il reimpiego di vocaboli stilemi e formule rinviati al registro eroico avevano la funzione di richiamare l'*epos* o comunque di allacciarsi al patrimonio poetico, senza alcuna intenzione di caricarli di qualche sovrasenso,

⁴⁶ P.Oxy. XXIX 2506.

⁴⁷ Hom. *Il.* III 171-172.

⁴⁸ Hes. fr. 176 M.-W.

⁴⁹ Stesich. fr. 192 *PMGF*, teste Plat. *Phaedr.* 243a. Vd. inoltre Cingano, Gentili 1984; Sider 1989; Gentili 2006, 199-200; Beecroft 2006; Kelly 2007.

⁵⁰ Sapph. fr. 16 V. Cfr. Fredricksmeyer 2001.

⁵¹ Sapph. fr. 44 V. Cfr. Sampson 2013; Bowie 2010.

⁵² Sapph. fr. 17 V., parzialmente integrato nei finali dei primi 14 versi dalla pubblicazione di P. GC. inv. 105. Vd. Burris, Fish, Obbink 2014; Neri 2014.

⁵³ Alc. fr. 42 V.; cfr. Caprioli 2012 e Alc. 283 V.; cfr. Bondell 2010, 351-362.

⁵⁴ Alc. fr. 44 V.; cfr. Kelly 2015, 25-27.

⁵⁵ Alc. fr. 298 V.; cfr. Ciampa 2012, 199-202.

⁵⁶ Clem. Al. *Strom.* VI 5-7.

⁵⁷ Vd. *ex. gr.* Stesich. fr. S 11; S 13; S 15 (*Geryoneis*); 209 (*Nostoi*) *PMGF*; cfr. Kelly 2015.

⁵⁸ Mimn. fr. 2 *IEG*².

⁵⁹ Sim. fr. 19 *IEG*². In generale vd. Rawls 2018, 23-76.

in quanto reminiscenze e rievocazioni generiche erano i tratti peculiari del rapportarsi con la tradizione⁶⁰.

Diversamente da noi, a causa dell'orientamento tipico della cultura arcaica e dell'atteggiamento mentale e psicologico degli ascoltatori non si valutava il canto sotto il profilo della fedeltà testuale o per l'appartenenza all'autore⁶¹. Per di più, in una società, nella quale l'opera del poeta era considerata patrimonio comune, non sorprende che fosse ammesso utilizzare e rielaborare testi altrui con la massima libertà in funzione delle diverse occasioni in cui erano riproposti⁶².

La pubblicazione e la trasmissione si concretizzavano attraverso due modalità: il riuso e la replica⁶³.

Il riuso era un *medium* che rendeva dinamica la tradizione, poiché consentiva alterazioni intenzionali: parti di testo erano estrapolati dai componimenti originali, risemantizzati e riadattati per il simposio⁶⁴.

⁶⁰ Vetta 1990, 78-79.

⁶¹ Soltanto con l'affermarsi della pratica scrittoria i meccanismi fisiologici della cultura basata sulla trasmissione orale (plagio, decurtazione, interpolazione) cominciarono a essere considerati arbitrari. Il mutamento di credito si verificò dapprima nell'ambito delle scuole rapsodiche, i cui componenti rivaleggiavano tra loro nel presentarsi come legittimi depositari o continuatori di Omero. Ci furono casi di aedi che si appropriarono di canti di Omero spacciandoli per opere proprie. Le fonti, che conservano gli echi di queste scorrettezze, ricordano il caso di Testoride che recitava composizioni di Omero facendole passare per proprie ([Herodot.] *Homeri Vita* 15-16, p. 24 Allen). Per contrastare gli interventi incontrollabili da parte degli esecutori i poeti avvertirono l'urgenza di manifestare l'orgogliosa consapevolezza dei propri componimenti e pretenderne la conservazione fedele, come attesta Teognide nella cosiddetta elegia della σφραγίς (Theogn. 19-26). Cfr. Cerri 1991; Giannini 1993; Hubbard 2007; Condello 2009-2010; Bakker 2017. In ogni caso, pur essendo preclusa agli ἄσσοφοι la possibilità di imitare versi altrui, per gli esperti nell'arte tale opportunità era considerata ancora lecita (Theogn. 367-370; cfr. Bacchyl. fr. 5 Sn.-Maehler: ἕτερος ἐξ ἑτέρου σοφὸς / τό τε πάλαι τό τε νῦν. / [Οὐδὲ γὰρ ῥᾶστων] / ἀρρήτων ἐπέων πύλας ἐξευρεῖν, 'Ogni poeta dipende da un altro poeta / come nel passato così ora: / [non è molto facile] / trovare le porte dei versi non detti').

⁶² Cfr. gli *skolia* anonimi attici tramandati da Ateneo, per i quali si rinvia a Fabbro 1995.

⁶³ Cfr. Lomiento 2001; Colesanti 2011, 23-33; Calame 2005.

⁶⁴ Esempio è il caso di una quartina alcaica (fr. 249, 6-9 V.) che, estrapolata dall'originale contesto, modificata nella morfologia e adattata nella veste dialettale alla nuova situazione del convivio attico, fu recepita come composizione autonoma nel repertorio dei carmi conviviali anonimi tramandati da Ateneo (*carm. conv.* 8 Fabbro); cfr. Fabbro 1992; Pardini 1991, 555-558; Rossi 1993, 237-246; Lardinois 2020, 60-62. Altrettanto significativo è nella *Silloge* teognidea (vv. 935-938) il riuso di versi tirtaici (fr. 9 37-42 Gent.-Pr.) opportunamente adattati con importanti differenze, omissioni sostituzioni e varianti, nonché di un distico soloniano (fr. 17 Gent.-Pr.), il cui pentametro presenta varianti nella redazione conservata dalla medesima *Silloge* (vv. 1253-1254), dove si trova in coppia agonale con i successivi vv. 1255-1256. Vd. Vetta 1980, 58-62. Analoga situazione si verifica con un brano dell'*Elegia alle Muse* (Sol. fr. 1, 71-76 Gent.-Pr., su cui vd. Desideri 1982-1984, 21-32), il cui senso è reso meno inquietante nella *Silloge* (vv. 227-232) attraverso talune significative varianti addensate nei versi finali; cfr. Ferrari 1989, 27-30; Noussia-Fantuzzi 2010, 61-65; Colesanti 2011, 39-42. In generale vd. Ferrari 1987, 177-197.

L'incipit di un frammento conviviale della poetessa Prassilla riportato da Efestione è attestato anche da un vaso del British Museum di Londra del V sec. a.C., che lo riporta con una *lectio facilior* (ὤ διὰ τῆς θυρίδος), smentendo il solido principio della critica testuale secondo cui dovrebbe essere la seriore *lectio facilior* a scalzare nel corso della tradizione la *lectio difficilior*, cioè quella riprodotta dal metricologo del II sec. d.C. (διὰ τῶν θυρίδων)⁶⁵. Ma c'è una spiegazione plausibile: Efestione avrebbe avuto a disposizione un manoscritto, derivato *recta via* dalla redazione scritta delle opere di Prassilla, mentre l'iscrizione vascolare attesterebbe la lezione diffusa oralmente nei simposi.

Identica genesi si deve supporre per la presunta variante equipollente di tradizione orale Θρηϊκίην σίοντα χαίτην 'avendo scossa la sua chioma tracia' di un frammento di Anacreonte entrata in concorrenza nella tradizione indiretta con la genuina lezione ὠρικὴν σίοντα χαίτην 'avendo scossa la sua chioma in fiore'⁶⁶.

Tra la seconda metà del VI sec. e il V sec. a.C. compaiono raffigurazioni vascolari nelle quali singoli simposiasti cantano o declamano tra l'altro *skolia*, un peana in onore di Apollo, un inno a Zeus, versi di Saffo e Teognide, i cui testi sono resi da iscrizioni; e queste testimonianze oltre ad attestare la pratica del riuso, offrono talora preziose indicazioni su possibili varianti⁶⁷.

Più affidabile era la replica, sia pure con l'inevitabile alterabilità della tradizione mnemonico-aurale, le cui aggiunte estemporanee o le variazioni morfosintattiche e lessicali tuttavia non stravolgevano il contenuto.

⁶⁵ *Kylix* a figure rosse, da Tebe ?, 470-460 a.C.; London, British Museum, inv. 95.10-27.2; vd. Csapo, Miller 1991; Gaunt 2014, 112-113; Cazzato 2016. Non è diversa la spiegazione che si può dare della variante finale di un altro carme attribuito a Prassilla e dedicato a una massima di Admeto (fr. 749/3 *PMG*), in quanto i mutamenti morfo-sintattici e dialettali segnalati dai testimoni sono compatibili con il riutilizzo del distico in area attica come carne conviviale anonimo (*carm. conv.* 14 Fabbro); cfr. Cannatà 1999, 9.

⁶⁶ Anacr. fr. 81 Gent. Vd. Gentili 1981, 13-14; Gentili 2006, 335-338. In generale vd. Lardinois 2020.

⁶⁷ *Kylix* a figure rosse del Pittore Brygos, 490 a.C.; Firenze, Museo Nazionale Archeologico, inv. 3949 (*skolion* anonimo); frammento di cratere a calice a figure rosse, Pittore Euphronios, ca. 510 a.C., München, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek 8935 (cfr. Hedreen 2016), e *kylix* frammentaria attribuita al Pittore Brygos, Paris, Cabinet des Médailles 583 (Inno ad Apollo); *kylix* a figure rosse databile al 490-480 a.C. ca., Atlanta, Michael C. Carlos Museum 2004.58 (Inno a Zeus); anfora da Vulci, Pittore Euphronios, ca. 510 a.C., Paris, Louvre, inv. G 30 (cfr. Sapph. fr. 36 V.; Yatromanolakis 2001); *kylix* a figure rosse da Tanagra, 500 a.C.; Atene, National Archaeological Museum, inv. 1357 (cfr. Theogn. 1365a); *kylix* a figure rosse da Vulci, Pittore Duride, München, Staatliche Antikensammlungen, inv. 2646 (cfr. Theogn. 939 s.); frammento di vaso a figure rosse, ca. 460 a.C.; Roma, Villa Giulia, inv. 50329 (Theogn. 1055; cfr. Mimn. fr. 2, 2 Gent.-Pr.); *kylix* a figure rosse, Pittore Antiphon, primo quarto del V a.C., Erlangen, Friedrich-Alexander-Universität, inv. 454 (cfr. Theogn. 1065). In generale vd. Lissarrague 1989, 147-166; Stramaglia 2005, 5-7; Stramaglia 2007, 579-582; Gaunt 2014.

Sede importante di trasmissione era la scuola⁶⁸, dove l'apprendimento della scrittura prevedeva l'acquisizione di competenze musicali, per cui i ragazzi imparavano anche a suonare l'aulo e la lira⁶⁹.

A questo proposito è di estremo interesse la *lekythos* della scuola di Duride del 470 a.C. ca. sulla quale è rappresentato un ragazzo seduto con un rotolo svolto su cui si riesce a decifrare l'*incipit* del breve *Inno omerico a Hermes* (XVIII): Ἑρμῆ<v> ἀείδω⁷⁰. Secondo alcuni studiosi il vaso testimonierebbe la divulgazione di una stesura aggiornata del maggiore *Inno a Hermes* (IV), dal cui esordio si differenzia per le numerose quanto lievi varianti⁷¹.

La pratica della trasmissione scritta legata all'espansione dell'alfabetismo si ampliò tra la fine del VI e gli inizi del sec. V a.C., grazie al diffondersi dell'uso del papiro importato dall'Egitto⁷², appena pochi decenni prima della raccolta delle rapsodie sparse di Omero e della loro redazione scritta voluta da Pisistrato, tra l'altro possessore di una βιβλιοθήκη⁷³, e la relativa fase di stabilizzazione delle sequenze episodiche⁷⁴.

⁶⁸ Cfr. Ar. *Eq.* 1235-1238. L'esistenza di scuole in Grecia è comprovata almeno dai primissimi anni del V sec. a.C. stando alla notizia riportata da Erodoto riguardante il crollo del tetto di una scuola a Chio che provocò la morte di quasi tutti i numerosi allievi (Hdt. VI 27, 2: παῖσι γράμματα διδασκομένοισι ἐνέπεσε ἡ στέγη, ὥστε ἀπ' ἑκατὸν καὶ εἴκοσι παίδων εἰς μῶνος ἀπέφυγε); analoga sciagura capitò ad Astipalea con la strage di sessanta ragazzi che frequentavano la scuola locale per il crollo del tetto (Paus. VI 9. 6-7). Cfr. Harris 1989, 57-59; Novokhatko 2015, 17-18. A livello linguistico si deve ricordare che per il verbo "leggere" si usa in greco ἀναγιγνώσκω, e che γράφω vale solitamente "scalfire", "incidere" o "dipingere" fino all'età di Senofane (fr. 3 Gent.-Pr.) e di Ipponatte (fr. 39, 1 e 107, 3 Degani), tranne un solo caso, nel quale si riferisce a leggi emanate da Solone e incise su tavole girevoli (Sol. fr. 30, 20 Gent.-Pr.). La prima esplicita attestazione del verbo nel significato di "scrivere" è data da Ecateo di Mileto, che lo usa nel *Proemio* della sua opera storiografica (fr. 1a *FGrHist* 1 Jacoby *test.* Demetr. *De eloc.* 12 = Gregor. Corinth. VII 1215, 26 W.); cfr. Andolfi 2018.

⁶⁹ Cfr. la *kylix* attica di Duride, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, inv. F 2285, 490-485 a.C.; Criatore, 2001, 28-31; Sider 2010. Per comprendere la tipologia dei testi che i ragazzi ateniesi imparavano è illuminante la scena della *Pace* aristofanesca (vv. 1270-1301) dove Trigeo, che ha ricostruito un suo mondo armonico sotto l'egida di Εἰρήνη, rimprovera durante il banchetto due fanciulli che intonano in quella circostanza canti inneggianti alla guerra e al valore militare, per la precisione un centone epico e un brano elegiaco archilocheo (Arch. fr. 5 *IEG*²). Cfr. anche la notizia in Plat. *Tim.* 21b sui poemi soloniani cantati dai ragazzi in un'agone poetico organizzato durante le Apaturie e l'analoga informazione in Xen. *Conv.* 3, 5 sull'apprendimento a memoria dei poemi omerici da parte degli adolescenti. Su queste testimonianze vd. Humphreys 2018, 303.

⁷⁰ Beazley 1948. La decorazione del manufatto che apparteneva alla Collezione Seyrig, da alcuni è attribuita al Pittore del Cartellino.

⁷¹ Càssola 1975, 357, 573; Nobili 2011, 159; Strauss Clay 2016, 30-31.

⁷² Cfr. Hermipp. fr. 63, 12-13 *PCG*: ἐκ δ' Αἰγύπτου τὰ κρεμαστὰ / ἰστία καὶ βίβλους. Vd. Gilula 2000; Pellegrino 2000; Pellegrino 2012; Caroli 2016, 161; Vannicelli 2019.

⁷³ Vd. Caroli 2011a.

⁷⁴ Cic. *De oratore* III 34: *primus Homeri libros confusos antea sic disposuisse dicitur ut nunc habemus*. Aloni 1984; Aloni 2006, 101-118; Catenacci 1993. Cfr. Cerri 2002; Reece 2005; Finkelberg 2017; Finkelberg 2018.

Nel periodo in cui la scrittura fu promossa ideologicamente a valido antidoto della dimenticanza e a efficace rimedio per la memoria, i ceramografi attici cominciarono a decorare i vasi con scene scolastiche inserendovi non solo immagini di tavolette e rotoli di papiro⁷⁵, ma anche quelle di testi poetici e di partiture musicali⁷⁶.

Bisogna arrivare ai secoli V e IV per vedere modificata la tipologia della trasmissione testuale con l'affermarsi della scrittura e l'inevitabile formazione di un pubblico di lettori⁷⁷. In quel medesimo lasso di tempo sono riscontrabili i ne-

⁷⁵ Cfr. *ex. gr.* *Phormiskos* attico a figure nere del 525-475 a.C. con un ragazzo seduto mentre scrive su tavoletta (Bruxelles, Musées Royaux, A1013); *kylix* attica a figure rosse del ceramografo Evergide da Vulci (520 a.C. ca.) con scena conviviale e giovane seduto con tavoletta sulle ginocchia (München, Staatliche Antikensammlungen J 1168, 2607); *kylix* attica a figure rosse del Pittore di Adria risalente al 500-475 a.C. con due giovani seduti con rotoli di papiro sui quali si leggono a stento alcune lettere e altro giovane con stilo (Ferrara, Museo Nazionale di Spina T 45 C, 19108); *kylix* attica a figure rosse del pittore Eucharides del 500-450 a.C. con ragazzo seduto mentre legge un rotolo di papiro aperto (Città del Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco, AST 656); *kylix* attica a figure rosse da Orvieto del 480 a.C. del pittore Eucharides del 480 a.C. ca. con giovane seduto mentre scrive su tavoletta (Philadelphia, University of Pennsylvania, 4842); *kylix* attica a figure rosse del 460 a.C. con scena scolastica: un ragazzo seduto legge un rotolo di papiro in presenza di un altro stante con lira in mano e maestro; sull'altro lato un ragazzo stante con tavolette e un suo compagno di fronte al maestro (Washington, DC, National Museum of National History, 13673); *kylix* attica a figure rosse del 460 a.C. ca., attribuita al Pittore di München 2660, illustrata all'interno con un ragazzo che si reca a scuola con le sue tavolette; all'esterno su un lato un ragazzo seduto che gioca a fare il maestro e due coetanei gli stanno di fronte con un rotolo di papiro in mano e le tavolette; sull'altro lato un ragazzo si atteggia a maestro con due coetanei, che hanno in mano un rotolo di papiro (New York, Metropolitan Museum of Art, 17.23.10). Cfr. Pöhlmann 2019.

⁷⁶ Su una *hydria* si distingue Apollo che suona la lira e una Musa le sta di fronte con un rotolo aperto; in un altro gruppo la Musa siede suonando l'aulo mentre una compagna, sorregge le tavolette a mo' di leggìo (Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, inv. F 2388). Su una *lekythos*, risalente alla metà del sec. V a.C., protagonista della scena è Apollo che suona la lira mentre una Musa gli tiene aperto avanti un rotolo (Hannover, August Kestner Museum, inv. 1961, 24). Sulla *kalpis* a figure rosse ascrivibile al Pittore delle Niobidi e datata al 460 a.C. circa si scorge una donna che suona la lira, aiutata da un'altra che le sorregge lo spartito (New York, Solow Art and Architecture Foundation). Sul cratere a volute apulo a figure rosse, datato alla fine del V sec.a.C. e attribuito al Pittore di Sisifo, è raffigurata una Musa mentre suona l'aulo e un'altra Musa che, standole di fronte, sostiene un rotolo verso il quale entrambe volgono lo sguardo (München, Staatliche Antikensammlungen, inv. 3268); vd. Glazebrook 2005. Da ultimo su un vaso beota del 450 a.C., attribuito al Pittore del Pan danzante si scorge una donna in procinto di cantare mentre un'altra regge un rotolo di papiro iscritto che inizia secondo la decifrazione effettuata da Menico Caroli con la parola μ<υ>σική (Atene, collezione privata); vd. Avronidaki 2008. Per l'età ellenistica cfr. Del Corso 2006.

⁷⁷ Pinto 2013. In Plat. Com. *Phaon* fr. 189 *PCG* un personaggio afferma che intende leggere un libro in un luogo isolato: ἐγὼ δ' ἐνθάδ' ἐν τῇ ῥημίᾳ / τουτὶ διελεῖν βούλομαι τὸ βιβλίον / πρὸς ἑμαυτόν, e in *Ar. Ran.* 52-53 Dioniso rievoca la lettura della *Andromeda* euripidea durante una traversata marittima. Sull'argomento si rinvia a De Martino 2016. Si consideri anche la scena del *Lino* di Alessi, nel corso della quale il protagonista mostra al bulimico Eracle una cospicua serie di volumi tra i quali è invitato a scegliere quello preferito (fr. 140 *PCG*); cfr. Castelli 2014. L'esistenza di un numero significativo di lettori e l'importanza acquisita dai testi scritti nel corso del IV sec. a.C. sono implicitamente confermate dalla *Retorica* di Aristotele (III 12, 1413b 8-14), dove il filosofo ricorda il tragediografo Chermone e il ditirambografo Licimnio, a proposito di quelli che impiegano lo stile grafico adatto alla chiarezza espositiva,

cessari presupposti per la realizzazione di una vera e propria attività editoriale con la conseguente espansione della circolazione libraria e il consolidamento del relativo commercio⁷⁸.

In ogni caso i rapporti fra i diversi modi di trasmissione (orale e scritta) procedevano in parallelo e talvolta interagivano: un testo scritto poteva essere pubblicato attraverso una *performance* rapsodica o simposiale, oppure un testo memorizzato e ascoltato dalla viva voce dell'autore/esecutore poteva essere messo per iscritto. Perciò il libro fino al IV a.C. non fu un'entità autonoma, ma piuttosto un supporto della fruizione aurale⁷⁹ o un aiuto per l'interprete⁸⁰.

La pratica è confermata da Platone quando ricorda le pubbliche letture a voce alta dell'opera di Zenone, allievo di Parmenide, di fronte agli ascoltatori in casa di un ospite da parte dello stesso autore al tempo della prima venuta del filosofo nella città di Atene⁸¹.

La più antica testimonianza pittorica a riguardo risale al 500-490 a.C. e riproduce appunto un giovane che legge a voce alta alla presenza di ascoltatori *Le massime di Chirone* attribuite a Esiodo⁸². Quasi coeva è la frammentaria coppa di Onesimo, proveniente da Naucrati e raffigurante un rotolo aperto in mano a un

opponendoli a quegli autori, che si avvalgono dello stile agonistico, più appropriato alla recitazione. Dal brano aristotelico, però, non è legittimo arguire che i 'poeti piacevoli alla lettura' componessero opere destinate esclusivamente alla lettura; è più corretto dedurre che esse erano adeguate anche a una diffusione scritta. Il filosofo infatti sta esprimendo soltanto un giudizio stilistico ed è perfettamente consapevole che il principale intento degli autori di teatro resta quello di comporre per la recitazione. L'attenzione di Cheremone per i lettori, cioè per l'altra fascia di utenti distinti dal pubblico teatrale è confermata da *P.Hib. II 224*, un papiro, che conserva un'antologia gnomica in esametri all'interno della quale si trova il frammento di un dramma, nei cui versi iniziali compare il nome del tragediografo in acrostico (*Chaerem. 71 TrGF fr. 14b*); cfr. Zouganeli 2013.

⁷⁸ Cfr. *ex. gr.* Plat. *Apol.* 26d-e con la notizia della vendita al mercato di copie del libro di Anassagora; su questa informazione vd. pure Plat. *Phaedo* 98b.

⁷⁹ *Pyxis skyphoides* campana ascrivibile al Gruppo di Lentini-Manfria (Basel, coll. privata presso Antikenmuseum); *kalpis* del Gruppo di Polygnotos della I metà del V a.C. (London, British Museum, 1921,0710.2); *kylix* del 425-420 (Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, F 2549); *hydria* a figure rosse del 440-430 a.C. (Atene, Kerameikos, inv. 8070). Vd. Del Corso 2007, 166-168.

⁸⁰ Cfr. *ex. gr.* Plat. *Phaedr.* 228a. In Xen. *Mem.* IV 2, 10 si fa riferimento all'acquisizione dell'intera opera di Omero come supporto alla professione di rapsodo; cfr. Jacob 2013, 59-63. Sugli esemplari segreti, non editi, in possesso degli Omeridi cfr. Plat. *Phaedr.* 252b.

⁸¹ Plat. *Parm.* 127 b-c; cfr. Nieddu 1984, 236-240. Ancora Platone ricorda la lettura ad alta voce del libro di Anassagora (*Phaedo* 97c) e quella di un discorso di Lisia sull'amore, effettuata dall'oratore nella casa di Epicrate (*Phaedr.* 227b); cfr. Del Corso 2011, 3-12. Anche Protagora avrebbe seguito questa pratica leggendo il suo trattato *Sugli dèi* in casa di Euripide o di Megaclide (*Diog. Laert.* IX 54).

⁸² *Kyathos* attribuito al Pittore di Panaitios; Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, inv. F 2322; cfr. Caroli 2010, 120-124.

lettore su cui si leggono tre righe in forma bustrofedica⁸³, che riportano un verso lirico adespoto⁸⁴, Al 450 a.C. ca. risale un capolavoro del Pittore Akestorides: sul frammento di una *kylix* si scorge un giovane seduto mentre legge un rotolo contenente uno scritto mitologico⁸⁵.

Viene datato agli anni 460-450 a.C. una *lekythos* a figure rosse da Gela, su cui è raffigurata la Musa Calliope seduta mentre suona la lira con la madre Mnemosyne che paradossalmente le sta di fronte con un rotolo di papiro aperto⁸⁶.

In altri termini, anche a livello iconografico, si avverte il cambio di prospettiva imposto dal progressivo imporsi della tecnica scrittoria: Saffo, che è raffigurata sulla *hydria* da Vari mentre legge alle giovani compagne i propri versi⁸⁷, qualche decennio prima è rappresentata nell'atto di cantare o ballare sul *kalathos* del pittore Brygos⁸⁸.

Comunque sono i commediografi a rappresentare ragazzi che apprendono a scuola la poesia lirica sotto la guida del maestro di musica, oppure a mettere in scena situazioni di compravendita di volumi, contenenti oracoli e decreti, come fa Aristofane, il quale non lesina feroci frecciate contro quelli che sono particolarmente attratti dai libri⁸⁹.

Né mancano testimonianze evidenti relative alla diffusione tramite copie scritte di opere già nella seconda metà del V secolo⁹⁰. La trasmissione scritta, però, non dava alcuna garanzia riguardo alla fedeltà testuale. Poiché la riproduzione di un testo era frutto di un'attività artigianale, ed era praticamente impossibile che gli esemplari copiati fossero assolutamente identici. Perciò questa forma di divulgazione, anche se in misura minore, era caratterizzata dalla tendenza

⁸³ Oxford, Ashmolean Museum, inv. G 138.3, 5, 11; cfr. Boshnakova 2008, 341-342; Caroli 2013, 392-398.

⁸⁴ Adesp. fr. 20/938c *PMG*.

⁸⁵ Malibu, Paul Getty Museum, inv. 86.AE.324; cfr. Robb 1994, 187-188.

⁸⁶ Attribuita al Pittore di Villa Giulia; Siracusa, Museo Archeologico Regionale, inv. 20542; cfr. Palvini, Giudice 2003, 343, ivi precedente bibliografia. Sull'iconografia riguardante le donne e la scrittura vd. Dillon 2013, 396-404.

⁸⁷ Attribuita al Gruppo di Polignoto; Atene, National Archaeological Museum, inv. 1260; cfr. Ferrari 2007, 104-106; Yatromanolakis 2007, 147, 155, 157, figg. 22, 25-16; Yatromanolakis 2009, 224-226; Caroli 2010, 125-127.

⁸⁸ München, Staatliche Antikensammlung, inv. 2416; cfr. Yatromanolakis 2007, 74-75, fig. 20; vd. anche il cratere a calice a figure rosse del 480-470 a.C. attribuito al Pittore di Titono ora a Bochum, Ruhr-Universität Kunstsammlungen, inv. S 508; cfr. Nagy 2007; Yatromanolakis 2007, 88-110; Catenacci 2013.

⁸⁹ Ar. *Ran.* 151; cfr. *Eq.* 347-350; fr. 506 *PCG*; cfr. Slater 1996.

⁹⁰ Cfr. Ar. *Ran.* 1113-1114; Xen. *An.* VII 6, 14. Eupoli attesta l'esistenza nell'agorà di Atene di zone dove si vendevano libri (fr. 327 *PCG*: οὗ τὰ βιβλί' ὄνια); Aristomene (fr. 9 *PCG*) e Nicofonte (fr. 10, 4 *PCG*) citano cartolai/librai, i βιβλιοπῶλαι; gli scribi professionisti, i βιβλιογράφοι, sono menzionati da Cratino nei *Chironi* (fr. 267 *PCG*); cfr. Caroli 2011b; Caroli 2012a; Caroli 2016. Vd. inoltre Bellier-Chaussonier 2002; Del Corso 2003.

alla corrottela, favorita dalla genesi individuale di ogni singola trascrizione e dall'assenza di un controllo che ne certificasse la conformità all'originale.

Ci sono forti indizi a confermare questo radicale mutamento, che si riflettè soprattutto nelle opere dei tragediografi: Sofocle faceva danzare a un attore le lettere dell'alfabeto nel perduto dramma satiresco *Anfiarao*⁹¹ e nell'*Onfale*, un dramma satiresco del tragediografo Acheo, un personaggio sillabava il nome del dio Dioniso iscritto su una coppa⁹².

Eschilo nel *Prometeo* presenta il protagonista, come l'eroe civilizzatore che aveva inventato le lettere quale farmaco contro la dimenticanza⁹³, mentre Euripide metteva in scena nel perduto *Teseo* un analfabeta che si attarda a descrivere le lettere, con le quali è composto il nome dell'eroe attico⁹⁴. E sono ancora i poeti tragici che escogitano nuove metafore attinte dal campo semantico della scrittura⁹⁵.

Con il tragediografo di Salamina il documento scritto assume anche un ruolo determinante per lo sviluppo della trama⁹⁶. Il messaggio sulla tavoletta scoperta da Teseo presso il cadavere di Fedra porta alla morte del protagonista nell'*Ippolito*⁹⁷, nell'*Ifigenia in Tauride* la sorella consegna a Oreste accompagnato

⁹¹ Soph. fr. 121 *TrGF*.

⁹² Achaeus fr. 33 *TrGF*.

⁹³ Aesch. *Prom.* 454-461; cfr. Eur. fr. 578, 1 *TrGF*; Gorg. *Apologia Palamedis* 82 fr.11a, (30) 195 *VS*: γράμματα μνήμης ὄργανον. Vd. inoltre Philem. fr. 10, 6 *PCG*: ψυχῆς ἰατρὸν κατέλιπεν τὰ γράμματα. Tuttavia Platone contesta tale convinzione, evidenziando in forma narrativa nel mito di Thamus e Theuth il polemico dibattito contemporaneo che contrapponeva i sostenitori della comunicazione scritta a quelli che difendevano la cultura del *logos* (*Phaedr.* 274d-275b). Sull'argomento vd. Cerri 1996, 117-137; Moore 2012.

⁹⁴ Eur. fr. 382; cfr. Agathon fr. 4; Theodect. fr. 6 *TrGF*. Vd. Slater 2002; Martano 2007; Ceccarelli 2013, 183-240.

⁹⁵ Vd. le eschilee φωνεῖν γράμμασιν (*Sept.* 434), λέγειν τὰ γράμματα (*Sept.* 646-648), ἔπη δελτοῦμαι (*Suppl.* 179), δελτογράφος φρήν (*Eum.* 275), γράφειν ἐν φρεσίν (*Choe.* 450), δέλτα φρενῶν (*Prom.* 789), γράφειν ἐν δέλτῳ Διός (fr. 281a, 21 *TrGF*), κάρτ' ἀπομούσως ἦσθα γεγραμμένος (*Ag.* 801), le espressioni sofoclee θεοῦ δ' ἐν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους (fr. 597 *TrGF*), γράφου φρενῶν ἔσω (*Phil.* 1325) o l'euripidea ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς / γράφειν (fr. 506, 2-3 *TrGF*); cfr. Nieddu 1984; Agócs 2019. Si veda pure l'*hydria* a figure rosse del Pittore di Pan del 470 a.C., attualmente a St. Petersburg (Hermitage B 201) in cui seguito da Dioniso Hermes compare con il caduceo in una mano e una tavoletta per scrivere nell'altra mentre si dirige alla volta di due coreuti tragici, oppure verso il 400 a.C. un cratere a volute attico rinvenuto a Ruvo, il notissimo vaso di Pronomos, che illustra un *offstage* di un dramma satiresco con il poeta Demetrio che ha sulle ginocchia un rotolo di papiro (Napoli, Museo Archeologico Nazionale H 3240 [inv. 81673]). Vd. Green 1995; Csapo 2010, 15-22; Hall 2010, 170; Ceccarelli 2013, 183-184; Molinari 2013.

⁹⁶ Torrance 2013, 135-182.

⁹⁷ Eur. *Hipp.* 856-865; 1057-1059; 1310-1311; cfr. Rosenmeyer 2001, 88-97; Ceccarelli 2013, 218-223.

da Pilade una lettera chiusa⁹⁸ e nell'*Ifigenia in Aulide* il vecchio servitore descrive il modo in cui Agamennone redige la lettera da inviare a Clitemestra, che successivamente Menelao gli strappa a forza dalle mani⁹⁹.

Una *hypothesis* papiracea ci informa che anche nella *Stenebea* compariva una lettera¹⁰⁰ e alcuni vasi provenienti dalla Magna Grecia hanno raffigurato i momenti salienti del dramma. Per esempio, su alcuni di essi è raffigurato Bellerofonte che la riceve da Preto in presenza di Stenebea e tra questi spicca soprattutto uno *stamnos* apulo della fine del V sec. a.C. in cui l'episodio si svolge davanti a un portone, fatto che rinvia a una possibile messinscena¹⁰¹. Altri vasi invece mettono in risalto Bellerofonte che porge una lettera a Iobate¹⁰². Secondo alcuni studiosi la raffigurazione sarebbe stata ispirata dalla *Stenebea* di Euripide, secondo altri il dramma a cui la scena dipinta allude sarebbe lo *Iobate* sofocleo¹⁰³.

Infine è molto probabile che ci sia un riferimento a una tragedia su Rodope nella decorazione di un cratere a calice apulo del 330 a.C. ca., attribuito al Pittore di Dario, in cui si scorge la protagonista con una tavoletta in mano stante di fronte a Skytes assiso sul trono, alle cui spalle sta un giovane soldato. Dietro la figura centrale si trova Eracle, il padre del re, con l'inconfondibile clava al quale Rodope sta consegnando il documento scritto. Antiope e un ragazzo contrassegnato con il nome Ippolito completano la scena alle spalle dell'eroe¹⁰⁴.

Aristofane, sempre attento alle innovazioni drammaturgiche di Euripide, nelle *Rane* afferma che il tragediografo nutriva le proprie tragedie con succo di chiacchiere spremuto dai libri¹⁰⁵ e nelle *Donne alle Tesmoforie* ne approfitta per fare la parodia del *Palamede*, un dramma in cui risulta rilevante la funzione del messaggio scrit-

⁹⁸ Eur. *Iph. Taur.* 727. La scena è riproposta su un cratere a calice attico a figure rosse degli inizi del IV sec. a.C. e attribuito al Pittore di Ifigenia (Ferrara, Museo Nazionale, 3032 = T 1145); cfr. Ceccarelli 2013, 224-230. Analoga situazione si trova su un'anfora del 350-325 a.C. proveniente dalla Campania e attribuita al Pittore della libagione (Università di Sydney, Nicholson Museum, 51.17); cfr. Cambitoglou 1975. Per altre coeve raffigurazioni vascolari vd. Rosenmeyer 2013, 41-54; Mugione 2014.

⁹⁹ Eur. *Iph. Aul.* 35-38: δέλτον τε γράφεις / τήνδ' ἦν πρὸ χερῶν ἔτι βαστάζεις / καὶ ταῦτὰ πάλιν γράμματα συγγεῖς / καὶ σφραγίζεις λύεις τ' ὀπίσω / ῥίπτεις τε πέδωι πεύκην; cfr. 108-123 e soprattutto 314-315: ὦ δέσποτ', ἀδικούμεσθα· σὰς δ' ἐπιστολὰς / ἔξαρχάσας ὄδ' ἐκ χερῶν ἐμῶν βίβλ. Cfr. Rosenmeyer 2001, 61-97; Rosenmeyer 2013, 54-60; Ceccarelli 2013, 230-235.

¹⁰⁰ *P.Oxy.* XXVII 2455.

¹⁰¹ *Stamnos* del 400 a.C. ca. attribuito al Pittore di Arianna (Boston, Museum of Fine Arts, 1900.349); cfr. Taplin 2007, 201-204; Green 2014, 110-111.

¹⁰² Cfr. *hydria* pestana del ceramografo Asteas del 340 a.C. ca. (Paestum, Museo Archeologico Nazionale, 20202); cratere a calice apulo attribuito al Pittore di Dario del 330 a.C. ca. (Fort Worth, Kimbell Art Museum, 15).

¹⁰³ Sulla completa documentazione iconografica vd. Mugione 2007; Ceccarelli 2013, 223 n. 126.

¹⁰⁴ Basel, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig S34; cfr. Taplin 2007, 245-246; Taplin 2014, 145-146.

¹⁰⁵ Ar. *Ran.* 943: χυλὸν διδοὺς στωμυλμάτων ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν.

to dallo sfortunato protagonista sul remo di una nave per informare il padre Nauplio della sua condanna a morte fondata sulla calunniosa accusa lanciata da Ulisse¹⁰⁶.

Contrariamente ai tragediografi i poeti comici, quando trattano il tema della scrittura, si esprimono con imperturbabile disincanto e talora con mordace ironia. Aristofane negli *Uccelli* tratta da ciarlatani i venditori di oracoli e di editti scacciandoli da Nefelococcigia¹⁰⁷, nei *Cavalieri* considera stupido e stolto un tale, che aveva passato la notte insonne per imparare a memoria un discorso da pronunciare contro un meteco in tribunale e, poiché supponeva di essere un abile oratore, lo ripeteva continuamente a se stesso per strada infastidendo gli amici¹⁰⁸; nelle *Rane* condanna a rimanere sprofondata eternamente nel fango e nello sterco dell'Ade quanti avessero ricopiato una tirata tragica di Mòrsimo¹⁰⁹; in una perduta commedia commisera un ignoto personaggio, il quale era stato rovinato dai libri o dal sofista Prodoco, che è assimilato a un ciarlatano¹¹⁰.

Nelle scene di composizioni poetiche Aristofane non segnala mai la presenza di stili, tavolette o rotoli di papiro, invece preferisce descrivere i momenti di meditazione e ispirazione. Sotto questo aspetto è emblematica la scena degli *Acarnesi*, quando Diceopoli va a casa di Euripide e lo trova seduto in alto con le gambe penzoloni mentre concepisce un dramma raccogliendo versetti con la mente¹¹¹. D'altro canto nelle *Donne alle Tesmoforie* Agatone, tra i più noti esponenti dell'innovazione musicale, intona una melodia in via di elaborazione o appena ultimata, facendo alternativamente le parti del Corifeo e del Coro¹¹².

Il commediografo Callia compose un parodico dramma intitolato *La tragedia erudita*, nella quale agiva un coro composto da ventiquattro donne che impersonavano l'alfabeto ionico e una scena era occupata da una lezione sulle vocali¹¹³, in un periodo anteriore alla messinscena della *Medea* euripidea e dell'*Edipo* sofocleo¹¹⁴, comunque prima che nel 403 a.C. esso fosse introdotto ufficialmente nella città di Atene¹¹⁵.

¹⁰⁶ Ar. *Thesm.* 768-775; cfr. Ceccarelli 2013, 241-242.

¹⁰⁷ Ar. *Av.* 960-992; 1035-1057. Una forte diffidenza per quanti sanno leggere e scrivere si riscontra in *Vesp.* 960-961. Generalmente nelle commedie aristofanesche i personaggi che sanno leggere, magari male, sono rappresentati in modo negativo, come il Salsicciaio nei *Cavalieri* (*Eq.* 188-189).

¹⁰⁸ Ar. *Eq.* 347-350.

¹⁰⁹ Ar. *Ran.* 145-151.

¹¹⁰ Ar. fr. 506 *PCG*; cfr. Melis 2018, 171-174; Hadjimichael 2019, 171-212.

¹¹¹ Ar. *Ach.* 407-479. Cfr. Harriott 1982.

¹¹² Ar. *Thesm.* 95-129; Mureddu, Nieddu 2009, 119-132.

¹¹³ Athen. X 453d-454a.

¹¹⁴ Athen. VII 276a.

¹¹⁵ Vd. Rosen 1999; Ruijgh 2001; Smith 2003; Gagné 2013; Thomas 2018; Moretti 2018.

E negli ultimi anni del secolo nelle *Rane* Aristofane fa intendere che Euripide avesse una biblioteca personale, evidente testimonianza riguardo all'affermarsi di una trasmissione scritta degli antichi testi o comunque della diffusione tramite copie personali di opere in versi già nella seconda metà del V secolo¹¹⁶.

Ermippo di Smirne racconta che alla morte del tragediografo il tiranno siracusano Dionisio avrebbe acquistato dagli eredi i suoi strumenti di lavoro (*psalterion*, stilo e tavolette) e li avrebbe consacrati nel Santuario delle Muse¹¹⁷. Quasi coeva all'episodio narrato dall'aneddoto è una tomba scoperta a Dafne, nei dintorni di Atene, denominata 'Tomba del Poeta o del Musicista', dove una trentina di anni fa sono stati trovati reperti molto simili, ora conservati nel Museo Archeologico del Pireo¹¹⁸.

In epoca ellenistica insieme con l'espansione del commercio librario¹¹⁹ nacque il concetto di letteratura: allora furono avvertite come obbligo verso l'epoca precedente, che aveva creato capolavori riconosciuti da tutti i parlanti il greco, la salvaguardia e la conservazione per iscritto della produzione del passato, considerata vitale per la rinascita culturale e per il futuro sviluppo.

D'altra parte l'indagine di stampo aristotelico indusse ad accostarsi ai testi antichi in modo nuovo e dall'interesse scientifico¹²⁰ scaturì una diversa concezione di fare poesia, che portò al radicale rinnovamento dei generi letterari e alla pratica di una tecnica poetica imperniata sullo studio filologico degli autori antichi e dei loro modi espressivi nello sforzo di trarne innovativi stimoli creativi¹²¹. In quell'epoca cominciò a diffondersi l'idea della composizione scritta elaborata e raffinata, il *limae labor* di oraziana memoria¹²².

Grazie al lavoro dei grammatici della Biblioteca di Alessandria si realizzò la sistematica trasmissione scritta di opere antiche, indirizzata alle *elites* erudite

¹¹⁶ Ar. *Ran.* 1408-1409; cfr. Athen. I 3b. Proprio in Eur. *Hipp.* 451-453 la Nutrice fa precedere l'enumerazione di *exempla* mitici dalla seguente illuminante affermazione: ὄσοι μὲν οὖν γραφάς τε τῶν παλαιτέρων / ἔχουσι αὐτοὶ τ' εἰσὶν ἐν μούσαις ἀεὶ / ἴσασι ... 'Quanti possiedono gli scritti degli antichi ed essi stessi sono sempre tra le Muse sanno che ...'; cfr. Mastromarco 2006; Mastromarco 2012; Montana 2016.

¹¹⁷ Hermippus fr. 94 Wehrli apud *Vita Euripidis* 80-85 (1026 fr. 84 *FGrHist*); cfr. Bing 2001, 199-201.

¹¹⁸ West 2013; Pöhlmann 2013; Alexopoulou, Kaminari 2013; Lygouri-Tolia 2014; Psaroudakes 2013; Terzes 2013; Hagel 2013; Alexopoulou, Karamanou 2014; Najock 2015; Platt 2018, 22-24; Karamanou 2019.

¹¹⁹ Caroli 2012b.

¹²⁰ Montanari 2014.

¹²¹ Rossi 1971; Rossi 1993; Harder 2013.

¹²² Hor. *Ars poetica* 291; cfr. Hunter 2003.

delle minoranze grecofone¹²³; ma per il grosso pubblico le opere continuarono a essere mediate da artisti girovaghi, che tenevano conferenze nelle varie città¹²⁴ e Dione Crisostomo in un'orazione descrive con quale entusiasmo fossero accolti i più noti professionisti itineranti nelle località in cui si recavano¹²⁵.

Per esempio, tra costoro si possono menzionare l'oratore Bombo di Alessandria Troade che verso la metà del II sec. a.C. tenne conferenze nel ginnasio della tessala Larissa, rievocando i gloriosi eventi della storia locale attraverso la lettura di alcuni scritti¹²⁶, e un anonimo insegnante di Anfipoli, autore di un trattato su Artemide Tauropolos, che fece alcune audizioni nel ginnasio leggendo gli scritti di antichi storiografi e poeti, che si erano occupati della città¹²⁷. Tra gli altri rimase famoso il citaredo Meneclè di Teo, al quale furono decretati onori a Creta per aver celebrato l'isola durante un'ambasceria, proponendo in una ἐπίδειξις un repertorio che trattava storie di divinità ed eroi autoctoni desunte da testi mitologici, nonché per aver eseguito bellamente e convenientemente composizioni di Timoteo, di Poliido e di antichi poeti locali¹²⁸.

In queste circostanze soprattutto attori e rapsodi talora si avvalevano di recitazioni autonome rispetto a quelle filologiche¹²⁹. A questo proposito è esemplare un'antologia papiracea di brani euripidei, dove non è rispettata intenzionalmente la disposizione per coppie antistrofiche delle parti corali della *Medea*, come dimostrano il senso ineccepibile dei versi e il loro esito metrico; in più i recitativi omessi sono segnalati da uno specifico sistema di segni. La trasformazione in forma astrofica di tali brani fu operata per ottenere spartiti confacenti alle *performances* solistiche dei virtuosi tragici, che in ossequio alla musica espressionistica contemporanea preferivano brani di difficile esecuzione con continui cambi di ritmo¹³⁰.

¹²³ Montana 2012; Montana 2015, 90-99.

¹²⁴ Chaniotis 2009. Per l'epoca tarda vd. Cameron 1965.

¹²⁵ Dio Chrys. *Or.* XIX 2.

¹²⁶ Helly 2006; Zelnick-Abramowitz 2014. Cfr. pure l'epigrafe onoraria per lo storiografo Aristoteo di Trezene (*F.D.* III 3, 124 = *S.I.G.*³ 702 = *S.G.D.I.* 2724). Per il contesto geo-culturale dell'iscrizione vd. Santin 2018, 238-242.

¹²⁷ *S.E.G.* XXVIII 534. In generale vd. Van Liefferinge 2000.

¹²⁸ *I.Cret.* 1, XXIV 7, 6-18 (Priansos, dopo il 170 a.C.); cfr. Prauscello 2009, 192-193.

¹²⁹ Dio Chrys. *Or.* XXXII 4: δήμου γάρ ἐστιν ἀκοή τὸ θέατρον. Cfr. Inc. fr. 8b *Parod. Ep. Gr.*: μῖμοι τ' ὄρησται τε χοροῖτυπήσις ἄριστοι / ἵππων τ' ὠκυπόδων ἐπιβήτορες, οἳ κε τάχιστα / ἤγειραν μέγα νεῖκος ἀπαιδευτοῖσι θεαταῖς / νηπιάρχους, ξυὸν δὲ κακὸν πολέεσσι φέρουσιν (*E mimi e ballerini nelle danze eccelsi e guidatori di cavalli veloci, che in un lampo gran contesa destano tra ignoranti spettatori e sciocchi, e a molti mal comune arrecan* [trad. di V. Tammaro]).

¹³⁰ *P.Strasb.* W.G. 304-307 del 250 a.C. ca.; cfr. Fassino 1999; Fassino 2003. Vd. pure *P.Oxy.* LXVII 4549 del III sec. d.C. che conserva Eur. *Med.* 718-735, con l'omissione dei vv. 725-726 e con i vv. 727-728 posposti a v. 729, potrebbe dipendere da una copia attoriale. Il testo risulta privo di ridondanze, ma in pari tempo senza alcuna allusione agli avvenimenti politici coevi

Ai tempi di Demetrio Falereo comparvero gli omeristi che iniziarono a esibirsi nei teatri con abbigliamento acconcio declamando episodi omerici e brani poetici di vari autori nei teatri¹³¹. Addirittura i virtuosi non esitarono a cimentarsi nelle esecuzioni epiche, come fece l'ateniese Senofanto, il cui nome figura contemporaneamente tra i *τραγωδοί* e tra i rapsodi in un'epigrafe del 97 a.C. rinvenuta a Delfi¹³². Stesandro di Samo nell'esercizio della propria arte di citare aveva cantato a Delfi le battaglie di Omero, iniziando dall'*Odisea*¹³³, e da una stele funeraria attica risalente al I-II d.C. sappiamo che il rapsodo Nicomede di Cos si acquistò una certa fama come servitore delle Muse e cantore di Omero¹³⁴. Infine le sabbie egiziane hanno restituito redazioni di episodi iliadici alternative destinate a questi professionisti e alcuni papiri di età imperiale hanno indicazioni sceniche poste a margine, dove i dialoghi sono contraddistinti con i nomi degli eroi, mentre accanto alle parti narrative è apposta la sigla indicante il poeta¹³⁵.

Per concludere segnalo un documento unico nel suo genere. Si tratta di un papiro monacense del IV sec. d.C., su cui è dipinta la scena di Briseide portata via dagli araldi di Agamennone¹³⁶. Il foglio non riporta tracce di scrittura, indizio che esso è un frammento di uno dei primi album ideati per essere guardati, anticipato-

alla sua prima messinscena; cfr. Carrara 2009, 415-417; Inglese 2014. Probabilmente a questi arbitrii è dovuto il fatto che sul testo trådito dell'*Ifigenia in Aulide*, dramma rappresentato dopo la morte di Euripide, gravano fondati sospetti di ampi rimaneggiamenti, rielaborazioni e interpolazioni. Sono conservati infatti due prologhi: uno con l'insolita struttura in anapesti, l'altro espositivo in trimetri giambici. Secondo alcuni studiosi quest'ultimo sarebbe stato inserito in occasione di una tarda replica. Sulla *vexata quaestio* vd. Condello 2015. Inoltre frammenti di un *cartonnage* proveniente dall'antica Anciròpoli (*PHib.* II 179) e datati alla metà del III a.C. conservano parte di una redazione dell'*Eracle* euripideo con consistenti varianti e altri versi ignoti alla tradizione medioevale. Cfr. Revermann 2006, 77-78; Marshall 2017, 183-184. Nonostante la prudenza degli studiosi, è plausibile che si tratti di un ampio rimaneggiamento avvenuto negli ambienti teatrali in vista di una rappresentazione ellenistica. Per quanto concerne la commedia sarà sufficiente ricordare un papiro del IV d.C. (*P.Koln* I 14 con *Ar. Lys.* 182-199), che tramanda una redazione alternativa della *Lisistrata* aristofanea, ragionevolmente considerata una riscrittura in vista di una riproposizione scenica; cfr. Perusino 1997; Revermann 2006, 259-260.

¹³¹ Nagy 1996, 153-186; Collins 2001, 129-167; Chaniotis 2010, 257-278; Gangloff 2018, 130-150. Per la situazione in epoca tardo-antica vd. Agosti 2006.

¹³² *F.D.* III 2, 48, 31 e 39. In generale sugli agoni rapsodici vd. West 2010.

¹³³ *Athen.* XIV 620b.

¹³⁴ *I.G.* II² 9145.

¹³⁵ Cfr. *ex. gr.* *P.Lond. Lit.* 6 + *P.Ryl.* III 540 + *P.Wash. Libr. Congr.* inv. 4082 B + *P.Morgan Libr.* inv. M 662B + *P.Giss. Bibl. Univ.* inv. 213, da Euhemeria nel Fayum e datato al I sec. d.C., con il testo sul *recto* del II canto dell'*Illiade* seguito nelle coll. XXI-XXII da un'introduzione in prosa; cfr. Azzarello 2007. In generale vd. M. Cantilena 2002, 34 ss.; Azzarello 2008.

¹³⁶ *P.Mon. Gr.* inv. 128 = *P.Münch.* II 44. Vd. Frangini, Martinelli 1981; Carlini 1986, 102-108.

ri delle miniature della *Ilias picta* del V sec. d.C., attualmente conservata nella Biblioteca Ambrosiana di Milano¹³⁷.

Il papiro monacense conferma un mutamento radicale nella trasmissione del sapere in un'età in cui la maggior parte della popolazione non usufruiva del proprio patrimonio culturale attraverso la lettura di testi scritti, bensì tramite la pantomima, una forma di spettacolo, che allettava la vista e sopperiva in pari tempo alla mancanza di una diffusa formazione scolastica, ormai diventata esclusiva dei ceti più abbienti¹³⁸.

¹³⁷ Bibl. Amb. Cod. F 205 inf.

¹³⁸ Vd. la disincantata osservazione riguardo all'effettiva possibilità per la maggior parte della popolazione di accedere all'istruzione scolastica in Lib. *pro salt.* 112: ἕως μὲν οὖν ἦνθαι τὸ τῶν τραγωδιοποιῶν ἔθνος, κοινοὶ διδάσκαλοι τοῖς δήμοις εἰς τὰ θέατρα παρήεσαν· ἐπειδὴ δὲ οἱ μὲν ἀπέσβησαν, τῆς δὲ ἐν μουσεῖοις παιδεύσεως ὅσον εὐδαιμονέστερον ἐκοινώνησε, τὸ πολὺ δὲ ἐστέρητο, θεῶν τις ἐλεήσας τὴν τῶν πολλῶν ἀπαιδευσίαν ἀντεισήγαγε τὴν ὄρχησιν διδαχὴν τινα τοῖς πλήθεσι παλαιῶν πράξεων, καὶ νῦν ὁ χρυσοχόος πρὸς τὸν ἐκ τῶν διασκαλειῶν οὐ κακῶς διαλέξεται περὶ τῆς οἰκίας Πριάμου καὶ Λαΐου, *'Finché fu fiorente la stirpe dei poeti tragici, essi furono i comuni maestri nei teatri per tutto il popolo; da quando la loro attività venne meno, solo i più agiati potevano usufruire di un'istruzione nelle scuole, mentre la folla ne rimaneva priva; un dio tuttavia ebbe pietà dell'ignoranza della moltitudine e al posto della tragedia introdusse la danza perché istruisse le masse sulle antiche imprese, cosicché ora un orefice è in grado di conversare senza difficoltà della casa di Priamo o di Laio con chi ha frequentato le scuole'*. Sulla pantomima cfr. Tedeschi 2019; ivi ulteriore bibliografia.

Bibliografia

- AGÓCS P. 2019, *Speaking in the Wax Tablets of Memory*, in L. Castagnoli, P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories. Theories and Practices*, Cambridge, 68-90
- AGOSTI G. 2006, *La voce dei libri: dimensioni performative dell'epica greca tardoantica*, in E. Amato, A. Roduit, M. Steinrück (eds.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à J. Schamp*, Bruxelles, 33-60
- ALEXOPOULOU A.A., KAMINARI A.-A. 2013, *Multispectral Imaging Documentation of the Findings of Tomb I and II at Daphne*, "GRMS", 1, 25-60
- ALEXOPOULOU A.A., KARAMANOU I. 2014, *The Papyrus from the "Musician's Tomb"*, in *Daphne: ΜΠ 7449, 8517-8523 (Archaeological Museum of Piraeus)*, "GRMS", 2, 23-49
- ALONI A. 1984, *L'intelligenza di Ipparco. Osservazioni sulla politica dei Pisistratidi*, "QS", 19, 109-148
- ALONI A. 2006, *Da Pilo al Sigeo. Poemi cantori e scrivani al tempo dei Tiranni*, Alessandria
- AMMIRATI S., BIAGETTI C., RADICIOTTI P. 2006, *Storia e geografia dell'alfabetismo in Grecia. Alle origini di un fenomeno*, "SEP", 3, 9-30
- ANDOLFI I. 2018, *Rhapsody in Prose? The Contribution of Hecataeus of Miletus to Archaic Greek Literature*, "QUCC", n.s. 120, 77-106
- ANTONETTI C., DE VIDO S. 2017, *Iscrizioni greche. Un'antologia*, Roma
- AVRONIDAKI CH. 2008, *Boeotian Red-Figure Imagery on two New Vases by the Painter of the Dancing Pan*, "AK", 51, 8-22 e tavv. 3-7
- AZZARELLO G. 2007, P.B.U.G. inv. 213: *Un nuovo frammento del rotolo omerico di Londra, Manchester, Washington e New York (= Mertens-Pack³ 643) nella collezione di Giessen*, "APF", 53, 97-143
- AZZARELLO G. 2008, *Sprecherhinweise in homerischen Papyri*, in S. Lippert, M. Schentuleit (eds.), *Graeco-Roman Fayum. Texts and Archaeology*, Wiesbaden, 27-44
- BACHVAROVA M.R. 2016, *From Hittite to Homer. The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge
- BAGORDO A. 2000, *Teognide 769-772 e il lessico metaletterario arcaico*, "SemRom", 3, 183-203
- BAKKER E.J. 2016, *Archaic Epigram and the Seal of Theognis*, in E. Sistakou, A. Rengakos (eds.), *Dialect, Diction, and Style in Greek Literary and Inscribed Epigram*, Berlin-Boston, 195-213
- BAKKER E.J. 2017, *Trust and Fame: The Seal of Theognis*, in J. B. (ed.), *Authorship and Greek Song: Authority, Authenticity, and Performance*, Leiden-Boston, 99-121
- BEAZLEY J.D. 1948-1950, *Hymn to Hermes*, "AJA", 52, 336-340; 54, 318-319
- BEEKROFT A. 2006, *"This is not a true Story": Stesichorus' Palinode and the Revenge of the Epichoric*, "TAPhA", 156, 47-70

- BELLIER-CHAUSSEONIER M. 2002, *De représentations de bibliothèques en Grèce classique*, "REA", 104, 329-347
- BENNET J. 2014, *Linear B and Homer*, in Y. Duhoux, A. Morpurgo Davies (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*, III, Louvain-La-Neuve - Walpole (MA), 187-233
- BING P. 2001, *Afterlives of a Tragic Poet: The Hypotheses in the Hellenistic Reception of Euripides*, in S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos (eds.), *Ancient Scholarship and Grammar. Archetypes, Concepts, and Contexts*, Berlin-New York, 199-206
- BONDELL R. 2010, *Refractions of Homer's Helen in Archaic Lyric*, "AJPh", 131, 349-391
- BOSHNAKOVA A.K. 2008, *Reading Ancient Greek Music in Documents, Images and Artifacts and the Practical Application of Music Archaeology*, in I. Hickmann, R. Eichmann, L.-C. Koch, A. Both (hrsg.), *Herausforderungen und Ziele der Musikarchäologie = Challenges and Objectives in Music Archaeology. Papers from the 5th Symposium of the International Study Group on Music Archaeology at the Ethnological Museum, State Museums Berlin, 19-23 September 2006*, Rahden, 337-345
- BOWIE E. 2010, *The Trojan War's Reception in the Early Greek Lyric, Iambic and Elegiac Poetry*, in L. Foxhall, H.-J. Gehrke, N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart, 57-87
- BRILLANTE C. 2001, *L'invenzione della lira nell'Inno a Hermes*, "SCO", 47/1, 95-128
- BRILLANTE C. 2009, *Il Cantore e la Musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa, 139-172
- BRILLANTE C. 2013-2014, *La voce delle Muse nella poesia greca arcaica*, "I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line", 6, 34-51
- BUNDRICK S.D. 2018, *Reading Rhapsodes on Athenian Vases*, in J.L. Ready, Ch.C. Tsagalis (eds.), *Homer in Performance. Rhapsodes, Narrators, and Characters*, Austin, 76-97
- BURRIS S., FISH J., OBBINK D. 2014, *New Fragments of Book I of Sappho*, "ZPE", 189, 1-28
- CALAME C. 2005, *Modes de la citation et critique de l'intertextualité: jeux énonciatifs et pragmatiques dans les Théognidéa*, in C. Darbo-Peschanski (éd.), *La citation dans l'Antiquité. Actes du Colloque du PARSAs (Lyon, 6-8 novembre 2002)*, Grenoble, 221-241
- CAMBITOGLU A. 1975, *Iphigenia in Tauris*, AK, 56-66
- CAMERON A. 1965, *Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt*, "Historia", 14, 470-509.
- CANNATÀ F. 1999, *Problemi di mistione dialettale nei Carmina convivalia. A proposito dei carmi 903, 904 e 905 Page*, "SemRom", 2/1, 1-27
- CANTILENA M. 2002, *Sul discorso diretto in Omero*, in F. Montanari, P. Asheri (curr.), *Omero tremila anni dopo*, Roma
- CAPRIOLI M. 2012, *On Alcaeus 42, Voigt*, "CQ" 62, 22-38
- CARLINI A. 1986, *Papiri Letterari greci della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera*, a cura di A. C., Stuttgart
- CAROLI M. 2010, *"Un acquisto per l'eternità". La pubblicità dei libri nel mondo antico*, in F. De Martino (cur.), *Antichità & Pubblicità*, Bari, 107-176

- CAROLI M. 2011a, *Gli scribi del tiranno, i librai del demos*, "ASAtene", s. III 1, 9-24
- M. CAROLI 2011b, *La biblioteca venduta (Crat. Jun., PCG IV, fr. 11)*, "InvLuc", 33, 55-62
- M. CAROLI 2012a, *Il bibliographos di Cratino tra 'libri' e 'decreti' assembleari (PCG IV F 267)*, "ZPE", 182, 95-108
- CAROLI M. 2012b, *Il commercio dei libri nell'Egitto greco-romano*, "S&T", 10, 3-74
- CAROLI M. 2013, *Circolazione e vendita della Syngraphè di Anassagora*, "Elenchos", 34, 373-398
- CAROLI M. 2016, *Il papiro in una 'lista di spesa' dall'Agorà e nella commedia greca*, "QS" 84, 151-161
- CARRARA P. 2009, *Il testo di Euripide nell'antichità. Ricerche sulla tradizione testuale euripidea antica (sec. IV a.C.-sec. VIII d.C.)*, Firenze
- CASSIO A.C. 1999, *Epica greca e scrittura tra VIII e VII secolo a.C.: madre patria e colonie d'Occidente*, in G. Bagnasco, G. Cordano, F. Cordano (curr.), *Scritture mediterranee tra il IX e il VII secolo a.C. Atti del Seminario, Università degli Studi di Milano, Istituto di Storia Antica, 23-24 febbraio 1998*, Milano, 67-84
- CÀSSOLA F. 1975, *Inni omerici*, a cura di F. C., Milano
- CASTAGNOLI L., CECCARELLI P. 2019, *Introduction*, in L. Castagnoli, P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories. Theories and Practices*, Cambridge, 1-49
- CASTELLI E. 2014, *Il titolo dei libri nell'Antichità. Una nuova interpretazione del framm. 140 (ed. K.-A.) del Lino di Alessi*, "S&T", 12, 1-18
- CATENACCI C. 1993, *Il finale dell'Odissea e la recensio pisitratide dei poemi omerici*, "QUCC", n.s. 44, 7-22
- CATENACCI C. 2011, *Epica ed eulogia. Dai modelli mitici di età arcaica all'epos storico ellenistico*, in G. Urso (cur.), *Dicere laudes: elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Pisa, 49-68
- CATENACCI C. 2013, *Saffo, un'immagine vascolare e la poesia del distacco*, "QUCC", n.s. 104, 69-76
- CAZZATO V. 2016, *"Glancing Seductively through Windows": The Look of Praxilla fr. 8 (PMG 754)*, in V. C., A. Lardinois (eds.), *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual. Studies in Archaic and Classical Greek Song*, I, Leiden-Boston, 185-203
- CECCARELLI P. 2004, *Écriture féminine, écriture épistolaire, paroles des rhéteurs: à propos du fragment 194 K.A. de la Sappho d'Antiphane*, in L. Nadjó, E. Gavoille (éds.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III^e Colloque International "L'épistolaire antique et ses prolongements européens"*, Louvain -Paris, 11-32
- CECCARELLI P. 2013, *Ancient Greek Letter Writing. A Cultural History (600 AC-150 BC)*, Oxford
- CERRI G. 1991, *Il significato di σφρηγίς in Teognide e la salvaguardia dell'autenticità testuale nel mondo antico*, "QS", 33, 21-40 [= *Lirica greca e latina*, Atti del Convegno di studi polacco-italiano, AION (filol), 12, 1990, 25-43]
- CERRI G. 1996², *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce
- CERRI G. 2000, *Poemi epici attribuiti ad Omero*, in G. C. (cur.), *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana. Atti di un Incontro di studi (Napoli, 15-17 gennaio 1998)*, Napoli, 29-58

- CERRI G. 2002, *Teoria dell'oralità e analisi stratigrafica del testo omerico: il concetto di "Poema tradizionale"*, "QUCC", n.s. 70, 7-340
- CERRI G. 2013, *Giudici-rapsodi in Esiodo e Omero*, "AION" (filol), 35, 7-24
- CHANIOTIS A. 2009, *Travelling Memories in the Hellenistic World*, in R. Hunter, I. Rutherford (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture. Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge, 249-269
- CHANIOTIS A. 2010, *"The Best of Homer": Homeric Texts, Performances, and Image in the Hellenistic World and Beyond. The Contribution of Inscriptions*, in Walter-Karydi E. (ed.), *Homer: Myths, Texts, Images. Homeric Epic and Ancient Greek Art*, Ithaca, 257-278
- CIAMPA S. 2012, *Lo sguardo di Atena e la violenza di Aiace su Cassandra da Alceo ai poeti tardoantichi*, "PP", 68, 198-215
- CINGANO E., GENTILI B. 1984, *Sul 'nuovo' verso della prima palinodia di Stesicoro*, "ZPE", 57, 37-40
- CINGANO E. 2011, *Aporie, parallelismi, riprese e convergenze: la costruzione del Ciclo epico*, in A. Aloni, M. Ornaghi (curr.), *Tra panellenismo e tradizioni locali. Nuovi contributi*, Messina, 3-26
- COLESANTI G. 2011², *Questioni teognidee. La genesi simposiale di un corpus di elegie*, Roma
- COLLINS D. 2001, *Homer and Rhapsodic Competition in Performance*, "Oral Tradition", 16, 129-167
- CONDELLO F. 2007, *Riordinare una biblioteca orale: Omero ciclico, Omero girovago e il problema delle 'doppie attribuzioni'*, in A.M. Andrisano (cur.), *Biblioteche del mondo antico. Dalla tradizione orale alla cultura dell'Impero*, Roma, 13-35
- CONDELLO F. 2009-2010, *Osservazioni sul 'sigillo' di Teognide*, "IncTsFilClass", 9, 65-152
- CONDELLO F. 2015, *Una nuova ricerca sul prologo dell'Ifigenia in Aulide*, "ExClass", 19, 177-192
- CRIBIORE R. 2001, *Gymnastic of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton
- CSAPO E., MILLER M.C. 1991, *The Kottabos-Toast and an Inscribed Red-Figure Cup*, "Hesperia", 60, 367-382
- CSAPO E. 2010, *Actors and Icons of the Ancient Theater*, Chichester
- DAY J.W. 2010, *Archaic Greek Epigram and Dedication: Representation and Reperformance*, Cambridge
- DE KREIJM M. 2015, *Transmission and Textual Variants: Divergent Fragments of Sappho's Songs examined*, in A. Lardinois, S. Levie, H. Hoeken, Ch. Lüthy (eds.), *Texts, Transmission, Reception. Modern Approaches to Narratives*, Leiden-Boston, 17-34
- DEL CORSO L. 2003, *Materiali per una protostoria del libro e delle pratiche di lettura nel mondo antico*, "S&T", 1, 5-78
- DEL CORSO L. 2006, *Libro e lettura nell'arte ellenistica. Note storico-culturali*, "S&T", 4, 71-106
- DEL CORSO L. 2007, *Morfologia dei primi libri alla luce delle testimonianze indirette*, in B. Palme (hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologen-Kongresses. Wien, 22-28 Juli 2001*, Wien, 161-168

- DEL CORSO L. 2011, *Il libro e il logos. Riflessioni sulla trasmissione del pensiero filosofico da Platone a Galeno*, "Quaestio", 11, 3-34
- DE MARTINO F. 2016, *Dioniso e la 'fuga dal tempo': riflessioni sul libro nelle Rane di Aristofane*, in M. de Fátima Sousa e Silva, M. do Céu Grácio Zambujo Fialho, J.L. Lopes Brandão (coord.), *O livro do tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção*, Coimbra, 225-244
- DERDERIAN K. 2001, *Leaving Words to Remember. Greek Mourning & the Advent of Literacy*, Leiden-Boston-Köln
- DESIDERI P. 1982-1984, *L'impossibile misura della ricchezza*, "Ann. Ist. Stor. Univ. Firenze", 3, 21-32
- DETIENNE M. 1967, *Les maîtres de verités en Grèce archaïque*, Paris
- DETIENNE M. 1988, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, édité par M. D., Lille
- DI CESARE R. 2018, *La statua della nassia Nikandre: kore o dea?*, in F. Lamia, L. Del Monaco, M. Nocita (curr.), *Munus Laetitia. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, Roma, 11-26
- DILLON M.P.J. 2013, *Engendering the Scroll: Girl's and Women's Literacy in Classical Greece*, in J.E. Grubbs, T. Parkin, R. Bell (eds.), *A Oxford Handbook of Children and Education in the Classical World*, Oxford, 396-417
- DUÉ C. 2002, *Variations on a Lament by Briseis*, Lanham
- DURANTE M. 1971, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. I. Continuità della tradizione poetica dell'età micenea ai primi documenti*, Roma
- ERCOLANI A. 2006, *Omero*, Roma
- FABBRO E. 1992, *Sul riuso di carmi d'autore nei simposi attici (Carm. conv. 8 P. e Alc. fr. 249 V.)*, "QUCC", n.s. 41, 29-38
- FABBRO E. 1995, *Carmina Convivalia Attica*, cur. E. F., Roma
- FANTUZZI M. 2012, *Achilles in Love: Intertextual Studies*, Oxford
- FANTUZZI M., Hunter R. 2002, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma-Bari
- M. FASSINO 1999, *Revisione di P.Strasb. W.G. 304-307: nuovi frammenti della Medea e di un'altra tragedia di Euripide*, "ZPE", 127, 1-46
- FASSINO M. 2003, *Avventure del testo di Euripide nei papiri tolemaici*, in L. Battezzato (cur.), *Tradizione testuale e ricezione letteraria antica della tragedia greca*, Amsterdam, 35-56
- FERRARI F. 1987, *Sulla ricezione dell'elegia arcaica nella Silloge teognidea: il problema delle varianti*, "Maia", 39, 177-197
- FERRARI F. 1989, *Teognide. Elegie*, cur. F. F., Milano
- FERRARI F. 2007, *Una mitra per Kleis. Saffo e il suo pubblico*, Pisa
- FINKELBERG M. 2000, *The Cypria, the Iliad, and the Problem of Multiformality in Oral and Written Tradition*, "CPh", 95/1, 1-11

- FINKELBERG M. 2017, *Homer at the Panathenaia: Some Possible Scenarios*, in C. Tsagalis, A. Markantonatos (eds.), *The Winnowing Oar - New Perspectives in Homeric Studies. Studies in Honor of Antonios Rengakos*, Berlin - Boston, 29-40
- FINKELBERG M. 2018, *The Formation of the Homeric Epics*, in F.-H. Mutschler (ed.), *Singing the World. The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs Compared*, Cambridge, 15-38
- FORD A. 2003, *From Letters to Literature: Reading the 'Song Culture' of Classical Greece*, in H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, 15-37
- FRANGINI G., MARTINELLI M. 1981, *Una scena della storia di Briseide: Il papiro Monacense 128 e la tradizione iconografica*, "Prospettiva", 25, 4-13
- FRANKLIN J.C. 2014a, *Greek Epics and Kypriaka: Why "Cyprus Matters"*, in J. Goodnick-Westenholz, Y. Maurey, E. Seroussi (eds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, Berlin-Boston-Jerusalem, 213-247
- FRANKLIN J.C. 2014b, *Ethnicity and Musical Identity in the Lyric Landscape of Early Cyprus*, "GRMS", 2, 146-176
- FRANKLIN J.C. 2015, *Kinyras the Divine Lyre*, Washington DC
- FREDRICKSMEYER H.C. 2001, *A Diachronic Reading of Sappho fr. 16 LP*, "TAPhA", 131, 75-86
- GAGNÉ R. 2013, *Dancing Letters: the Alphabetic Tragedy of Callias*, in R. G., M. Govers Hopman (eds.), *Choral Mediations in Greek Tragedy*, Cambridge, 297-316
- GANGLOFF A. 2010, *Rhapsodes et poètes épiques à l'époque impériale*, "REG", 123, 51-70
- GANGLOFF A. 2018, *Rhapsodes and Rhapsodic Contests in the Imperial Period*, in J.L. Ready, Ch.C. Tsagalis (eds.), *Homer in Performance. Rhapsodes, Narrators, and Characters*, Austin, 130-150
- GAUNT J. 2014, *The Poet and the Painter: A Hymn to Zeus on a Cup by the Brygos Painter*, in R. Scodel (ed.), *Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity*, Leiden-Boston, 101-124
- GAUNT J. 2016, *Nestor's Cup and its Reception*, in Slater N. (ed.), *Voice and Voices in Antiquity*, Leiden-Boston, 92-120
- GENTILI B. 1981, *L'arte della filologia*, in E. Flores (cur.), *La critica testuale greco-latina. Metodi e problemi. Atti del Convegno Internazionale (Napoli 29-31 ottobre 1979)*, Roma, 9-25
- GENTILI B. 2006², *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Milano
- GIANNINI P. 1993, *Il proemio, il sigillo e il libro di Teognide. Alcune osservazioni*, in R. Pretagostini (cur.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, I, Roma, 373-391
- GILULA D. 2000, *Hermippus and his Catalogue of Goods*, in D. Harvey, J. Wilkins (eds.), *The Rivals of Aristophanes*, London, 75-90
- GODART L. 2001, *Il nome dell'aedo nella Grecia dell'età del bronzo*, "RAL", s. IX, 12, 5-10
- GLAZEBROOK A. 2005, *Reading Women: Book Rolls on Attic Vases*, "Mouseion", s. III, 5, 1-46
- GORDON P. 2010, *Briseis in the Potters' Quarter*, "Electronic Antiquity", 14/1, 35-50

- GRECO A. 2014, *The Art of Propaganda in Aegean Iconography. When Art Must Be Sung*, in S. Gaspa, A. G., D. Morandi Bonacossi, S. Ponchia, R. Rollinger (eds.), *Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyonds Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of his 65th Birthday on June 23 2014*, Münster, 305-340
- GREEN J.R. 1995, *Oral Tragedies? A Question from St. Petersburg*, "QUCC", n.s. 51, 77-86
- GREEN J.R. 2014, *Two Phaedras: Euripides and Aristophanes?*, in S.D. Olson (ed.), *Ancient Comedy and Reception. Essays in Honor of Jeffrey Henderson*, Berlin-Boston, 94-131
- HADJIMICHAEL TH.A. 2019, *The Emergence of the Lyric Canon*, Oxford
- HAGEL S. 2013, *Aulos and Harp: Questions of Pitch and Tonality*, "GRMS", 1, 151-171
- HALL E. 2010, *Tragic Theatre: Demetrios' Rolls and Dionysos' Other Woman*, in Taplin O., Wyles R. (eds.), *The Pronomos Vase and its Context*, Oxford, 159-179
- HARDER A. 2013, *The Impact of the Alexandrian Library on the Works of the Hellenistic Poets*, in J. König, K. Oikonomopoulou, G. Woolf (eds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 96-108
- HARRIOTT R.M. 1982, *The Function of the Euripides Scene in Aristophanes' Acharnians*, "G&R", 29, 35-41
- HARRIS W.V. 1989, *Ancient Literacy*, Cambridge (MA)
- HEDREEN G. 2016, *Smikros. Fictional Portrait of an Artist as a Symposiast by Euphronios*, in V. Cazzato, D. Obbink, E.E. Prodi (eds.), "The Cup of Song", Oxford, 113-139
- HELLY B. 2006, *Décret de Larisa pour Bombos, fils d'Alkaios, et pour Leukios, fils de Nikasias, citoyens d'Alexandrie de Troade*, "Chiron" 36, 171-203
- HUBBARD T. 2007, *Sphrêgis: Aristocratic Speech and the paradoxes of Writing*, in C. Cooper (ed.), "Politics of Orality", Leiden-Boston, 193-215
- HUMPHREYS S.C. 2018, *Kinship in Ancient Athens: An Anthropological Analysis*, I, Oxford 2018
- HUNTER R. 2003, *Reflecting on Writing and Culture: Theocritus and the Style of Cultural Change*, in H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, 213-234
- INGLESE L. 2014, *Sul testo della Medea 719-730 (La 'politica' di Egeo)*, "BollClass", s. III 35, 49-68
- IODICE M. 2008, *Hapax micenei: note a TH Av 106*, "Aevum", 82, 3-8
- JACOB C. 2013, *Fragments of a History of Ancient Libraries*, in J. König, K. Oikonomopoulou, G. Woolf (eds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 57-81
- JANKO R. 2012, *Πρῶτον τε καὶ ὕστατον ἀνὲν αἰεῖδεν. Relative Chronology and the Literary History of the Early Greek Epos*, in Ø. Andersen, D.T.T. Haug (eds.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge, 20-43
- KARAMANOU I. 2019, *The Earliest known Greek Papyrus (Piraeus Museum, ΜΠ 7449, 8517-8523): Text and Context*, in A. Nodar, S. Torallas Tovar (eds.), *Proceedings of the 28th International Congress of Papyrology, Barcelona 2016*, Barcelona 93-104.

- KELLY A. 2007, *Stesikhoros and Helen*, "MH", 64, 1-21
- KELLY A. 2015, *Stesichorus' Homer*, in P. Finglass, A. K. (eds.), "Stesichorus in Context", Cambridge, 21-44
- LARDINOIS A. 2020, *New Philology and the Classics: Accounting for Variation in the Textual Transmission of Greek Lyric and Elegiac Poetry*, in B. Currie, I. Rutheford (eds.), *The Reception of Greek Lyric poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext*, Leiden-Boston, 39-71
- LI CASTRO E., SCARDINA P. 2011, *The Double Curve Enigma*, "Music in Art", 36/1-2, 203-217
- LISSARRAGUE F. 1989, *L'immaginario del simposio greco*, Roma-Bari (Paris 1987)
- LOMIENTO L. 2001, *Da Sparta ad Alessandria*, in M. Vetta (cur.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma, 324-337
- LOWENSTAM S. 1997, *Talking Vases: The Relationship between the Homeric Poems and Archaic Representations of Epic Myth*, "TAPhA" 127, 39-44
- LYGOURI-TOLIA E. 2014, *Two Burials of 430 B.C. in Daphne Athens: their Topography, and the Profession of the So-Called 'Poet' in Tomb 2*, "GRMS", 2, 3-22
- MANNICHE L. 1978, *Symbolic Blindness*, "CE", 53, fasc. 105, 13-21
- MARI F. 2019, *Singers on the Move. Travel and Social Mobility among the Greek Rhapsodes and Poets*, "RaRe", 13, 41-61
- MARSHALL C.W. 2017, *Heracles: The Perfect Piece*, in L. McClure (ed.), *A Companion to Euripides*, Chichester, 182-195
- MARTANO A. 2007, *Teodette di Faselide poeta tragico: riflessioni attorno al fr. 6 Snell*, in D.C. Mirhady (ed.), *Influences on Peripatetic Rhetoric. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, Leiden-Boston, 187-199
- MASTROMARCO G. 2006, *La paratragodia, il libro, la memoria*, in E. Medda, M.S. Mirto, M.P. Pattoni (curr.), *Κωμωτραγωδία. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V sec. a.C.*, Pisa, 137-191
- MASTROMARCO G. 2012, *Commercio librario e testi teatrali attici nel quinto secolo a. C.*, in P. Fioretti (cur.), *Studi di cultura scritta. Studi per Francesco Magistrale*, Spoleto, 585-604
- MATHIESEN T. 1999, *Apollo's Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln-London
- MELIS V. 2018, *Asimmetrie e fraintendimenti. Giochi nominali nelle commedie di Aristofane e circolazione libraria*, "Lexis", 36, 159-182
- MIKRAKIS M. 2013, *The Destruction of the Mycenaean Palaces and the Construction of the Epic World: Performative Perspectives*, in J. Driessen (ed.), *Destruction: Archaeological, Philological and Historical Perspectives*, Louvain-la-Neuve, 225-226
- MILANI C. 2006, *Scribi micenei: dalla scrittura alla lingua*, in C. Mora, P. Piacentini (curr.), *L'ufficio e il documento. I luoghi, i modi, gli strumenti dell'amministrazione in Egitto e nel Vicino Oriente antico. Atti delle Giornate di studio degli Egittologi e degli Orientalisti italiani, Milano-Pavia 17-19 febbraio 2005*, Milano, 433-442 (= C. Milani, *Varia linguistica*, a cura di R.B. Finazzi, P. Tornaghi, Milano 2009, 89-97)

- MOLINARI C. 2013, *Il nodo di Pronomos*, "DeM", 4, 202-232
- MONTANA F. 2016, *Drammi greci: dallo spettacolo 'monouso' all'idolo testuale*, in M. Garda, E. Rocconi (curr.), *Registrazione la performance. Testi, modelli, simulacri tra memoria e immaginazione*, Pavia, 21-48
- MONTANA F. 2012, *La filologia ellenistica. Lineamenti di una storia culturale*, Pavia
- MONTANA F. 2015, *Hellenistic Scholarship*, in F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos (eds.), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, I, Leiden-Boston, 60-183
- MONTANARI F. 2014, *Dal Peripato ad Alessandria*, in Tulli M. (cur.), *Φιλία. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*, Bologna, 79-102
- MOORE C. 2012, *The Myth of Theuth in the Phaedrus*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (curr.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, 279-303
- MORETTI G. 2018, *Lettere dell'alfabeto in teatro, a scuola e in tribunale*, in M.M. Bianco, A. Casamento (curr.), *Novom aliquid inventum. Scritti sul teatro antico per Gianna Petrone*, Palermo, 205-214
- MORRIS S.P. 2014, *Helen Re-Claimed, Troy Re-Visited: Scenes of Troy in Archaic Greek Art*, in A. Avramidou, D. Demetriou (eds.), *Approaching the Ancient Artifact: Representations, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of H. Alan Shapiro*, Berlin-Boston, 3-14
- MUGIONE E. 2007, *Bellerofonte: un eroe corinzio nell'immaginario delle comunità italice*, "Eidola", 4, 9-27
- MUGIONE E. 2014, *Uccisioni sacrificali e rappresentazioni del grottesco in Licofrone e nella documentazione magnogreca*, "Aitia", 4, <http://journals.openedition.org/aitia/906>
- MUÑOZ D.S. 2017, *The South Face of the Helicon: Ancient Egyptian Musical Elements in Ancient Greek Music*, in J.M. Chyla, J. Dębowska-Ludwin, K. Rosińska-Balik, C. Walsh (eds.), *Current Research in Egyptology 2016. Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium Jagiellonian University, Krakow 2016*, Oxford, 173-185
- MUREDDU P., NIEDDU G.F. 2009, *L'ingegno proteiforme di Aristofane: verso la costruzione di un comico letterario*, in E. Berardi, F.L. Lisi, D. Micalèlla (curr.), *Poikilia. Variazioni sul tema*, Acireale-Roma, 107-166
- NAGY G. 1996, *Poetry as Performance: Homer and Beyond*, Cambridge
- NAGY G. 2007, *Did Sappho and Alcaeus ever meet? Symmetries of Myth and Ritual in Performing the Songs of Ancient Lesbos*, in A. Bierl, R. Lämmle, K. Wesselmann (eds.), *Literatur und Religion I. Wege zu einer mytisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, Berlin-New York, 211-269
- NAJOCK D. 2015, *Restranging the Daphne Harp*, "GRMS", 3, 2015, 3-17
- NERI C. 2007, *I rimedi dell'oblio* (Eur. Palam. fr. 578 K.), "Eikasmòs", 18, 167-171
- NERI C. 2014, *Una festa auspicata? (Sapph. fr. 17 V. e P. CG. 105 fr. 2 c. Il rr. 9-28)*, "Eikasmòs", 25, 11-27
- NICOSIA S. 1992, *Il segno e la memoria*, Palermo
- NIEDDU G.F. 1982, *Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia arcaica e classica: pregiudizi recenti e realtà documentata*, "S&C", 6, 233-261

- NIEDDU G.F. 1984, *La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'animo come deltos*, "QS", 19, 213-219
- NIEDDU G.F. 1985, *Alfabetizzazione e uso della scrittura in Grecia nel VI e V sec. a.C.*, in B. Gentili, G. Paioni (curr.), *Oralità, Cultura, Letteratura, Discorso. Atti Convegno Internazionale (Urbino 21-25 luglio 1980)*, Roma, 81-92; 97-100
- NIEDDU G.F. 2004, *La scrittura madre delle muse: agli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*, Amsterdam
- NOBILI C. 2011, *L'Inno omerico a Hermes e le tradizioni locali*, Milano
- NOBILI C. 2018, *Εικῶν λαλοῦσα. Testo, immagine e memoria intervistuale nell'epigramma greco arcaico*, "S&T", 16, 1-23
- NOUSSIA-FANTUZZI M. 2010, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden-Boston
- NOVOKHATKO A. 2015, *Greek Scholarship from its Beginnings to Alexandria*, in F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos (eds.), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, I, Leiden-Boston, 3-59
- OSBORNE R., PAPPAS A. 2007, *Writing on Archaic Greek Pottery*, in Z. Newby, R. Leader-Newby (eds.), *Art and Inscriptions in the Ancient World*, Cambridge, 131-155
- PALVINI R., GIUDICE F. 2003, *TA ATTIKA. Veder greco a Gela. Ceramiche attiche figurate dall'antica colonia*, a cura di R. P. e F. G., Roma
- PARDINI A. 1991, *Riesame della tradizione e nuove scelte editoriali: Carm. conv. 891, 1; Pervig. Ven. 46; Aug. In Rom. 64 (72)*, "Orpheus", 12, 555-562
- PASSA E. 2008, *L'epica*, in Cassio A.C. (cur.), *Storia delle lingue letterarie greche*, Firenze, 99-144
- PAVESE C.O. 1996, *La iscrizione sulla kotyle di Nestor da Pithekoussai*, "ZPE", 114, 1-23
- PELLEGRINO M. 2000, *Ermippo, Facchini fr. 63*, in M. P. (cur.), *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'Archaia*, Bologna, 195-225
- PELLEGRINO M. 2012, *I beni divini del Mediterraneo: parodia in Ermippo, fr. 63*, in A. Melero, M. Labiano, M. P. (edd.), *Textos fragmentarios del teatro griego antiguo: problemas, estudios y nuevas perspectivas*, Lecce, 141-161
- PELLICCIA H. 2003, *Two Points about Rhapsodes*, in M. Finkelberg et alii (eds.), *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden, 97-116
- PERUSINO F. 1997, *Il contributo dei papiri alla Lisistrata di Aristofane. Note al P.Koln 14*, in P. Thiery, M. Menu (curr.), *Aristophane, la langue, la scène, la cité*, Bari, 67-73
- PINTO P.M. 2013, *Men and Books in Fourth Century BC Athens*, in J. König, K. Oikonomopoulou, G. Woolf (eds.), "Ancient Libraries", Cambridge, 85-96
- PLATT V. 2018, *Silent Bones and Singing Stones. Materializing the Poetics Corpus in Hellenistic Greece*, in N. Goldschmidt, B. Graziosi (eds.), *Tombs of the Ancient Poets. Between Literary Reception and Material Culture*, Oxford, 21-50
- PÖHLMANN E. 2013, *Excavation, Dating and Content of Two Tombs in Daphne, Odos Olgas 53, Athens*, "GRMS", 1, 7-24

- PÖHLMANN E. 2019, *Reading and Writing, Singing and Playing on Three Early Red-Figures Vases*, "GRMS", 7/2, 270-283
- PORTULAS J. 2006, *Il canto di Hermes*, in P. Mureddu, M.G. Bonanno (curr.), *Comicità e riso tra Aristofane e Menandro. Atti del Convegno di Studi (Cagliari 2005)*, Amsterdam, 19-32
- POWELL B.B. 1988, *The Dipylon Oinochoe Inscription and the Spread of Literacy in Eighth Century Athens*, "Kadmos", 27, 65-86
- POWELL B.B. 2007, *Writing and the Origins of Greek Literature*, Cambridge
- PRAUSCELLO L. 2009, *Wandering Poetry, "Travelling" Music Timotheos' Muse and Some Case-Studies of Shifting Cultural Identities*, in R. Hunter, I. Rutherford (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture. Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge, 168-194
- PSAROUDAKES S. 2013, *The Daphne Aulos*, "GRMS", 1, 93-121
- RAWLS R. 2018, *Simonides the Poet. Intertextuality and Reception*, Cambridge
- REECE S. 2005, *Homer's Iliad and Odyssey: From Oral Performance to Written Text*, in Amodio C. (ed.), *New Direction in Oral Theory*, Tempe, 43-89
- REGGIANI N. 2010, *Dalla magia alla filologia: documenti su libri e biblioteche nell'Antichità*, "Papyrotheke", 1, 97-135
- RENFREW C. 1985, *The Archaeology of Cult: The Sanctuary at Phylakopi*, London
- REVERMANN M. 2006, *Comic Business. Theatricality, Dramatic Technique, and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*, Oxford
- ROBB K. 1994, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford
- ROSEN R.M. 1999, *Comedy and Confusion in Callias' Letter Tragedy*, "CPh", 94, 147-167
- ROSENMEYER P.A. 2001, *Ancient Epistolary Fiction. The Letter in Greek Literature*, Cambridge
- ROSENMEYER P.A. 2013, *The Appearance of Letters on Stages and Vases*, in O. Hodkinson, P.A. R., E. Brake (eds.), *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden-Boston, 39-69
- ROSSI L.E. 1971, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, "BICS", 18, 69-94
- ROSSI L.E. 1993, *Lirica arcaica e scoli simposiali (Alc. 249, 6-9 V. e carm. conv. 891 P.)*, in R. Pretagostini (cur.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, I, Roma, 237-246
- ROSSI L.E. 1993, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, in F. Ferrari, M. Fantuzzi, M. Ch. Martinelli, M.S. Mirto (curr.), *Dizionario della civiltà classica*, I, Milano, 47-84
- ROSSI L.E. 1997, *Esiodo. Le opere e i giorni: un nuovo tentativo di analisi*, in F. Montanari, S. Pittaluga (curr.), *Posthomeric I*, Genova, 47-61
- RUJGH C.J. 1988, *Le Mycénien et Homère*, in A. Morpurgo, Y. Duhoux (éds.), *Linear B: a 1984 Survey*, Louvaine-la-Neuve, 143-190
- RUJGH C.J. 1995, *D'Homère aux origines protomycéniennes de la tradition épique*, in J.P. Crielaard (ed.), *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology*, Amsterdam, 1-96

- RUIJGH C.J. 2001, *Le Spectacle des lettres, comédie de Callias (Athénée X 453c-455b)*, "Mnemosyne", 54, 261-339
- SAMPSON C.M. 2013, *Reconstruction of the Sappho 44 (P.Oxy. X 1232 + P.Oxy. XVII 2076)*, "JJP" 28, 53-62
- SANTIN E. 2018, *Poeti e conferenzieri stranieri nella Tessaglia ellenistica: l'epigramma funerario per Herillos figlio di Herodoros di Kalchedon*, in F. Camia, L. Del Monaco, M. Nocita (curr.), *Munus Laetitiaae*. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini, II, Roma, 223-249
- SHAPIRO H.A. 1994, *Myth into Art: Poet and Painter in Classical Greece*, New York
- SHAPIRO H.A. 1995, *Les rhapsodes aux Panathénées et la céramique à Athènes à l'époque archaïque*, in Verbanck A., Viviers D. (éds.), *La culture et la cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, 127-137
- SHAPIRO H.A. 1998, *Hipparchos and the Rhapsodes*, in C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Oxford, 92-97
- SIDER D. 1989, *The Blinding of Stesichorus*, "Hermes", 117, 423-431
- SIDER D. 2010, *Greek Verse on a Vase by Douris*, "Hesperia", 79, 541-554
- SIMINI V. 2011, *Il rapporto tra cecità e arpista nell'antico Egitto: nuove considerazioni*, "EVO", 34, 23-36
- SLATER N.W. 1996, *Literacy and Old Comedy*, in Worthington I. (ed.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, 99-112
- SLATER N.W. 2002, *Dancing the Alphabet: Performative Literacy on the Attic Stage*, in Worthington I., Foley J.M. (eds.), *Epea & Grammata: Oral and Written Communication in Ancient Greece*, Leiden, 117-129
- SMITH J.A. 2003, *Clearing up some Confusion in Callias' Alphabet Tragedy: How to read Sophocles Oedipus Tyrannus 332-3 et al.*, "CPh", 98, 313-329
- STRAMAGLIA A. 2005, *Il fumetto prima del fumetto: momenti di storia dei Comics nel mondo greco-latino*, "S&T", 3, 3-37
- STRAMAGLIA A. 2007, *Il fumetto e le sue potenzialità mediatiche nel mondo greco-latino*, in J.A.F. Delgado, F. Pordomingo, A. Stramaglia (eds.), *Escuela y Literatura en Grecia Antigua*, Cassino, 577-643
- STRAUSS CLAY J. 2016, *Vizualizing Divinity. The Reception of the Homeric Hymns in Greek Vase Painting*, in A. Faulkner, A. Vergados, A. Schwab (eds.), *The Reception of the Homeric Hymns*, Oxford, 29-51
- TAPLIN O. 2007, *Pots and Plays: Interactions between Tragedy and Greek Vase-Painting of the Fourth Century BC*, Los Angeles
- TAPLIN O. 2014, *How Pots and Papyri might prompt a Re-Evaluation of Fourth-Century Tragedy*, in E. Csapo, H.R. Goette, J.R. Green, P. Wilson (eds.), *Greek Theatre in the Fourth Century B.C.*, Berlin-Boston, 141-155
- TEDESCHI G. 2015, *Scrittura e μουσική nell'antica Grecia*, "AOFL", 10/1, 3-26

- TEDESCHI G. 2019, *Raccontar danzando. Excursus sulla pantomima imperiale*, "Camenae", 23, mars, 1-11
- TERZES C. 2013, *The Daphne Harp*, "GRMS", 1, 123-149
- THOMAS O. 2018, *Music in Euripides' Medea*, in A. D'Angour, T. Philipps (eds.), *Music, Text and Culture in Ancient Greece*, Oxford, 99-120
- TOMASSO V. 2016, *Rhapsodic Receptions of Homer in Multiform Proems of the Iliad*, "AJPh", 137, 377-409
- TORRANCE I. 2013, *Metapoetry in Euripides*, Oxford
- VALERIO F. 2017, *Coppa di Nestore*, "Axon", 1/1, giugno, 11-18
- VALLARINO G. 2010, *Nikandre e Nausicaa: due korai arcaiche*, in A. Inglese (cur.), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria. In ricordo di Giancarlo Susini*, Tivoli, 331-344
- VAN LIEFFERINGE C. 2000, *Auditions et conférences à Delphes*, "AC", 69, 149-164
- VANNICELLI P. 2019, *Commerci comici: a proposito di Ermippo fr. 63 K.-A*, "SemRom", n.s. 8, 165-179
- VETTA M. 1980, *Theognis, Elegiarum liber secundus*, cur. M. V., Roma
- VETTA M. 1987, *La funzione del poeta nel simposio tardo-arcaico: Theogn. 769-72*, in *Quadrifluus amnis. Studi di letteratura, Storia, Filosofia e Arte offerti dalla Facoltà di Lettere e Filosofia a Mons. Costantino Vona*, Chieti, 467-479
- VETTA M. 1990, rec. a M.G. Bonanno, *L'allusione necessaria. Ricerche intertestuali sulla poesia greca e latina*, Roma 1990, "RFIC", 120, 77-82
- VETTA M. 2001, *Prima di Omero. I luoghi, i cantori, la tradizione*, in *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, a cura di M. V., Roma, 19-58
- VETTA M. 2006, *Esiodo e i due santuari dell'Elicona*, in M. V. e C. Catenacci (curr.), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica. Atti del Convegno, Università "G. d'Annunzio", Chieti-Pescara 20-22 aprile 2004*, Alessandria, 53-72
- WACHTER R. 2001, *Non-Attic Greek Vase Inscriptions*, Oxford
- WĘCOWSKI M. 2017, *Wine and Early History of the Greek Alphabet. Early Greek Vase-Inscriptions and the Symposium*, in J. Strauss Clay, I. Malkin, Y.Z. Tzifopoulos (eds.), *Panhellenes at Methone. Graphê in Late Geometric and Protoarchaic Methone, Macedonia (ca. 700 BCE)*, Berlin-Boston, 309-328
- WEST M.L. 1992, *Ancient Greek Music*, Oxford
- WEST M.L. 2010, *Rhapsodes at Festivals*, "ZPE", 173, 1-13, 174, p. 35 (= *Hellenica. Select Papers on Greek Literature and Papers*, III, Oxford 2013, 347-368)
- WEST M.L. 2013, *The Writing Tablets and Papyrus from Tomb II in Daphni*, "GRMS", 1, 73-92
- WOODARD R.D. 2014, *The Textualization of the Greek Alphabet*, Cambridge
- WRIGHT J.C. 2004, *A Survey of Evidence for Feasting in Mycenaean Society*, "Hesperia", 73, 133-178

- YATROMANOLAKIS D. 2001, *Visualizing Poetry: An Early Representation of Sappho*, "CPh", 96, 159-168
- YATROMANOLAKIS D. 2007, *Sappho in the Making. The Early Reception*, Washington
- YATROMANOLAKIS D. 2009, *Alcaeus and Sappho*, in F. Budelmann (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, 204-226
- YOUNGER J.G. 1998, *Music in Aegean Bronze Age*, Jonsered
- YOUNGER J.G. 2007, *The Mycenaean Bard. The Evidence for Sound and Song*, in S.P. Morris, R. Laffineur (eds.), *Epos. Reconsidering Greek Epic and Aegean Bronze Age Archaeology*, Liège-Austin, 71-78
- ZELNICK-ABRAMOVITZ R. 2014, *Look and Listen: History Performed and Inscribed*, in R. Scodel (ed.), *Between Orality and Literacy. Communication and Adaptation in Antiquity*, Leiden-Boston, 175-196
- ZOUGANELI A. 2013, *La fonction des acrostiches de Chairémon et de Denys le Transfuge: poètes άναγνωστικοί*, "Camenuiae", 10, décembre, 1-9

La scrittura incontra Alessandria. Nota minima di epistolografia alessandrina

SERGIO DARIS

Abstract. In the large bulk of the private letters written by Greek speaking people from Alexandria there are many micro/minimal themes which mostly escapes us because of their limited surviving evidence. However in what follows, two circumstances chiefly of paramount unlikeness will be used for proof of a interesting mark but seldom pointed out in these features.

Indeed the former helps to develop the matter of a epistolary style whereas the latter talks up a factual subject with regard to the exact time of writing out of these messages, since the arrival of their senders in Alexandria.

Nel flusso della copiosa corrispondenza privata di lingua greca nell'Egitto greco-romano, soprattutto di epoca imperiale, capita di avvertire la presenza, nei meccanismi epistolari, di micro tematiche ben differenziate su piani molto diversi, che però, quasi naturalmente, sfuggono a causa del numero ancora troppo esiguo dei materiali che le rappresentano¹.

¹ Considerato il taglio del contributo e la particolare angolazione, la bibliografia è ridotta al minimo; il testo riportato riproduce la grafia originale delle lettere; le date, ove non altrimenti indicato, si intendono riferite all'era cristiana.

Nel complesso di una siffatta casistica, all'interno del *corpus* epistolare di accertata provenienza alessandrina, sono da considerare, in argomento di viaggi, alcuni messaggi che condividono la particolare tematica affrontata dagli scrittori nell'immediatezza del loro arrivo ad Alessandria - o comunque in tempi assai prossimi - con la quale informano i destinatari della conclusione della loro personale iniziativa. Si tratta di comunicare una esperienza appena vissuta, con messaggi che costituiscono vere e proprie *lettere prime*, relativamente al viaggio in oggetto.

La finalità del mittente di fornire ai destinatari notizie fresche sul punto dell'arrivo nella metropoli, porta alla stesura di comunicazioni, naturalmente uniformi per contenuto e struttura, che non mancano perciò di assumere mosse stereotipate senza essere formule vere e proprie.

E ciò a cominciare dalla espressione *γενόμενος ... ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ γράφω σοι ...* che, di fatto, accomuna alla funzione introduttiva quella riassuntiva dell'intero messaggio.

I termini riservati alla esposizione di tale notizia non vanno mai al di là di una sintesi estrema e, nonostante la centralità dell'argomento, il tema viene definitivamente accantonato nelle righe seguenti - eccezion fatta per qualche sporadica ed estemporanea annotazione, probabilmente suggerita dall'attualità o connessa con le motivazioni; di norma invece tutto lo spazio che segue nell'arco di queste lettere è occupato, in misura invasiva, dalla tematica rigorosamente circoscritta alla dimensione affettiva o alla immediata relazione di eventuali affari urgenti che hanno determinato il viaggio ad Alessandria².

Ad illustrare, nel più compiuto dei modi, la tipologia epistolare legata alla circostanza anche per quanto non espressamente comunicato e ci saremmo aspettati di trovare in misura maggiore - è la testimonianza di *BGU VII 1680* (sec. III)³.

Si tratta di un foglietto di papiro, in apprezzabile stato di completezza, nel quale uno scriba professionale mette a disposizione della committenza - rappresentata da una figura femminile - le proprie capacità, non trascurabili sia quanto a pratica di scrittura, fluente e, sicura nelle modalità grafiche sia quanto a proprietà di linguaggio:

Ἰσεῖς θερμοῦθίωι τῇ μητρὶ πλεῖστα χαίρειν. τὸ προσκύνημά
σου ποιῶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν παρὰ τῷ κυρίῳ [Σ]αράπιδι καὶ τοῖς
συννάοις θεοῖς. γεινώσκεις σε θέλω, ὅτι εὔ καὶ καλῶς γέγονα εἰς Ἀλεξάν-
δρειαν ἐν τέσσαρσι ἡμέραις. ἀσπάζομαι τὴν ἀδε[λ]φὴν μο[υ]
καὶ τὰ παιδιά καὶ Ἐλουᾶθ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ Διοσκο-
ροῦν καὶ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ τὰ παιδιά καὶ Τ[ά]μαλιν καὶ τὸν

5

² Come, *ex. gr.*, nei casi di *BGU VII 1671, P.Oxy. VIII 1155, xxxi 2597, P.Stras. VII 612, 13-14.*

³ *Sel. Pap. I 134; Bagnall, Cribiore 2008, B 8.2, nr. 258.*

ἄνδρα αὐτῆς καὶ τὸν υἱὸν καὶ Ἥρωνα καὶ Ἀμμωνάριον καὶ τὰ παι-
δία αὐτῆς καὶ τὸν ἄνδρα καὶ Σανπατ' καὶ τὰ παιδιά αὐτῆς.
καὶ ἕαν θελήσῃ Αἰῶν στρατεύσασθαι, ἐρχέσθω· στρατεύονται γὰρ
πάντες.
—— ἐρρρῶσθαι [[σε]] ὑμᾶς εὐχομαι πανοικ[

10

verso

π](αρά) Ἰσεῖτος θυγατρός.

'Isis a Thermouthion la madre, molti saluti.

Ogni giorno faccio l'atto di devozione per te davanti al dio Sarapide ed alle divinità dello stesso tempio.

Desidero che tu sappia che bene e comodamente sono arrivata ad Alessandria in quattro giorni.

Saluto mia sorella e i figli ed Elouath e sua moglie e Dioskorous e suo marito e i figli e Tamalis e suo marito e suo figlio ed Heron ed Ammonarion ed i suoi figli e il marito e Sanpat ed i suoi figli. E se Aion vuole arruolarsi, vada pure: si arruolano tutti. [[Ti]] Vi auguro di star bene con tutti di casa.'

verso] dalla figlia Isis.

Il messaggio, di una decina di righe, evidentemente è il primo, in fine di viaggio, che la donna, Isis, spedisce alla madre Thermouthion nel villaggio di Filadelfia, località di ritrovamento del papiro.

Alla consueta formula introduttiva di carattere devozionale (righe 1-3), fa seguito il contenuto, che, quanto ad informazioni vere e proprie, è concentrato tutto, nelle pochissime ma essenziali parole con le quali Isis sinteticamente comunica alla madre la conclusione del proprio viaggio (righe 3-4). È la notizia di principale interesse per ogni destinatario di lettere di simile tenore - impegno solitamente garantito dal mittente al momento della partenza⁴ -; vengono così fornite assicurazioni sull'esito felice della vicenda che non è stata contrassegnata da avversità, comunque superate felicemente e nei tempi preventivati.

In questo caso alla viaggiatrice erano state sufficienti quattro giornate per arrivare ad Alessandria in tranquillità e sicurezza (εὔ καὶ καλῶς riga 3, cf. *P.Princ.* III 163, 4): stava allora alla madre valutare circa la speditezza di un tragitto che, con ogni verisimiglianza, aveva preso avvio dal loro domicilio di Filadelfia.

Dopo questa laconica comunicazione incentrata sul viaggio, il contenuto diventa un profluvio ininterrotto di saluti nelle righe centrali (righe 4-8) che coinvolgono, personalizzati o meno, un buon numero di individui della comunità di appartenenza delle due donne: la serie si interrompe solamente in fine di lettera,

⁴ Vd. *SB VIII* 9903, 10-12= *P.Oxy.* I 160.

per far posto all'inserimento di una postilla: con la quale la mittente esprime l'opinione personale sulla condotta di un nuovo e ultimo personaggio del clan citato per nome.

Molto simile a quella di *BGU VII 1680* è la struttura di *BGU III 843* (sec. I/II)⁵. Anche questa è una lettera di una donna, da parte della quale le notizie sulla esperienza di viaggio in sé sono ridotte alla sola informazione dell'arrivo; il sentimento di gratitudine per gli dei lascia intendere che si sia trattato di una prova esente da eventi inattesi e da rischi rilevanti, nell'arco di sei giorni: γωνώσκει[ν] [σε θε]λω, ὅτι χάρις τοῖς θεοῖς⁶ ἰκάμ[ην εἰς] Ἀλεξάνδριαν ἕξ ἡμέρες (righe 5-7).

Da questo punto sino alla fine (e le righe 8-21 non sono pochissime), al viaggio non è fatto più riferimento per passare piuttosto ed in via esclusiva a calorose manifestazioni di saluti, talora intervallate da accenni sussidiari di una qualche concretezza.

Identica atmosfera - resa palpabile dalla uniformità tipologica - si respira in *BGU XVI 2659*, di sedici righe, degli anni 21^a/5^p, che ha tutta l'aria di una *lettera prima*; in essa il mittente trascura di parlare del viaggio e si mostra interessato invece a confermare la propria attuale presenza in Alessandria (righe 3-4), ed a colmare la lettera della consueta straripante sequenza dei saluti (righe 4-14). Persino nelle due righe conclusive (righe 15-16) - impaginate quasi fuori testo, dopo il saluto collettivo, a mo' di estrema aggiunta - lo scrivente non manca di raccomandare il corretto recapito di un'altra lettera sigillata per un destinatario diverso.

Il tratto comune della corrispondenza citata, frequente al punto da farne un elemento distintivo, è documentato dalla concisione con la quale gli autori delle lettere relazionano l'evento essenziale del proprio arrivo mentre si confermano in genere reticenti in argomento: in via eccezionale e forse anche perché più tempo del solito era trascorso dal momento effettivo dell'arrivo, il mittente si sofferma su fatti specifici, come avviene nella lettera *P.Haun. II 28* scritta in Alessandria il giorno 2 di Thoth del diciottesimo anno di Tiberio (31 agosto 31).

Sebbene tutta la prima parte del messaggio sia andata perduta, appare più che lecito ritenerlo una *lettera prima*, indirizzata da parte di un individuo, del quale nulla sappiamo, ad un membro della propria famiglia - forse la moglie. Nel caso non mancano raccomandazioni e raggugli, per noi mal definibili, sugli incontri avuti in città con altre persone (righe 1-5); proprio nel contesto dei rapporti con esse - che non sembrano essere molto sereni - il mittente si richiama succintamente - a

⁵ Bagnall, Cribiore 2008, B 8.1, nr. 257.

⁶ Per questa formula nelle lettere vd. *P.Giss. I 17, 6* = *W.Chr. 481, Sel. Pap. I 115*. L'intervento delle divinità è menzionato con καὶ ἐσώθημεν τῶν θηῶν θελόντων in *P.Köln I 56, 8-9*; θεῶν σωσάντων in *PSI XII 1241, 7-8*; εὐχαριστοῦμεν τοῖς θεοῖς τοῖς ἐνεγκάντες ἡμᾶς ὑειένοντες· ἐσώθημεν γὰρ ἀπὸ καμάτων μεγάλων καὶ ἀπὸ κινδύν[α]ων in *SB XIV 11645, 7-10*.

meno che non l'abbia già fatto in precedenza ad inizio di lettera - al proprio arrivo in Alessandria e ne commenta i particolari per lui significativi ma enigmatici per noi, con l'annotazione γε[ι]νω[σ]κε ὅτι γέγονα ἐν [Ἀλε]ξανδρέα πρῶτος αὐτῶν πάντων 'sappi che sono arrivato ad Alessandria primo di tutti loro.' (righe 5-6).

Sono due (*P.Brema* 48 e *PSI* XII 1241) o verisimilmente tre (con *P.Amh.* II 136)⁷, le *lettere prime*, spedite con certezza da Alessandria, che si segnalano, tra le altre del gruppo, per un tratto specifico della loro tipologia che accresce ulteriormente la qualità della informazione.

Infatti nella specifica circostanza - insolita se non esclusiva di queste lettere - si dà il caso che il mittente senta l'urgenza di mettere il proprio corrispondente nella condizione di conoscere, alla luce di dati inequivocabili, l'entità dell'intervallo trascorso dall'arrivo in città a quello della redazione del messaggio.

Il giorno 3 di Hathyr (30 ottobre)⁸ l'architetto Herodes, giunto Alessandria, si dedica immediatamente a scrivere la lettera-relazione ad Heraklios, il destinatario, sulla attività da lui svolta sino a quel momento, con queste precise parole (*P.Brem.* 48, 1-8):

Ἡρώδ[η]ς Ἡρακλείωι τῶι τιμιωτάτῳ
χαίρειν.
γίνωσκ[έ] με τῆι τρίτῃ μηνὸς κατηντη-
κέναι ε[ι]ς Ἀλεξάνδρειαν καίπερ πολλ[ᾶ] ἐκ[ι]ν-
δύνευσα ἀπὸ χειμῶνος σφοδροῦ
κατὰ τοῦ βί[ο]υ, ἀναδεδωκέναι δὲ αὐτῆι
τῆι τρίτῃ Ἀπίᾳ τὴν ἀπὸ τοῦ φίλου
Ἀπολλῶτος ἐπιστολήν

5

'Erode saluta lo stimatissimo Eraclio.

Sappi che io, il tre del mese, sono arrivato ad Alessandria; nonostante abbia più volte rischciato la vita per una violenta tempesta, ho consegnato, il medesimo tre, ad Apia la lettera da parte del caro Apollos ...'

Il tono della esposizione dei fatti è concitato; Herodes; ne aveva ben donde nel rievocarli con significativa carica emozionale perché alle traversie di un viaggio messo a rischio da circostanze tempestose che lo aveva portato a disperare della propria vita (righe 4-6)⁹, altri impegni, come la consegna di una lettera, si erano aggiunti in animata successione sino alla fine di una giornata, a dir poco, frene-

⁷ Vd. *infra*.

⁸ Per la data completa del 30 ottobre 116 (righe 4-6) vd. Hacham-T. Han, *P.Brem.* 48: a new date and context, *ZPE* 211 (2019) pp. 160-183.

⁹ Circa le fatiche ed i pericoli di un viaggio, soprattutto κατὰ πλοῦν vd. *SB* XIV 11645, 8-10, *P.Tebt.* II 437.

tica. E che alla responsabilità di quest'ultimo impegnativo incarico non gli fosse concesso derogare, lo si deduce dalla sottolineatura - tutt'altro che casuale - di Herodes che ribadisce l'avvenuto recapito della lettera, sempre entro il giorno 3 (righe 6-8, 15), alla quale attende risposta da parte della destinataria Claudia Apia (righe 17-18, 20-21).

Il lungo testo che segue (righe 8-29), fitto di comunicazioni di vario contenuto - con qualche passaggio centrale non facilmente interpretabile per i guasti subiti da queste righe - si conclude con un richiamo alla attualità dell'indomani, con il progetto di Herodes incentrato su una visita al Serapeo, ancora ostacolata dalle difficoltà incontrate al proposito¹⁰; una seconda mano (quella di Herodes stesso ?) formula il saluto finale ed annota, per la terza volta ma con l'aggiunta dell'ora, mese e giorno (Hathyr 3, ora 8^a = 30 ottobre, righe 33-34), ovvero il momento esatto dell'allestimento della lettera nel medesimo giorno dell'arrivo nella metropoli.

Alla iniziativa - non frequente all'epoca - da parte dell'autore di *PSI XII 1241* di datare con precisione una propria lettera personale, si deve una seconda informazione accurata circa l'intervallo di tempo tra l'arrivo in città e la compilazione del messaggio; questa volta i destinatari sono due Chairemon ed Eudaimon, verso i quali Maximos, il mittente, segretario dei tessitori di Narmouthis, villaggio del suo domicilio abituale, mostra legami affettuosi (Μάξιμος Χαίρημονι καὶ Εὐδαίμονι τοῖς γλυκυτάτ(οις) χαίρειν, righe 1-3).

Egli confeziona una lettera alquanto lunga, di sufficiente correttezza, persino con qualche atteggiamento stilisticamente velleitario; il contenuto riguarda da vicino l'ambito del privato e dei rapporti interpersonali a proposito dei quali Maximos non risparmia consigli (righe 12-29) e suggerimenti, anche di ordine pratico (ad esempio quello di come identificare la propria attuale abitazione nel dedalo della metropoli - al momento, dimora cittadina condivisa con un tale Sarapion, già suo compagno di viaggio per via d'acqua, righe 30-36). A questo punto seguono saluti e la data (ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὔχομαι. (ἔτους) κβ, Ἐπειφ κ = 14 luglio 159, righe 37-38) ma la lettera non è stata ancora definitivamente chiusa a causa dell'inserimento tardivo di un'ultima raccomandazione (righe 39-41).

Come si conviene ad un messaggio con lo scopo di fornire ai corrispondenti informazioni recenti e ritenute da lui importanti, Maximos fa opportunamente precedere il contenuto dalla notizia che il suo viaggio si era felicemente concluso e ne precisa la data, il 17 (del mese di Epeiph = 11 luglio 159), esattamente un giorno dopo l'arrivo in città del nuovo Prefetto Titus Furius Victorinus, come

¹⁰ Per l'atto devozionale compiuto nella immediatezza dell'arrivo vd. *BGU II 451*, 3-6; ad Ermopoli *P.Oxy. XLI 2982*, 3-7.

a Maximos preme di rimarcare a commento dell'informazione (καὶ ὁ ἡγεμῶν ἐγένετο ἐν τῇ πόλει τῆς ἰς, Τίτος Φούριος Οὐικτωρῖνος, 10 luglio 159, righe 9-11). L'annotazione - di per sé preziosa nel quadro della prosopografia della massima magistratura romana d'Egitto - è alquanto insolita perché riferimenti di tenore simile non ricorrono spesso nella corrispondenza privata dei cittadini di Alessandria.

Ma per quanto attiene Maximos personalmente, c'è da ritenere che, soprattutto nel contesto di una *lettera prima*, il richiamo dell'evento non sia dovuto alla speciale risonanza di un episodio pubblico, indubbiamente importante come la presa di potere del governatore romano, ma alla coincidenza di una esperienza personale con un avvenimento di vita pubblica cittadina, ancora vivace ricordo per Maximos (righe 7-12).

Sin qui la documentazione al proposito, limitatissima ma inoppugnabile; da questa non sembra giustificata l'esclusione, come terza, della testimonianza proposta dalla lettera di affari *P.Amh.* II 136 (sec. II). La legittimità di un suo inserimento o meno, a pieno titolo, nella medesima categoria di *P.Brema* 48 e di *PSI* XII 1241, esce sufficientemente giustificata, a dispetto di eventuali riserve¹¹, da una interpretazione complessiva dell'*incipit* e del suo tono sottoposto ad adeguata considerazione.

Suonano così le parole con le quali Apion, un padre, dà avvio al messaggio per il figlio Horion:

γενόμενος τῆς κθ ἔωθεν ἐν τῇ
Ἀλεξανδρείᾳ γράφω σοι, τέκνον,
ἀσπαζόμενός σε ...

'Arrivato il 29 di primo mattino ad Alessandria, ti scrivo, figlio, e ti saluto ...'

Infatti dal linguaggio asciutto dell'uomo di affari, che trascura precisazioni cronologiche per lui superflue, trapela l'intendimento di Apione di far notare al mittente la sollecitudine con la quale egli, arrivato ad Alessandria, ha provveduto a stilare la lettera; il rapporto cronologico dei due momenti non risulta certificato per altra via, ma lo spirito del passo, suggerisce di concludere per una iniziativa epistolare contenuta in tempi strettissimi ovvero quelli della medesima giornata del 29.

¹¹ Non ha invece ragione di entrare in questo tipo di argomentazione la casistica introdotta da riferimenti temporali generici come, *ex.gr.* εὐθύς, εὐθέως; paradigmatico di una situazione di questo tipo è il caso della lettera *P.Köln* I 56, dalla quale viene espressamente dichiarato che la sua stesura è avvenuta il giorno 1 del mese di Phaophi (28 o 29 settembre, riga 16) di un anno non citato, mentre è passata sotto silenzio la data dell'arrivo in una *metropolis* al decimo giorno di viaggio (righe 3-5); in assenza di un parametro essenziale la determinazione dell'intervallo non trova altrimenti sostegno da una indicazione generica ed approssimata.

Bibliografia

BAGNALL, R.S., CRIBIORE R. 2008, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC-AD 800*, Ann Arbor

HACHAM N., ILAN, T. 2019, P.Brem. 48: *a New Date and Context*, "ZPE" 211, 180-183

La scrittura incontra la legge

ALBERTO MAFFI

Abstract: Aim of the author is to investigate the relevance of oral law in three different periods of the history of ancient Greek society: the period prior to the introduction and diffusion of writing; the archaic period characterized by the first legal texts written on stone or bronze and the literary traditions on the work of the legislators; the classical period in which the ideology and practice of the written law dominate. Referring especially to the II book of Politics and to the first book of Aristotle's Rhetoric, the author believes that elements of customary law, which dominated the society described in the Homeric poems, are still present, to a greater or lesser extent, in later periods of the history of Greek law.

1-. I testi letterari greci continuarono ad avere una diffusione orale, in forme e in modi diversi, anche dopo che aveva cominciato a circolare la loro redazione scritta.¹ Per gli enunciati di carattere prescrittivo (ed eventualmente anche per gli enunciati performativi analoghi a quelli studiati da Gernet 1951 = 1968 e Gernet 1955) la questione si rivela altrettanto complessa. Da un lato non vi è dubbio che i più antichi testi letterari (mi riferisco in particolare a Omero e a Esiodo) con-

¹ Vd. in questo volume il contributo di G. Tedeschi.

tengano già molti riferimenti a una regolamentazione dei rapporti sociali, tanto esterni quanto interni alla comunità, che prescindono dalla conoscenza e dall'uso della scrittura, ma che non sono certo il frutto di una mera invenzione poetica, come rivelano d'altronde i termini adoperati. D'altro lato, a partire dalla metà del VII secolo, come è noto, appaiono i primi testi epigrafici a contenuto normativo, e, più o meno nello stesso periodo, fanno la loro comparsa in varie zone del mondo greco i legislatori arcaici. Anche questi ultimi, salvo eccezioni (in particolare Licurgo per Sparta), risultano autori di leggi scritte. Occorre quindi chiedersi in che modi si realizzi la transizione da un ordinamento basato su regole non scritte a ordinamenti basati in tutto o in parte su leggi scritte. A questo scopo ci occuperemo in primo luogo del periodo che precede l'uso della scrittura.

2-. Se le regole che presiedono ai rapporti intersoggettivi nel mondo omerico ed esiodeo possano essere definite giuridiche dipende dal modo in cui si intendono i due termini chiave attraverso cui si allude alla sfera prescrittiva: ossia *themis* e *dike*.² Dal punto di vista che ci interessa qui, se di diritto è legittimo parlare,³ ci interessa capire, anche in vista degli sviluppi successivi, se i due concetti in questione siano l'espressione di un diritto definibile come consuetudinario. Nella teoria delle fonti del diritto di matrice romanistica si intende per consuetudine l'osservanza di determinati comportamenti in base alla convinzione che essi siano giuridicamente obbligatori. Senza addentrarci qui in una disamina critica della nozione, ci limitiamo a osservare che in essa mancano due elementi essenziali della definizione corrente di diritto: la fonte autoritativa della norma e la sanzione tesa a colpire la sua violazione. Manca cioè il riferimento ad un'autorità che emana la norma e che, in forza del suo potere, la rende valida ed efficace, mettendo in opera l'apparato destinato a sanzionare i contravventori. Manca di conseguenza un insieme di regole esplicitate in formulazioni verbali, non importa se orali o scritte; ma soprattutto manca la possibilità, per chi ritenga violata una regola consuetudinaria, di ottenere una pronuncia giudiziaria che riconosca la sua pretesa.⁴ Questo è l'elemento determinante, su cui fanno leva gli autore-

² Nella vasta bibliografia mi limito a segnalare tre lavori che si possono considerare emblematici delle tendenze dottrinarie più recenti: Gernet 1951 (= 1968); Cantarella 1979; Gagarin 1986 e 2008. Per una visione tradizionale vd. Latte 1946 (= 1968). Utile per la rassegna critica della dottrina Peloso 2012.

³ Vd. in Cantarella 1979 il cap. II, a cui si può aggiungere Arnaoutoglou 2004. Negli ultimi decenni sempre più si è fatto ricorso al confronto con i metodi e i risultati degli studi di antropologia del diritto.

⁴ Vd. Wolff 1968 (= 1962), 104. Non a caso Sacco 2007 definisce la consuetudine "il diritto muto".

voli fautori del legalismo greco,⁵ per relegare le norme di comportamento, a cui fanno riferimento per primi i poemi omerici, a usi e costumi dotati di efficacia sul piano sociale, non su quello giuridico. E questo vale naturalmente, secondo i medesimi studiosi, anche per i riferimenti agli *agrapha nomima* o agli *ethe* quali regole di comportamento nelle fonti di età arcaica e classica.⁶ Un ulteriore argomento per negare che ai Greci fosse nota una nozione di consuetudine conforme alla definizione sopra riportata è stato addotto principalmente da Wolff 1968 (= 1962), 112. In Dem. 23, 69 s. l'oratore, nel commentare il procedimento per omicidio dinanzi all'Areopago, osserva che esso è conforme sia alle leggi scritte sia ad *agrapha nomima*; ma attribuisce la paternità di questi ultimi non alla consuetudine umana ma a un legislatore soprannaturale: dei o eroi (così anche in Dem. 23, 81): quindi ai Greci era sconosciuta la nozione di un diritto creato spontaneamente dai consociati mediante comportamenti costanti.⁷ Per quanto riguarda questo secondo argomento mi pare che l'interpretazione letterale del passo di Demostene sia frutto di una mentalità giuridica da ritenersi anacronistica. Basti considerare che vi sono altri passi di autori contemporanei o di poco precedenti a Demostene che invece sottolineano proprio l'antica origine di determinate norme, senza fare alcun riferimento a uno specifico autore: particolarmente significativi mi sembrano Eur. *Bacch.* 890-896; Aristot. *Rhet.* 1373b, 12-13, dove della legge invocata da Antigone si dice "nessuno sa quale sia la sua origine"; la suggestiva rievocazione degli *archaia nomima* in Aristot. *Pol.* 1268, b38 ss. Concluderei dunque che il riferimento a un dio o a un eroe in Demostene intende soltanto sottolineare l'antichità delle leggi in questione attribuendole a un tempo mitico. Ritornando invece al primo e più sostanzioso argomento, ossia l'assenza di una "coercibilità" della norma di costume sulla base di una pronuncia giudiziaria, da cui deriverebbe l'impossibilità di definirla tecnicamente una norma consuetudinaria, credo che esso possa essere superato facendo leva sull'elemento soggettivo che caratterizza la nozione di consuetudine, ossia la convinzione che tenere

⁵ Mi riferisco in particolare a Wolff e a Talamanca. In Talamanca 2008, 101, leggiamo: "Quando un giurista parla di consuetudine, si riferisce a una figura giuridica, il cui carattere "vincolante" si ha quindi sul piano del diritto, che impone una sanzione coattivamente esigibile, non a quelle regole di condotta, che sorgono dagli usi sociali e possono avere conseguenze solo socialmente rilevanti". Più articolata, ma nella sostanza non dissimile, la posizione di Wolff 1968 (= 1962), 102-103. Questi cita opportunamente Pl. *Lg.* 680a, dove si afferma che gli uomini primitivi, non conoscendo la scrittura, vivevano in base agli *ethe* e ai cosiddetti patrioi *nomoi*; riconosce che ai Greci il diritto consuetudinario era noto "als Tatsache", ma non come "eigenständige Quelle bindenden Rechts".

⁶ Possiamo limitarci qui a ricordare l'orgogliosa affermazione del Pericle tucidideo (2, 37, 3) secondo cui gli Ateniesi osservano non solo i *nomoi keimenoí*, quindi da ritenersi scritti, ma anche quelli che, essendo *agraphoi*, comportano, in caso di violazione, il disonore unanimemente comminato dai cittadini.

⁷ Tesi ripresa nella sostanza da Talamanca 2008, 41 ss.

un certo comportamento sia obbligatorio. Una simile convinzione implica infatti necessariamente la consapevolezza che non attenersi al comportamento che è ritenuto obbligatorio comporta delle conseguenze negative, che possono essere pubbliche (dalla perdita dell'onorabilità sociale fino al linciaggio) o private (dalla ritorsione fino alla vendetta indiscriminata o, in alternativa, alla risoluzione delle controversie in via arbitrale). Ne consegue che in ogni situazione che metta in relazione due individui in contesti pubblici o privati esiste sempre un criterio, socialmente condiviso, che impone un determinato comportamento.⁸ *Themis* e *dike* hanno dunque un fondamento normativo di tipo consuetudinario (come rivela l'espressione formulare *themis esti*)⁹, da intendersi in senso lato: sono cioè l'espressione di una dimensione normativa globale, che va oltre la sfera giuridica in senso stretto, intesa come l'insieme delle regole la cui violazione dà luogo a un soddisfacimento coattivo autorizzato dalla pronuncia di un organo giurisdizionale.¹⁰ Per raggiungere quest'ultima fase bisognerà attendere la creazione degli ordinamenti costituzionali delle singole poleis, con cui si suole fare iniziare l'età greca arcaica: la funzione giurisdizionale pubblica, creata dalla polis, tende rapidamente ad avere come campo di applicazione privilegiato diritti e doveri enunciati dalle leggi scritte. Tuttavia ciò non comporta, come vedremo, che tutto il territorio del diritto orale, proprio dell'età precedente, sia "degradato" a uso o costume giuridicamente irrilevante.

3-. Come è ben noto, a partire all'incirca dalla metà del VII secolo a.C. appaiono i primi testi epigrafici a contenuto normativo. Più o meno nello stesso periodo fanno la loro comparsa in varie zone del mondo greco i legislatori, che, salvo eccezioni, risultano appunto autori di leggi scritte. L'indubbio salto di qualità rappresentato dalla redazione scritta delle leggi ha dato luogo a un vivace dibattito dottrinario che ruota intorno a due interrogativi principali: 1) perché i Greci incominciano a scrivere le leggi; 2) in che rapporto stanno le leggi scritte con il complesso delle regole che in precedenza presiedevano all'ordine sociale e che, come abbiamo detto, possono essere definite consuetudinarie in senso lato.

⁸ A Roma si parlerà di *mores maiorum*, un concetto non ignoto al mondo greco (Platone parla di *patria o palaia ethe* in *Polit.* 299).

⁹ Vd. Bertelli 2007, 36, che aggiunge: "Nonostante la loro 'derivazione', non c'è nulla nella rappresentazione delle *themistes* che faccia pensare a una forma di legislazione ispirata dalla divinità" (p. 37). Mi sembra perciò non persuasiva l'affermazione di Wolff 1968 (= 1962), 108, che le pronunce giudiziarie dei *basileis* si basino su una "divinatorische Rechtsfindung" e non sui principi consuetudinari condivisi dai membri della comunità.

¹⁰ In questa prospettiva si può anche parlare con Gernet 1951 (= 1968) di "prédroit": si tratta in sostanza di rituali che però, a differenza di quel che accadrà a Roma, non danno luogo a un formalismo giuridico negoziale e processuale. In una prospettiva diversa, ma sostanzialmente convergente, Hölkeskamp 2002 parla di "nomologisches Wissen".

Al primo dei due interrogativi, che ha attirato maggiormente l'attenzione degli studiosi, si sono dati due diversi tipi di risposte, la prima politica, la seconda tecnica.¹¹ La risposta in chiave politica prende le mosse dal contenuto politico, o meglio costituzionale, di alcune delle leggi epigrafiche più antiche (come la legge di Drero che vieta l'iterazione della magistratura suprema prima che sia trascorso un certo lasso di tempo: *Nomima* I, 81). La risposta politica si è però incanalata in tre direzioni diverse. Per la prima, che poggia su alcuni significativi passi degli scrittori ateniesi fra V e IV sec. a.C.,¹² la legge scritta avrebbe favorito i ceti meno abbienti a fronte delle prevaricazioni dei potenti, in particolare in sede giudiziaria. In una prospettiva diversa si pone invece una seconda tendenza, secondo la quale la legge scritta tendeva ad assicurare gli equilibri di potere all'interno del ceto dominante. Una terza opinione, che fa leva in particolare sulle intenzioni dichiarate da Solone, ritiene che la legge scritta assicurasse parità di trattamento a tutti i cittadini perseguendo l'interesse comune.¹³ La spiegazione tecnica, elaborata soprattutto da Gagarin 2008, sostiene che l'esigenza di scrivere le leggi si manifestò a seguito dell'aumentata complessità della vita sociale ed economica, che rese necessario introdurre nella normativa vigente una quantità di dettagli impossibili da ricordare e da trasmettere oralmente. Un ulteriore motivo sarebbe da ricercare nell'accrescersi della popolazione, anche attraverso il confluire nella medesima compagine politica di gruppi locali regolati da tradizioni diverse.

4-. Il secondo interrogativo sollevato dalla scrittura delle leggi ci introduce nel cuore della questione che qui ci interessa. Come si è detto, l'ordinamento giuridico vigente in alcune poleis viene ricondotto all'opera di determinati legislatori vissuti in età arcaica. A prescindere dal problema della storicità di tali figure, l'attribuzione dell'intero complesso normativo a un singolo autore sembra rispondere all'esigenza di segnare anche simbolicamente, in particolare attraverso la scrittura, una rottura col passato:¹⁴ questo intento risulta particolarmente chiaro nel caso di Atene, dato che tutte le leggi ateniesi vengono fatte risalire a Solone. Una simile affermazione dovrebbe essere naturalmente suffragata attraverso l'analisi delle singole figure di legislatore. Qui mi limiterò a qualche accenno ricavato dall'analisi del II libro della *Politica* aristotelica, che resta una fonte fondamentale per lo studio dei legislatori arcaici.¹⁵ Intanto Aristotele distingue gli autori

¹¹ Per altre motivazioni proposte in dottrina, qui meno rilevanti, rinvio a Maffi 2018b.

¹² Eur. *Suppl.* 406 ss.

¹³ Per efficaci sintesi del dibattito vd. Bertelli 2007 e Loddo 2018.

¹⁴ Thür 2005, 19, parla di "Festigung der Staatlichkeit".

¹⁵ Non avvalersi delle testimonianze delle opere filosofiche per lo studio della legislazione, come fanno programmaticamente studiosi come Wolff e Thür da un lato e Gagarin dall'altro, non mi sembra giustificato.

di *politeiai* dagli autori di *nomoi*. I primi modificano le strutture costituzionali (Aristotele menziona Licurgo e Solone, ma include anche teorici come Ippodamo e Platone), mentre i secondi introducono modifiche parziali ma rilevanti, forse anche a livello costituzionale, ma soprattutto nel campo dei rapporti privati.¹⁶ Aristotele annovera fra i secondi Zaleuco, Caronda, Draconte (per il quale nota espressamente che non modificò la costituzione), Pittaco, Androdamante (*Pol.* 1274b, 23). Dagli esempi che fa Aristotele si desume che i *demiourgoi nomon* creano leggi in materie che noi definiremmo di diritto penale, di diritto processuale (come la legge sulla falsa testimonianza attribuita a Caronda: 1274b, 6), di diritto privato. Ma si può andare oltre, e supporre che con il plurale *nomoi* Aristotele alluda all'insieme delle leggi che regolano i rapporti fra i privati, o almeno ai loro nuclei fondamentali? Si possono cioè considerare i legislatori creatori di codici in un senso che si avvicina a quello moderno? Oppure, come sostiene da tempo in particolare Hölkeskamp,¹⁷ i testi di legge epigrafici giunti fino a noi attestano che gli interventi legislativi riguardavano soltanto singoli aspetti problematici della vita associata? Se si aderisce a quest'ultima opinione, occorre necessariamente concludere che la regolamentazione giuridica di un numero consistente di rapporti socio-economici (oltre che dei meccanismi costituzionali) rimase affidata in tutto il mondo greco al diritto non scritto, cioè agli *agraphoi nomoi*.

5-. Ad *agraphos nomos* i Greci attribuiscono almeno tre significati diversi: A) È stato ritenuto in passato (ma, secondo Hansen 2018, si tratta di un problema ancora aperto) che i Greci conoscessero testi di legge trasmessi oralmente. A differenza del diritto consuetudinario, i cui principi non richiedono una formulazione verbale, gli *agraphoi nomoi* sarebbero stati caratterizzati dall'esistenza di un testo memorizzabile e trasmissibile (eventualmente con l'uso del canto). Questa tesi, prescindendo dalla tradizione relativa a Sparta, non sembra adeguatamente documentata per quanto riguarda la Grecia arcaica e classica. B) Con *agraphoi nomoi* si intendono, alla luce della celebre allocuzione di Antigone, quei principi che sono comuni a tutti gli uomini, trovano il loro fondamento nella natura o nella divinità, e sono garantiti da una sanzione divina.¹⁸ Ritroviamo questo significato di *agraphos nomos* nella contrapposizione fra *nomos agraphos* e *nomos ge-*

¹⁶ Resta a mio parere enigmatico il giudizio sul Platone delle *Leggi*, che avrebbe introdotto molte leggi ma non si sarebbe occupato della *politeia*: *Pol.* 1273b, 27 ss.

¹⁷ Per una sintesi, che resta comunque di grande utilità, vd. Hölkeskamp 1999, seguito da Thür 2005. Per una critica vd. Gagarin 2008. Il punto di vista di Hölkeskamp converge, sia pure partendo da premesse diverse, con quello espresso a suo tempo da Ruschenbusch 1983, secondo cui soltanto un centinaio di *poleis*, quelle di maggiori dimensioni, si dotarono di una legislazione scritta.

¹⁸ Se nella concezione arcaica, e successivamente classica, del *nomos* sia insita una componente religiosa è questione discussa: per gli opportuni approfondimenti vd. Stolfi 2012 e 2018.

grammenos che trova posto fra le argomentazioni relative ai mezzi di prova nel cap. 15 del I libro della *Retorica* aristotelica. C) Sempre nella *Retorica* Aristotele ci attesta che il diritto di una polis (*nomos idios*) consta di regole scritte e di regole non scritte ben definite (*Rhet.* 1373, b4-6). Poco più avanti la distinzione viene ripresa con riferimento agli atti giusti e ingiusti (*Rhet.* 1374a, 18 ss.). Quelli non contemplati dalle leggi scritte rappresentano il massimo della virtù e del vizio: essere riconoscenti ai benefattori, ricambiandone i benefici; venire in aiuto degli amici ecc. Le conseguenze positive o negative si collocano sul piano più sociale che giuridico: lode e biasimo, onore e disonore.¹⁹ Ci sono poi gli atti che dovrebbero rientrare nella previsione di una legge scritta, ma che, a causa di una lacuna, volontaria o involontaria, non sono contemplati.²⁰

6-. A questo punto dobbiamo chiederci come la tesi aristotelica delle lacune del diritto scritto si possa conciliare con la tesi che attribuisce ai legislatori l’emanazione di leggi relative a temi specifici, lasciando quindi nell’ordinamento cittadino un ampio spazio non regolato da leggi scritte. Si tratta cioè di capire se la teoria delle lacune della legge sia il frutto di un’elucubrazione personale dello Stagirita oppure se rispecchi una mentalità che affonda le sue radici, magari non in forma così elaborata, nelle intenzioni e nelle realizzazioni dei legislatori arcaici. Ovviamente il confronto fra le due posizioni riguarda in particolare le lacune involontarie. Definirle lacune involontarie è di per sé la spia di una mentalità legalistica in cui tutto il diritto della polis è necessariamente contenuto in leggi scritte. Tuttavia, quando Aristotele definisce tali comportamenti, giusti o ingiusti che siano, *agrapha* (*Rhet.* 1374a, 19), non è chiaro se egli li consideri disciplinati da norme non scritte (quindi consuetudinarie, qualificabili anche come *ethe*), oppure se li consideri del tutto privi di regolamentazione (ad es. perché si tratta di rapporti finora non contemplati né dalle leggi scritte né dalle regole consuetudinarie). In ogni caso egli considera tali atti (o tali rapporti) come materia che attende di essere contemplata in una legge scritta.²¹ Quanto alle considerazioni che seguono fino alla fine del cap. 13, relative all’*epieikeia*, esse si collocano nella prospettiva di colui che deve valutare, evidentemente in veste di organo giudicante, i comportamenti delle parti in causa per formarsi un’opinione conforme a giustizia. È evidente, a questo proposito, che le qualifiche di errore (*hamartema*) o di disgrazia (*atychema*), come afferma Dem. 18, 274-275, si possono applicare sia ad atti previsti dalle leggi scritte sia a comportamenti contemplati da norme consuetudinarie.

¹⁹ Sembra riecheggiare qui l’esortazione di Pericle a osservare gli *agraphoi nomoi* che, in caso di violazione, provocano vergogna (Th. 2, 37, 3).

²⁰ Riprendo e sviluppo qui considerazioni che ho già svolto in Maffi 2018b.

²¹ Egli sembra così riprendere un passo delle *Leggi* platoniche: 793a-b.

7-. A mio parere la teoria delle lacune involontarie della legge scritta non è soltanto l'espressione di una convinzione personale di Aristotele in continuità con il tardo Platone delle *Leggi*, ma elabora in termini teorici il ruolo che egli stesso attribuisce ai legislatori arcaici, e che presumibilmente corrisponde a un dato almeno tendenzialmente reale. Ritengo cioè che, per Aristotele, anche quando il legislatore non è creatore di una *politeia*, le leggi che emana per iscritto hanno in primo luogo lo scopo di imprimere sulle normative consuetudinarie in vigore nella comunità il marchio della nuova autorità politica. È bensì vero che le leggi di carattere costituzionale tramandate epigraficamente non sembrano destinate, secondo la classificazione aristotelica, a creare una *politeia* ma soltanto a perfezionarne il funzionamento; ma Aristotele stesso, nella rassegna dei legislatori contenuta nel II libro della *Politica*, ci attesta che, per quanto riguarda la normativa relativa ai rapporti privati, sono interi settori portanti ad essere trasferiti dalla consuetudine alle leggi scritte. Particolarmente significativa mi pare, a questo proposito, la breve annotazione riguardante l'opera legislativa del reggino Androdamante (sopra cit.), che Aristotele ricorda come autore delle leggi in materia di omicidio e di ereditiere.²² Leggi tanto ben riuscite da essere adottate dai colonizzatori calcidesi inviati in Tracia (*Pol.* 1274b, 23-26: il che potrebbe, fra l'altro, contribuire a spiegare perché, per la maggior parte delle poleis, non siano nominati legislatori). Omicidio ed ereditiere sono materie così essenziali per la vita dei consociati da rendere improbabile che esse non fossero disciplinate da norme consuetudinarie. Che si ritenga necessario trasformarle in leggi scritte sembra confermare che la legge scritta non contiene soltanto provvedimenti contingenti.²³ Naturalmente un motivo ulteriore può consistere nel fatto che la legge scritta permette di introdurre modifiche immediate nella disciplina tradizionale, senza quindi dover attendere quel lungo lasso di tempo che caratterizza per definizione il sorgere e il mutare di una consuetudine consolidata. Per quanto riguarda la disciplina dell'ereditiera ce ne fornisce la prova un testo che si colloca nella fascia temporale più recente dell'età dei legislatori (prima metà del V sec. a.C.). Nella col. IX 15-17 del Codice di Gortina (*IC IV 72*) si dichiara esplicitamente che la norma relativa agli atti di disposizione del patri-

²² Come è noto, secondo Diod.Sic. 12, 18, anche Caronda avrebbe emanato una legislazione in materia di epiclerato.

²³ Del tutto immotivata mi sembra quindi la valutazione di Hölkeskamp 1999, 79, secondo cui le leggi attribuite ad Androdamante "sind jedoch ohne Zweifel einzelne, in keinerlei allgemeine Systematik eingegliederte, sondern für sich stehende Massnahmen". Il parallelo con le disposizioni del Codice di Gortina riguardanti l'ereditiera fa supporre che, anche nel caso della legislazione di Androdamante, si trattasse di una normazione tendenzialmente esaustiva del fenomeno, forse inquadrata, come a Gortina, in un quadro normativo più ampio. Contro l'idea che i legislatori traducano in leggi scritte una normativa consuetudinaria anche Bertelli 2007, 38, a mio parere senza motivazioni convincenti.

monio dell'ereditiera al fine di pagare i debiti ereditari (col. IX 1 ss.) non si applica alle successioni precedenti l'entrata in vigore del Codice stesso. Per quanto riguarda altri aspetti della disciplina relativa alla figura dell'ereditiera contenuta nelle coll. VII-IX del Codice è possibile che il legislatore abbia introdotto altre novità nella disciplina tradizionale. Tuttavia tali eventuali innovazioni non sono segnalate da clausole che ne sanciscano la irretroattività come quella inerente il passo della col. IX sopra ricordato. Naturalmente non sappiamo se la disciplina precedente fosse già contenuta in leggi scritte; comunque, risalendo nel tempo, sembra improbabile che la disciplina relativa all'ereditiera sia stata creata da un legislatore dal nulla, e non affondi invece le sue radici nella consuetudine.²⁴ Nel complesso mi pare comunque verosimile che la normativa messa per iscritto non dovesse discostarsi molto dalle regole consuetudinarie già in vigore. Aristotele osserva che la legislazione di Androdamante non ha nulla di particolare: non sappiamo se intenda riferirsi ai tratti fondamentali della disciplina consuetudinaria a livello panellenico oppure al contenuto di altre leggi in materia vigenti in altre poleis. Tuttavia noi sappiamo che, pur essendo entrambe ispirate alla stessa *ratio* della conservazione del patrimonio all'interno del gruppo familiare, la disciplina dell'ereditiera ateniese differisce da quella dell'ereditiera gortinia su un punto essenziale: a Gortina l'ereditiera ha la facoltà di evitare il matrimonio con il parente prossimo cedendogli metà del patrimonio ereditario, ciò che non è invece consentito all'ereditiera ateniese. Non siamo in grado di dire se questo elemento distintivo sia dovuto a un intervento legislativo; non mi pare tuttavia da escludere che una tale divergenza caratterizzasse già la disciplina consuetudinaria precedente la messa per iscritto in un testo di legge.²⁵ Per quanto riguarda invece la normativa in materia di omicidio, sappiamo che esistevano leggi sull'omicidio anche in luoghi diversi da quelli in cui Aristotele colloca l'attività dei legislatori da lui menzionati (mi riferisco in particolare al c.d. Bronzo Pappadakis - *Nomima I*, 44, dove, alla linea A 13, si fa riferimento all'*andrefonikon tethmon*). Di queste leggi in materia di omicidio noi conosciamo (parzialmente) soltanto il testo della legge di Draconte (*IG I³ 104*), in cui, come osservato da Gagarin 2008, cap. 4, confluiscono norme tradizionali (in particolare la possibilità di riconciliazione tra l'omicida e i familiari della vittima) e novità, soprattutto di carattere procedurale, presumibilmente introdotte dal legislatore. Si conferma così che la trasformazione delle normative consuetudinarie in un testo di legge scritto era anche l'occasione per introdurre modifiche sostanziali tenendo conto, oltre che

²⁴ Per quanto riguarda la presenza dell'epiclerato nei poemi omerici, un possibile antecedente potrebbe scorgersi nel matrimonio di Alcinoos, re dei Feaci, con la nipote Arete: vd. in proposito Karabélias 2004, 96-101.

²⁵ O addirittura derivasse, nel caso di Gortina, da leggi scritte precedenti: vd. per questa eventualità Faraguna 2011, 11 ss.

dei mutamenti istituzionali legati alla formazione e al consolidamento della polis, delle mutate condizioni di vita. Un elemento di novità di primaria rilevanza è l'introduzione della moneta, non a caso datata nell'età dei legislatori. L'uso della moneta come misura universale di valore estesa anche alla dimensione immateriale dovette suggerire ai legislatori l'idea di stabilire tariffari vincolanti per calcolare le penalità relative a determinati illeciti. Un esempio illuminante è dato dalle sanzioni pecuniarie previste nella seconda colonna del Codice di Gortina per violenza carnale e adulterio. Ma allo stesso modo si devono interpretare le notizie di Strabone (6, 1, 8) riguardo a Zaleuco, e di Eronda (2, 46 ss.) riguardo a Caronda,²⁶ e forse anche quella di Aristotele, *Pol.* 1274b, 15, riguardo alla severità delle pene comminate da Draconte.

8-. Se dunque la redazione scritta delle norme diventa il veicolo che rivela un mutamento di mentalità in larga misura indipendente da motivazioni contingenti di carattere politico e/o socio-economico, c'è da chiedersi entro che limiti e in base a quali criteri fu attuata la trasformazione di regole consuetudinarie in leggi scritte a prescindere dalla inevitabilità che la teoria aristotelica delle lacune attribuisce a questo procedimento. Costruire una tipologia delle norme consuetudinarie trasponibili (o non trasponibili) in leggi scritte è impossibile.²⁷ Possiamo però tentare di identificare degli esempi riconducibili a categorie emblematiche. Non è difficile osservare che vi sono regole consuetudinarie che non si prestavano a una redazione scritta attraverso lo strumento legislativo. Mi riferisco in particolare al fenomeno delle *sylai*, cioè allo strumento di autotutela con cui si facevano valere crediti insoddisfatti nei confronti di un debitore straniero.²⁸ Indipendentemente dalla configurazione che si ritiene caratterizzasse questa procedura autosatisfattoria, essa si svolgeva in conformità a regole tradizionali non scritte che potevano venire sospese soltanto grazie ad accordi fra *poleis* (trattati di *asylia* o istituzione pattizia delle *dikai apo symbolon*). Ma prima ancora delle *sylai*, che rappresentano un rimedio alla patologia dei rapporti commerciali, sono gli stessi usi commerciali, attraverso cui si creano rapporti giuridici fra cittadini e stranieri, ad essere sottoposti a una disciplina di carattere consuetudinario. Secondo l'interpretazione dominante in dottrina, ad Atene era possibile per un commerciante o per un finanziatore del commercio marittimo ottenere giustizia soltanto esibendo un contratto scritto; ma la legge non sta-

²⁶ In proposito vd. Link 1992, 14.

²⁷ Occorrerebbe, fra l'altro, tener conto in via preliminare del fatto che le antiche consuetudini dovettero adattarsi alle nuove realtà create dalla organizzazione interna della popolazione cittadina.

²⁸ Nonostante i dubbi, che qui non interessa discutere, sulla tesi di fondo del lavoro, resta fondamentale Bravo 1980.

biliva ciò che il contratto doveva contenere (e comunque nel contratto inserito nell'orazione contro Lacrito di Demostene si dichiara che la *syngraphè* prevarrà su ogni altra disposizione: Dem. 35, 13). Una controprova ci è offerta ancora una volta dal Codice di Gortina. In col. IX 43-54 è contenuta una norma relativa con tutta probabilità al prestito marittimo: il legislatore si interessa qui soltanto dei mezzi di prova grazie ai quali il creditore può ottenere una sentenza di condanna del debitore inadempiente, indizio che la configurazione del contratto dipendeva dalle consuetudini commerciali e non era disciplinata da un testo di legge. Se ora, restando nello stesso ambito giuridico, allarghiamo ancora di più lo sguardo, possiamo affermare che tutto il diritto contrattuale, anche nei rapporti fra cittadini, ancora nel IV sec. a.C. ha la sua fonte nella consuetudine. È bensì vero che nell'Atene classica si fa riferimento alla c.d. legge sull'*homologia*, che sancisce in forma elementare e generica la validità degli impegni contrattuali.²⁹ Ma, indipendentemente dal vivace perdurante dibattito sulla natura dell'obbligazione contrattuale in Grecia,³⁰ sembra evidente che una legge del genere non fa altro che rinviare alla volontà concorde delle parti espressa in conformità a schemi di matrice consuetudinaria relativi ai singoli *synallagmata* (compravendita, locazione, mutuo ecc.). Non esiste cioè una disciplina legislativa dei singoli contratti: la configurazione degli specifici rapporti contrattuali, spesso, ma non necessariamente, riversati in documenti scritti, si basava certamente su meccanismi tradizionali della vita socio-economica che avevano affiancato o si erano venuti sostituendo agli antichi rapporti basati sull'economia del dono. Come ci rivela principalmente il frammento *Peri symbolaion* attribuito a Teofrasto, gli interventi normativi riguardavano soltanto le forme di pubblicità ritenute necessarie per garantire validità ai contratti medesimi nei confronti dei terzi. Accanto a questi settori dell'ordinamento in cui la consuetudine mantiene (e addirittura sviluppa) una propria sfera di autonomia rispetto alla legislazione scritta, particolarmente degno di nota è il mantenimento nella legislazione scritta di strumenti sanzionatori che caratterizzavano un ordinamento di tipo consuetudinario in assenza di autorità munite di un potere coercitivo. Mi riferisco in particolare all'*atimia*, un tipo di sanzione spontanea, che in origine prescindeva da qualsiasi pronuncia autoritativa e derivava direttamente dalla "voce del popolo" (*demou phemis*).³¹ Nell'Atene classica si risolveva nell'esclusione dalla vita politica attiva (in particolare dal diritto di prendere la parola in assemblea) di coloro che si rendevano

²⁹ Per le fonti e la dottrina vd. Gagliardi 2015.

³⁰ Vd. Maffi 2018a.

³¹ Sull'esistenza di forme di "giustizia popolare" accanto alla giustizia statale vd. Forsdyke 2008 con la critica di Harris 2013a, 58 n. 157. Sulla distinzione fra "social sanctions" e "legal sanctions" nell'Atene classica vd. Lanni 2012.

colpevoli di comportamenti disdicevoli.³² Proprio per il fatto che si tratta di un residuo del passato, è una sanzione difficilmente inquadrabile nel sistema di pensiero giuridico basato sulle leggi scritte. Un discorso analogo si potrebbe fare per le maledizioni (*arai*), di cui l'esempio più celebre di impiego nel contesto di una legge scritta sono naturalmente le *Dirae Teiae*.³³ Più in generale andrebbe affrontato il tema delle leggi sacre: una tipologia di questo tipo di testi è stata proposta di recente da E.M. Harris in base all'autorità che le emana,³⁴ ma resta da capire: a) in base a quali criteri si procede alla loro redazione scritta;³⁵ b) se sia possibile agire in giudizio sulla base di una norma di contenuto sacrale, ma non scritta, come sembra essere il caso menzionato in Dem. 59, 116-117 e in Andoc. 1, 112 ss.

Infine, richiamandomi ancora una volta alla teoria aristotelica delle lacune, sono documentabili dei casi in cui al legislatore sembra effettivamente essere "sfuggita" la necessità di inserire una determinata disposizione per completare un insieme normativo inerente una specifica disciplina. Non a caso un fenomeno del genere si riscontra nel Codice di Gortina, il che indirettamente (o *a contrario*) dimostra l'intento sistematico che sottende ampi settori di questo testo fondamentale. Mi riferisco all'inizio della col. VI. Qui si vieta ai figli di disporre dei beni del padre, e al padre di disporre dei beni dei figli (*JC IV 72 col. VI 2-9*). Ma, mentre nel caso degli atti di disposizione vietati del figlio sui beni della madre e del marito sui beni della moglie, sono espressamente previste le conseguenze a favore della titolare e a carico del disponente (col. VI 9-31), per la violazione del divieto di disporre, rispettivamente a carico del padre e dei figli, il legislatore non prevede alcuna conseguenza, nemmeno l'invalidità dei relativi atti. Ma si tratta veramente di una dimenticanza, ossia di una lacuna? Non potrebbe trattarsi di un caso in cui il legislatore rinvia implicitamente a una norma scritta precedente, che non ha ritenuto necessario riportare nel Codice, oppure a una norma consuetudinaria che regolava tradizionalmente i rapporti patrimoniali fra padre e figli?

9-. Sia che si ritenga convincente la tesi di Hölkeskamp, secondo cui i legislatori arcaici intendevano risolvere attraverso una legge scritta specifiche situazioni di crisi, sia che si tenga ferma la tesi che attribuisce ai legislatori l'intento di trasformare l'ordinamento tradizionale in un complesso normativo basato sulla scrittura, è certo che rimasero zone più o meno ampie regolate da principi trasmessi oralmente. Tuttavia la presenza delle leggi scritte introdusse un criterio di diffe-

³² La fonte più significativa in proposito è l'orazione contro Timarco di Eschine, su cui vd. da ultimo E.E. Cohen 2015. Sull'*atimia* vd. i numerosi studi di M. Youni, da ultimo Youni 2018.

³³ Sul tema vd. di recente Rubinstein 2007.

³⁴ Harris 2015.

³⁵ Da ultimo vd. Dreher 2018.

renziamento all'interno dell'universo normativo di tradizione orale. Dobbiamo infatti partire dal postulato che le leggi scritte aprivano automaticamente la strada all'azione giudiziaria nei confronti dei contravventori.³⁶ Ce lo conferma il cospicuo numero di leggi arcaiche che impongono determinati doveri ai magistrati nei più svariati campi.³⁷ Nella maggior parte dei casi la legge stabilisce una sanzione, evidentemente conseguente alla condanna, anche se non sempre viene indicato chi sia legittimato ad agire in giudizio. È molto probabile che l'accusa fosse rimessa a un privato cittadino (non a caso a Solone è attribuita la creazione dell'azione popolare, denominata *graphè*). Delle strutture basilari della polis fa dunque parte l'organo giurisdizionale, che doveva essere competente non solo per le azioni pubbliche, ossia nell'interesse pubblico, ma anche per le azioni nell'interesse privato (si veda la tarda ma perspicua trattazione dei due tipi di azione in Aristot. *Rhet.* 1373b, 18 ss.). Il problema che si pone allora dal punto di vista che ci interessa è se contro le violazioni di norme tradizionali che non erano (ancora) state trasformate in leggi scritte (penso ad es. alle leggi in materia familiare) era possibile agire in giudizio rivolgendosi agli organi giudiziari cittadini. La risposta a questo interrogativo non è semplice perché implica una presa di posizione sulla natura della tutela giurisdizionale nella polis greca: in sintesi si tratta cioè di capire se era possibile ottenere dal magistrato competente la concessione di un'azione³⁸ per qualunque tipo di pretesa, anche se non basata su una legge scritta, oppure se un rigoroso "aktionenrechtliches Denken" consentiva di agire in giudizio solo sulla base di una legge scritta.³⁹ In ogni caso questo diventava per la prima volta, all'interno delle regole non scritte, un criterio dirimente fra norme consuetudinarie in senso stretto e usi e costumi di rilevanza soltanto sociale.⁴⁰

³⁶ Non si trattava più quindi di giustizia intesa come mera "procedura di negoziazione" (così Havelock 1981, 168), ma di una giurisdizione organizzata e resa vincolante dalla *polis*.

³⁷ Il saggio di riferimento resta tuttora Koerner 1987, da aggiornare con Rubinstein 2012.

³⁸ Troviamo l'espressione *diken dounai* nella legge coloniarica di Naupatto databile alla prima metà del V sec. a.C.: *Nomima* I, 43, l. 41.

³⁹ L'interrogativo che pongo nel testo sembrerebbe trovare risposta (almeno per Atene dopo il 403 a.C.) in And. 1, 86, dove si legge che i magistrati potranno dar corso a un'azione giudiziaria solo se basata sulle leggi che, essendo ritenute ancora valide dal regime democratico, saranno state ufficialmente trascritte (*anagegrammenoi nomoi*). A me pare, tuttavia, che questa lettura del divieto di "servirsi di un *nomos agraphos*" rivolto ai magistrati (And. 1, 89), riguardi solo il rapporto fra leggi scritte, e non escluda che un'azione giudiziaria potesse essere basata su regole consuetudinarie non scritte sia prima che dopo la restaurazione democratica. Vd. Talamanca 2008, 62 ss. per l'equivalenza *nomos agraphos* = *nomos* non trascritto in And. 1, 89; vd. inoltre Pepe 2017, 129 n. 76.

⁴⁰ Per quel che vale si può ricordare Aristot. *Rhet.* 1375a15-18, che cito nella traduzione Gastaldi: "Ed è più grave ciò che si compie in violazione della legge non scritta: è proprio di un uomo migliore essere giusto senza costrizione. Le leggi scritte (*gegrammena*) impongono con la costrizione, quelle non scritte (*agrapha*) no". Probabilmente qui Aristotele allude alle leggi comuni o naturali e non all'*idios nomos*.

10-. La nostra attenzione si è finora concentrata sulla transizione da ordinamenti basati su regole consuetudinarie di tradizione orale alla legislazione scritta tramandata per via epigrafica o riconducibile all'opera dei legislatori arcaici. Vogliamo ora esaminare un fenomeno diverso che, a causa dello stato delle nostre fonti, è documentabile soltanto per Atene, e tuttavia trova un riscontro teorico più ampio in particolare nella *Retorica* aristotelica. Intendo cioè indagare in che senso e in che modo schemi tradizionali di comportamento, definibili in senso atecnico consuetudinari, svolgano un ruolo nell'applicazione delle leggi scritte. Una legittimazione del metodo che intendo seguire la si trova non in una fonte greca, bensì nel passo di un giurista romano (ma di probabile origine greca) del III secolo d.C..⁴¹ In *Dig.* 1, 3, 38 si legge quanto segue: Callistratus, libro I quaestionum: *Nam imperator noster Severus rescripsit in ambiguitatibus quae ex legibus proficiscuntur consuetudinem aut rerum perpetuo similiter iudicatarum auctoritatem vim legis optinere debere.* Di leggi ambigue (*nomos amphibolos*) parla già Aristotele *Rhet.* 1375b, 11-12. La loro trattazione da parte della teoria retorica ellenistica darà poi luogo a uno degli *status legales* recepiti dalla retorica romana. Callistrato sostiene dunque che i criteri per interpretare una legge ambigua devono essere la consuetudine o l'autorità che deriva dall'uniformità di precedenti decisioni giudiziarie nella stessa materia. In Grecia ai precedenti giudiziari, a volte ricordati nel corso di un'orazione, non è riconosciuta efficacia vincolante.⁴² Resta da capire che cosa intendesse il giurista romano per *consuetudo* in questo particolare contesto, e se questo metodo di interpretazione della legge sia trasponibile nel mondo greco classico. Va senz'altro ascritto a merito di E.M. Harris aver sottolineato, sulla scorta del filosofo del diritto Hart, il carattere, da lui definito "open texture", che è proprio di alcune importanti leggi ateniesi, in particolare di quella relativa all'*asebeia* e di quella relativa all'*hybris*. Con tale qualifica ci si riferisce al fatto che in quelle leggi la fattispecie è definita, in maniera potremmo dire tautologica, ripetendo il termine stesso: chi commette *asebeia*..., chi commette *hybris*... Già Aristotele si interrogava nella *Retorica* intorno agli elementi atti a distinguere l'*hybris* da altri atti illeciti apparentemente simili. E Platone nelle *Leggi* ci presenta tutta una serie di casi che sono evidentemente ben lungi dall'esaurire il ventaglio dei comportamenti riconducibili a quel tipo di illecito. Gli studiosi moderni, nonostante encomiabili sforzi, non sono andati molto più lontano. Un discorso analogo si può ripetere per la definizione dei comportamenti classificabili come *asebeia*.⁴³ In termini aristotelici versiamo qui in ipotesi di lacune volontarie. La soluzione è suggerita da David Cohen (1988, 698) con parole che

⁴¹ Vd. Scherillo 1964.

⁴² Vd. E.M. Harris 2013b.

⁴³ Vd. in proposito D. Cohen 1988. Si noti che, stando a *Lys.* 6, 10, Pericle avrebbe consigliato di applicare agli empi non solo le leggi scritte ma anche le leggi non scritte di cui gli Eumolpidi sono gli unici esegeti autorizzati. Su questo tipo di leggi vd. da ultimo Pepe 2017.

mi sembrano da condividere: “definitions of offences were simply those inherent in the collective consciousness of the community as manifested through the 500 or more judges who happened to be sitting on a particular day to hear a particular case”; poco più sotto D. Cohen si riferisce alla “unarticulated social norm which would determine the contours of the legal definition”. Ma gli oratori attici ci fanno conoscere anche cause in cui si dichiara apertamente che il caso sottoposto all’attenzione dei giudici non è previsto da alcuna legge: quindi siamo di fronte a un caso di lacuna involontaria. Mi riferisco in particolare al comportamento consistente nell’abbandonare Atene in una situazione di pericolo, ad es. nel corso di una guerra (Lys. 14 e 31, Lyc. c. *Leocr.*). Licurgo chiede ai giudici di farsi legislatori (Lyc. c. *Leocr.* 9). Il che può essere inteso o come un invito ad applicare estensivamente una legge scritta in vigore, oppure ad applicare un criterio di giudizio ricavabile da regole di comportamento generalmente condivise.

11-. Abbiamo visto come, nella storia giuridica greca, il nesso fra oralità e scrittura assuma configurazioni diverse a seconda dei diversi periodi che abbiamo preso in considerazione. Il mondo che precede l’introduzione e la diffusione della scrittura alfabetica conosce soltanto regole di comportamento create e trasmesse oralmente. L’osservanza di tali regole dipende dal funzionamento di strutture gerarchiche alquanto informali, e si basa su presupposti piuttosto di fatto (la forza fisica, l’abilità nel parlare) che di diritto. Con il costituirsi e il consolidarsi della polis, in concomitanza con la creazione di strutture di governo più solide ed efficienti, si avverte l’esigenza di trasporre in leggi scritte i principi che informano i principali settori della vita pubblica e privata. Le modalità e gli esiti di questo vasto processo storico (che porta alla creazione di una sfera giuridica a mio parere distinta da quella politica)⁴⁴ variano certamente in relazione ai luoghi e ai tempi. Poiché non si può comunque parlare di una codificazione sistematica ed esaustiva, resta incerto se alle regole di comportamento che non sono state trasposte in leggi scritte (o non lo sono state in tempi brevi), sia stato riconosciuto uno statuto parallelo a quello delle leggi scritte, oppure siano rimaste nella condizione di usi e costumi efficaci soltanto sul piano sociale. Infine abbiamo visto come anche negli ordinamenti del periodo classico, in cui, come emerge chiaramente da Aristotele, domina l’ideologia della legge scritta, da un lato vi siano importanti settori del diritto dove imperano regole consuetudinarie (ad es. gli usi commerciali), dall’altro vi sia spazio, in sede di applicazione giudiziaria della legge, per il ricorso a criteri interpretativi che si rifanno a una “popular morality” di risalente matrice consuetudinaria.

⁴⁴ Su questo punto non condivido il punto di vista espresso a più riprese, e con molta sagacia, da E. Stolfi, a partire da Stolfi 2007.

Bibliografia

- ARNAOUTOGLU I. 2004, *Aspects of oral law in archaic Greece*, in D. L. Cairns & R. A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in honour of Douglas M. MacDowell*, 1-13, Swansea, 1-13
- BERTELLI L. 2007, *Nomos, scrittura e identità civica*, in G. Carillo (cur.), *Unità e disunione della polis*, Avellino, 23-66
- BRAVO B. 1980, *Sylan. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques*, "ASNP", s. III, 10, 3, 675-987.
- CANTARELLA E. 1979, *Norma e sanzione in Omero*, Milano
- COHEN D. 1988, *The Prosecution of Impiety in Athenian Law*, "Ztschr. d. Sav. Stift. RA", 105, 695-701
- COHEN E.E. 2015, *Athenian Prostitution. The Business of Sex*, Oxford
- DREHER M. 2018, "Heiliges Recht" und "Heilige Gesetze": *Law, Religion, and Magic in Ancient Greece*, in P. Perlman (ed.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Austin, 85-103
- FARAGUNA, M. 2011, *Legislazione e scrittura nella Grecia arcaica e classica*, "ZPE" 177, 1-20.
- FORSDYKE S. 2008, *Street Theatre and Popular Justice in Ancient Greece: Shaming, Stoning and Starving Offenders inside and outside the Courts*, "Past & Present" 201, 3-50
- GAGARIN, M. 1986, *Early Greek Law*, Berkeley - Los Angeles
- GAGARIN M. 2008, *Writing Greek Law*, Cambridge
- GAGLIARDI L. 2015, *Accordo e contratto in diritto attico*, in *Studi De Nova*, Milano, vol. II, 1511-1557
- GERNET L. 1951, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, *L'Année sociologique*, 3^e série, (1948-49), Paris 1951, 21-119 (= *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, 175-260)
- GERNET L. 1955, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris
- HANSEN M.H. 2018, *Oral Law in Ancient Greece?*, in P. Perlman (ed.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Austin, 172-192
- HARRIS E.M. 2000, *Open Texture in Athenian Law*, *Dike* 3, 27-79 (= *Open Texture in Athenian Law: The Approach of the Litigants*, in *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford 2013, 175-212)

- HARRIS E.M. 2013a, *Was Athens a State or a Stateless Community? The Political Context of Athenian Law*, in *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford, 21-59
- HARRIS E.M. 2013b, *Did the Athenian Courts Attempt to Achieve Consistency? The Use of Precedents in Forensic Oratory*, in *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford, 246-273
- HARRIS E.M. 2015, *Toward A Typology Of Greek Regulations About Religious Matters: A Legal Approach*, "Kernos" 28, 55-84
- HAVELOCK E.A. 1978, *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.), (tr. It. M. Piccolomini, *Dike. La nascita della coscienza*, Bari 1981)
- HÖLKESKAMP K.-J. 1999, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart
- HÖLKESKAMP K.-J. 2002, *Nomos, Thesmos und Verwandtes. Vergleichende Überlegungen zur Konzeptualisierung geschriebenen Rechts im klassischen Griechenland*, in D. Cohen (u. Mitarbeit von E. Müller-Luckner)(ed.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, München
- KARABÉLIAS E. 2004, *Recherches sur la condition juridique et sociale de la fille unique dans le monde grec ancien excepté Athènes*. Athènes
- KOERNER R. 1987, *Beamtenvergehen und deren Bestrafung nach frühen griechischen Inschriften*, "Klio" 69, 450-98
- LANNI A. 2012, *Social Sanctions in Classical Athens*, in B. Legras - G. Thür (eds.), "Symposion" 2011, Vienna, 99-109
- LATTE K. 1946, *Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum*, "A&A" 2, 63-76 (= *Kl. Schriften*, München, 233-251)
- LINK S. 1992, *Die Gesetzgebung des Zaleukos im epizephyrischen Lokroi*, "Klio" 74, 11-24
- LODDO L. 2018, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Milano
- MAFFI A. 2012, *Les transferts de droit d'une cité à l'autre en Grèce ancienne*, in B. Legras (ed.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, 119-125
- MAFFI A. 2018a, *La struttura giuridica del contratto in Grecia (60 anni dopo)*, in W. Riess (ed.), *Colloquia Attica*, Stuttgart, 145-176
- MAFFI A. 2018b, *Legge scritta e legge non scritta nella Grecia antica*, in G. Luchetti (cur.), *Legge, Eguaglianza, Diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica*. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013), Roma, 73-94
- PELLOSO C. 2012, *Themis e dike in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria
- PEPE L. 2017, *Nomos agraphos, nomos gegrammenos. Osservazioni su 'leggi non scritte' e 'leggi scritte' nell'ordinamento ateniese*, in C. Pellosso e P. Cobetto Ghiggia (curr.), *NOMOS BASILEUS La regalità del diritto in Grecia antica*, Atti del Convegno tenutosi a Verona, 19-20 maggio 2016, *Rivista di Diritto Ellenico*, VII, 109-137

- RUBINSTEIN L. 2008, "Arai" in *Greek Laws in the Classical and Hellenistic Periods: Deterrence or Concession to Tradition?*, in E. Cantarella (cur.), *Symposion 2005*, Vienna, 269-286
- RUBINSTEIN L. 2012, *Individual and Collective Liabilities of Boards of Officials in the Late Classical and Early Hellenistic Period*, in E. Cantarella et alii (eds.), *Symposion 2011*, Vienna, 329-354
- RUSCHENBUSCH E. 2005, *Die Polis und das Recht*, in P. Dimakis et alii (eds.), *Symposion 1979*, Köln-Wien 1983, 305-326 (= *Kl. Schriften zur griech. Rechtsgeschichte*, Wiesbaden, 141-158)
- SACCO R. 2007, *Antropologia giuridica*, Bologna
- SCHERILLO G. 1964, *Consuetudine (diritto romano)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, IV, 301-310
- STOLFI E. 2007, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Milano
- STOLFI E. 2012, *Quando la legge non è solo legge*, Napoli
- STOLFI E. 2018, *La legge e i due volti dell'antico*, in G. Luchetti (cur.), *Legge, Eguaglianza, Diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica*. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013), Roma, 33-72
- TALAMANCA M. 2008, 'ΕΘΗ' e 'ΝΟΜΟΣ ΑΓΡΑΦΟΣ' nel *Corpus Oratorum Atticorum*, in L. Bove (cur.), *Prassi e diritto. Valore e ruolo della consuetudine*, Napoli, 3-104
- THÜR G. 2005, *Gab es 'Rechtscorpora' im archaischen Griechenland?*, in M. Witte, M.Th. Fögen (hrsg.), *Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Antike und im Alten Orient*, Wiesbaden, 9-27.
- YOUNI M.S. 2018, *Outlawry in Classical Athens: Nothing to do with atimia*, in G. Thür et alii (eds.), *Symposion 2017*, Vienna, 137-156
- WOLFF H.J. 1968, *Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht in der griechischen Rechtsauffassung*, in E. Berneker (hrsg.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt, 99-120

Le religioni incontrano la scrittura. Un panorama storico ed alcune riflessioni

ALDO MAGRIS

Abstract: Some forms of "religion" lasted in the human world for thousands of years when no script was available. Religion as such does not need necessarily the support of writing. It has at first another tool for communication and transmission of its cultic and theoretical contents, namely the figurative image, in carved or painted representation, as we see now in the highly interesting Neolithic sites of south-eastern Anatolia. Here figures constituted themselves a sort of document, through which people could become enlightened about the most important beliefs of their communitarian culture. Moreover, every religion, and above all the primitive ones, has something hidden in itself, something secret that is too complex to be explained entirely by a normal speech, and a fortiori by a written account. The research on the Dogon mythology has highlighted this hermeneutical problem.

The earliest writing systems appeared toward the end of the fourth millennium and began in the following three millennia to be largely used within old Mediterranean and Near-eastern civilizations. Having been invented for other and more practical aims than religion, some of them apparently were never employed for an extensive recording of religious subject matters, so for instance the Linear B script (presumably the Linear A also), as well as the runic and ogham alphabet. Only in Mesopotamia, Syria, and Egypt, there were the conditions for the rise and developing of an actual religious literature. It is characterized by an extreme plurality of

perspectives outlining differently the basic questions (the origin of the world, the hierarchy and the functions of the gods), because each text reflects the local tradition of a major place of worship, of its priestly class, and its residing population. An exception represents Hinduism, which is in a way a "revealed" religion and a "religion of the Book", since it grounds on a single Holy Book (composed in the first half of the first millennium B.C. after centuries of oral transmission) whose unique revelation is binding for every Hindu worshipper. Yet the Vedas are not the written content of a revelation received by some god, rather they are revelatory by themselves and the gods are simply a topic of theirs among others, not the authors. Hinduism, therefore, though revering in all its forms the single Holy Book, nevertheless admits the existence of distinct religious congregations, whose own particular god (for the most part Vishnu or Shiva) may be viewed as a high-ranking universal deity, without any Vedic evidence thereabout. In archaic Greece also came out a sort of "religion of Book" featured by the Orphic movement. It produced many diverging written versions - according to the various sects - of the theogonic poem attributed to "Orpheus" that was announcing the same, or at least a similar, salvation message.

In Judaism the Holy Scripture, whose composition started in the late fifth century B.C., should contain the revelation of God himself transmitted once to Moses eight hundred years earlier. Because of this assumption, it cannot admit nor tolerate any other version, any different interpretation, quite on the contrary of what normally happens with the religious writings in the polytheistic world. The Pharisees, and later the rabbis, were allowing only a distinction between the "written Torah", which is God's own word and as such unchangeable, and the "oral Torah", that is the outcome of the debate among the teachers of the Law about the applying of precepts. Yet it received in its turn a written edition carried out by Tanna rabbis around 200 C.E. Even so, we can find in the Judaic history of the Hellenistic time some striking witnesses of an alternative concept of the written revelation, meant to be either earlier or deeper and upgraded, than the commonly known Mosaic one. The most important case is the apocalyptic vision of Enoch, described in the namesake book (fourth to first century B.C.); another is the "second Torah", allegedly handed down by Moses to a selected group of "wise men", which is spoken of in the Dead Sea Scrolls.

Early Christianity had to cope in similar circumstances with the problems related to the transition from orality to writing. The first problem was the collecting of Jesus' so-called "sayings", that formed in the beginning the bulk of the "good tidings" carried around by wandering preacher and eventually drawn up in the written Gospels. Another major problem was the enormous proliferation of texts in New Testament style and entitling among the Christian communities of the earlier two centuries. The Church tried to take control of that literary hotchpotch by

imposing around 150 a “Canon” of the Holy Scripture, which singled out a group of godly inspired, revelatory writings, from “apocryphal” books to be considered partly just instructive, partly unacceptable for their doctrine or outspoken “heretic”. Nonetheless, the spreading kept on of more or less “Christian” Gnostic sectarian groups, each one with its alternative doctrine revealed by a huge number of writings, many of them also recently discovered. The “Religion of Light” founded by Mani — a self-proclaimed “apostle of Jesus Christ”— in the third century, which achieved the widest diffusion from North Africa up to the Far East, was actually a Religion of the Book. The Islamic revelation has firstly an oral stage (God’s word recited by an angel to the Prophet, then reported by the Prophet to his followers) and secondly a writing stage when the followers begin the storage of his speeches and their transcription in book form.

The encounter between religions and writing took place in antiquity with different tasks and patterns. On one side, the polytheistic religions have been employing the available scripts in order to preserve ritual and mythological materials passed on from centuries, having special attention for local traditions to be unhindered and respected everywhere. On the other side, writing has been of use to the monotheistic religions aiming to uphold the purportedly authentic utterances and views of their Founder, and not a collection of religious practices and beliefs inherited throughout a people’s history. What matters in monotheism is not the earned legacy but the “thinking” element, viz. the worshipper’s mindful endorsement of a “creed” whose absolute truth is displayed by the own Holy Scripture and by no one else ever. Writing serves here as defense instrument of an intransigent ideology.

C’è ragionevole motivo di supporre che forme di pensiero e di pratiche religiose, quantunque difficili da documentare per noi, esistessero da tempo immemorabile in età preistorica già parecchi millenni prima dell’invenzione della scrittura. Queste “religioni”, se possiamo chiamarle così, con ogni verosimiglianza comunicavano e perpetuavano i loro contenuti per tradizione orale o mediante manufatti, atti di culto e funzioni cerimoniali - specialmente di tipo funerario - a seconda delle costumanze proprie di ogni singolo gruppo sociale in un determinato territorio, ovviamente restando soggette in un lungo arco di tempo ad omissioni, alterazioni, integrazioni o mescolanze con quelle di altri gruppi, come avviene in tutti i grandi fenomeni di interferenza culturale.

La situazione poteva benissimo andare avanti a questo modo e in effetti continuò così fino a tempi recenti in molte parti del globo, soprattutto presso i popoli dell’Africa e delle Americhe. Pensiamo all’impero inca, il quale ancora al tempo dell’invasione spagnola non possedeva alcun tipo di scrittura, nonostante si trattasse di una società molto articolata ed evoluta, avente un sistema religio-

so politeistico complesso, e capace di funzionare anche sotto il profilo politico ed economico con una perfetta efficienza che potremmo ben definire asburgica!

Naturalmente le “religioni” preistoriche disponevano di un altro efficace mezzo di espressione del pensiero e di comunicazione, la rappresentazione figurativa, che certo non ha la versatilità d’impiego della scrittura ma per certi aspetti le assomiglia perché anche qui abbiamo un segno costituito da un significante *materiale* stabile (statua, rilievo, graffito, pittura), e non immateriale e volatile come la voce umana, nel quale l’osservatore ravvisa un significato intelligibile; funzione in certo modo analoga a quella di un ideogramma e di un geroglifico vergato ad inchiostro o inciso, salvo che qui la corrispondenza significante-significato è più immediata e ristretta, mentre la figura si presta ad una elaborazione più ampia da parte della mente.

Le più antiche forme a noi pervenute di rappresentazione figurativa a contenuto religioso e dentro un contesto rituale (dopo le numerose “Veneri paleolitiche” scoperte però isolatamente), si trovano nei siti neolitici dell’Anatolia centro-meridionale, primi fra tutti quelli di Göbekli Tepe nelle vicinanze di Edessa (Urfa), risalente al X-VIII millennio, e di Çatal Höyük nella regione di Iconio, che è di VIII-VI millennio. Non potendo qui analizzare in dettaglio gli enormi problemi di interpretazione, ci limitiamo a una riflessione di carattere generale sul senso e la finalità del materiale iconografico.

Il sito di Göbekli Tepe presenta nel suo terzo strato di scavo quattro aree circolari A-B-C-D contigue, recintate ciascuna da un muretto (nel caso dell’area C tre concentrici), con diametro rispettivamente di circa 10 (A, B), 20 (D) e 30 metri (C). Al centro di tutte le aree vi sono sempre due pilastri in forma di T, a pianta rettangolare allungata, e tutto attorno, lungo il perimetro di recinzione, altri di simile fattura ma in numero diverso (quattro in A, sette in B, dodici in C, undici in D) e di altezza variabile fra 3 e 6 metri. In realtà non tutti sono stati scavati e pare ce siano almeno un centinaio ancora sottoterra. Dopo duemila anni di utilizzo, l’intero complesso fu abbandonato per ignote ragioni e completamente ricoperto con accumulo di ruderi, cosa che ne rese possibile la conservazione.¹ Posto che i pilastri, causa la loro differente altezza, non erano fatti per sostenere un tetto, e che le quattro strutture a cielo aperto non servivano in nessun caso da abitazioni (delle quali non si trovò traccia nella zona) è evidente che doveva trattarsi di “santuari” frequentati in determinate occasioni dalle genti del luogo, e che proprio i pilastri - loro elemento specifico - significavano qualcosa di importante dal punto di vista religioso. Quasi tutti sono decorati sulla superficie laterale più larga e talvolta su quella frontale più stretta con rilievi di animali selvatici: i più

¹ Una completa e dettagliata visualizzazione del sito si trova in whc.unesco.org/document/160483, nel file 1572-2237-NominationText-en-1.pdf. Sulla storia e i risultati degli scavi cfr. Schmidt 2006.

frequenti sono la volpe e il serpente, inoltre si riconoscono un leopardo, una gazza, un asino selvatico, un cinghiale, uccelli rapaci e non (gru e oche), insetti molesti (ragno e scorpione), due volte un toro e due bucrani, infine solo nell'area "D" una pecora. Ritengo da escludere che si trattasse semplicemente di un bestiaro per illustrare al pubblico la fauna della regione. Il pilastro stesso raffigurava in qualche modo un *personaggio* avente un certo rapporto con gli animali che vi venivano rappresentati. Infatti il parallelepipedo di pietra posto trasversale in cima, pur essendo del tutto aniconico, probabilmente corrispondeva a una testa, dove le sporgenze sui due lati stretti della colonna erano da una parte la fronte e dall'altra la nuca, e almeno i due pilastri centrali dell'area D, verso i quali gli 11 pilastri periferici "guardavano" (come del resto anche negli altri casi) mostrano sui due lati maggiori due braccia provviste di mani che si uniscono sul davanti, all'altezza dello stomaco, e sono rivolti l'uno di fronte all'altro. La conclusione più plausibile mi pare quella già tratta dagli archeologi, che nel "santuario" fosse raffigurata una cerchia di esseri divini raccolti intorno a due divinità principali, e che l'insieme della struttura raccontasse senza bisogno di parole una storia, nota a coloro che la frequentavano, circa il ruolo di questi personaggi nella vita della natura circostante. Che non si tratti di personaggi umani (per esempio capitribù defunti o antenati) si capisce secondo me proprio dal fatto che la pietra d'apice simboleggiante la testa è priva di qualsiasi tratto facciale. Con tutta la cura che gli scultori applicarono nei rilievi degli animali, sarebbero bastati pochi colpi di scalpello per segnare due occhi e una bocca; e invece non c'è niente, perché un "Dio" è bensì una forza attiva, evidenziata da un corpo di tipo vagamente antropomorfo, però è anche inafferrabile e sfugge alla concretezza della persona umana, dunque bisogna raffigurarlo senza il volto che la contraddistingue.²

Il sito di Çatal Höyük era un insediamento di dimensioni urbane esteso per oltre dodici ettari e ospitante alcune migliaia di persone. Poiché è stato finora scavato solo al 5%, ogni deduzione rimane congetturale, tuttavia sembra che fosse stata una società egualitaria sia rispetto ai ruoli sociali sia al genere, che non prevedesse una residenza del potere centrale né un santuario comune; il culto avveniva presumibilmente a livello domestico, in presenza di immagini affrescate o stuccate sulle pareti interne delle abitazioni. Il caso più interessante è quello dell'edificio VII.23 (secondo la catalogazione di James Mellaart), in cui si vede una figura sicuramente femminile a gambe divaricate e con le braccia piegate verso l'alto, recante due centri concentrici in ocre rossa sul ventre per segnalare l'utero oppure la placenta: era la posizione nella quale le donne anticamente

² Il termine "Dio" è usato qui in maniera convenzionale e senza implicare un concetto determinato. Non sappiamo se nei linguaggi di epoca preistorica un vocabolo astratto di questo tipo fosse realmente presente né quale senso potesse avere in un contesto così lontano. Forse allora si pronunciava tutt'al più il nome proprio del personaggio.

partorivano a busto eretto inginocchiate, sostenendosi a due supporti soprastanti. Siccome è ridicolo pensare che il padrone di casa avesse voluto con questo immortalare la gentile consorte incinta, è chiaro che il ritratto non effigiava un qualsiasi parto ma *il* parto, l'atto stesso della nascita come origine della vita, e che il soggetto non era una qualsiasi cittadina dell'abitato ma un personaggio esemplare di divinità che presiede all'evento e ne è in certo modo l'eterno modello. In questo senso non è neppure tanto decisivo stabilire se le fattezze della partoriente, appena abbozzate, siano quelle di una donna oppure di un'orsa. A Çatal Höyük pare che la figura dell'orsa (insieme al leopardo) avesse un importante riferimento mitico all'elemento femminile.³ Esiste anche un sigillo a forma di orsa nella stessa posizione anatomica del rilievo. Ma se il personaggio avesse forma umana, ferina o semiferina non cambia nulla al fatto che doveva rappresentare una Dea legata alla nascita. Personalmente propendo comunque per una figura antropomorfa di partoriente (nessuna orsa partorisce in quel modo), quale variante specifica del modello standard di statuina femminile steatopigia, dai connotati sessuali molto accentuati come già nelle Veneri neolitiche, di cui nel sito sono stati portati alla luce numerosi esempi. Il principale è quello celebre di una matrona piuttosto corpulenta, seduta su un trono e affiancata da due leopardi: raffigurazione che avrà una lunga storia nelle religioni dell'Anatolia antica.⁴

I prodotti artistici di Çatal Höyük non sono semplici motivi ornamentali o reperti variamente classificabili ma un vero e proprio *documento* mediante il quale si trasmetteva una visione del mondo per noi certo impossibile da ricostruire nei dettagli ma senza dubbio ben nota ai contemporanei di allora che vivevano quotidianamente a contatto con essi. Sotto il profilo del pensiero, ogni cultura antica o primitiva ha nella religione la sua più elevata forma di espressione e, in assenza di scrittura, sono le figure a fungere da equivalente di un testo, non meno istruttivo ed anzi più suggestivo. D'altronde questo ruolo didascalico della riproduzione in immagine si è mantenuto anche in età moderna dal momento che la gran parte della popolazione era semianalfabeta e l'accesso ai documenti

³ L'elemento maschile veniva simboleggiato dal toro, che negli affreschi compariva intero, mentre se era un oggetto plastico si limitava al bucranio, certo non come trofeo di caccia vista la sua collocazione nell'area culturale della casa. Contrariamente a un modello mitologico diffuso nelle religioni di ambito mediterraneo del III-II millennio, forse a Çatal Höyük il "Dio" non era il partner subordinato alla "Dea" nel senso che ne fosse stato *generato*. Del resto la messa al mondo di un toro sarebbe piuttosto complicata da immaginare per un soggetto dalla corporatura muliebre. Sulla funzione "ostetrica", per così dire, dell'orsa fornisce un curioso parallelo il cosiddetto "totem" emerso nel 2010 dallo strato II di Göbekli Tepe. La statua (2 mt.) mostra una donna in piedi, mentre un'orsa con arti umani e di più elevata statura la sorregge dietro le spalle; dal ventre della donna fa capolino la testa di un feto che però non sembra umana ma piuttosto di un felino, forse di leopardo.

⁴ Per le vicende del dibattito scientifico ancora in corso cfr. Balter 2005, Hodd 2006, Marler, Haarmann 2007.

scritti era limitato ai membri dell'istituzione ecclesiastica e alle classi sociali più colte; perciò le chiese erano piene di affreschi e quadri di episodi biblici per imprimerli nella memoria dei credenti comuni non in grado di leggere i testi sacri. Ma a Çatal Höyük l'immagine era essa stessa il testo, non un suo surrogato popolare, il quale rispondeva all'eterna domanda che l'uomo da sempre si è posto: che cosa siano l'origine della vita e l'incognita incombente della morte. La figura della "Dea" non forniva una soluzione "scientifica" (che a tutt'oggi non pare si riesca a dare) ma comprendeva entrambi questi concetti in apparenza contraddittori, e li rappresentava insieme come due poli di un unico processo, due lati della Dea medesima. Questa *coincidentia oppositorum* di vita e morte si vede in maniera impressionante nella statuina recentemente scoperta (nr. 12401.X7) che presenta sul davanti una donna dalle mammelle prominenti e l'addome dilatato per la gravidanza ormai terminale mentre, sul retro, la schiena espone la colonna vertebrale e le costole, come fosse uno scheletro.⁵ Che gli uomini di diecimila anni fa siano stati capaci di elaborare, o almeno di rappresentare figurativamente un pensiero così complesso sulla polarità vita-morte mi spinge a fare un'osservazione filosofica. Non è vero che le forme più primitive di religione fossero state le più astratte, come credevano Hegel e Schelling, e che adorassero qualcosa di generico quale il "cielo" o l'"essenza luminosa" (*Lichtwesen*);⁶ al contrario, per quel poco che oggi riusciamo a comprenderne, il loro sguardo era rivolto alla vita reale e al suo ambiente, a quanto c'è di più concreto ma anche di più profondo e insondabile nell'esperienza del mondo.

Benché possa sembrarci strano rispetto alla realtà religiosa odierna, si direbbe allora che una religione, di per sé, non abbia alcun bisogno di documentazione scritta per mantenersi e che un problema al riguardo esista in realtà soltanto per noi che cerchiamo di ricostruirla e di comprenderla poiché, come è ovvio, un'in-

⁵ Visualizzabile in web.stanford.edu/group/figurines/skeletonTurn.mov; cfr. Marler, Haarmann 2007, 55. Trovo sciocchi e stucchevoli i reiterati tentativi di neutralizzare l'originario contesto religioso di alcuni importanti ritrovamenti di Çatal Höyük attribuendo loro un significato per così dire "laico" ma arrivando a conclusioni talvolta grottesche, Il culmine fu raggiunto da un giornalista del *Daily Mail* (10.11.2009) con l'annuncio che il gruppo della matrona con i due leopardi sarebbe stato non un'immagine divina ma un giocattolo per divertire i bambini. Dovremmo dire lo stesso anche del Buddha panciuto e sorridente così diffuso in Cina? Gli antropologi sociali, dal canto loro, hanno pensato che l'aspetto obeso dei personaggi femminili volesse significare un'abbondanza di alimentazione e quindi di risorse economiche, sicché le statuette avrebbero inteso onorare la memoria di donne della comunità appartenute a ceti elevati e in possesso di ruoli politici importanti: come se l'obesità non fosse una patologia ormonale capace di colpire chiunque a prescindere dalle sue disponibilità di mezzi! Inoltre come mai le raffigurazioni di personaggi maschili (siano essi uomini o Dei) non sono mai obese? Nonostante la rilevanza della Grande Dea, è ormai assodato che a Çatal Höyük vigeva parità dei sessi e nessun "matriarcato" era in funzione. Tuttavia resta il fatto che nell'ambito religioso l'icona della Signora obesa (seduta, accovacciata o in piedi) è di gran lunga più presente della figura maschile singola (di uomo o simbolicamente di toro).

⁶ Hegel 1980, 371.

formazione basata esclusivamente su fonti orali di diversa origine non potrà mai essere del tutto esauriente né priva di contraddizioni. Infatti, allo stesso modo in cui la memoria di un individuo è selettiva e finalizzata allo stato presente, così le notizie ottenibili oggi da uno o più informatori locali difficilmente testimoniano dello stato originario di un mito e di un culto e di quali trasformazioni abbia subito fino ad arrivare alla condizione attuale; inoltre, ogni singola fonte di informazione contiene già una sua propria interpretazione che sottolinea taluni aspetti a scapito di altri, oppure ne ricorda alcuni che altri omettono, col risultato di falsificare in maggiore o minor misura la comprensione dell'insieme. Che cosa sapremmo noi dei Mandei dell'Iraq qualora disponessimo soltanto della loro autopresentazione "cristiana" esibita ai viaggiatori portoghesi nel XVI secolo allo scopo di farsi trasferire in Europa sfuggendo alle persecuzioni musulmane? Invece, grazie alla scoperta delle loro Scritture sacre riconosciamo la vera natura di questa singolare comunità di matrice giudaico-agnostica tardoantica che valorizzava Giovanni Battista *contro* Gesù.⁷ Un altro esempio è la visione teocosmogonica del popolo Dogon nell'odierno Mali, oggetto del famoso libro *Dieu d'eau* di Marcel Griaule (1948). In questo caso mancava qualsiasi appoggio in un documento storico preesistente e Griaule stesso ne venne a conoscenza dalla viva voce di un anziano della comunità, di nome Ogotemmel, nel corso di un'istruzione privata che durò per un mese intero. Ma nei decenni successivi altri etnologi che proseguirono la ricerca sull'argomento poterono attingere ad altre fonti e cioè ai canti cosiddetti *sigghi*, parimenti non scritti (furono i ricercatori stranieri a trascriverli), bensì mandati a memoria e recitati durante l'omonima festa ogni 60 anni dai danzatori mascherati. Nei *sigghi* la versione del mito delle origini appariva in molti punti differente da quella illustrata nel *Dieu d'eau*: più scarna e di assai ardua comprensione perché espressa in un linguaggio criptico, allusivo e polisemico nella sua apparente povertà di lessico (rispetto alla lingua dogon comune parlata da Ogotemmel); una vera lingua occulta accessibile esclusivamente ai membri delle società segrete maschili avanzati ai gradi più alti dell'iniziazione. Perciò, mentre Griaule interpretava le sue informazioni richiamandosi alla filosofia e alla teologia, notando paralleli con il pensiero presocratico o con i sistemi dottrinali dell'antico Egitto (per esempio l'Ogdoad di Ermopoli), oggi gli studiosi sembrano inclini a ritenere che ogni esposizione sia didattica sia rituale - e tanto più se si trattasse di un'esposizione scritta - rimanga sempre un'approssimazione, inadeguata a portare alla luce il significato profondo dei miti dogon, e quindi in qualche modo ingannevole, non per cattiva volontà dei relatori, ma

⁷ Cfr. Lupieri 1993.

per il fatto di essere tale nucleo di pensiero talmente ambiguo da non poter corrispondere ai nostri criteri logici per un discorso chiaro e distinto.⁸

Questo però deve renderci attenti verso un'altra questione che investe un ambito più generale. Tutte le religioni che possiedano un rilevante contenuto di pensiero in ciò si distinguono da una filosofia, perché hanno sempre o presumono di avere un nucleo nascosto che eccede ogni loro manifestazione oggettiva e di conseguenza non ammette la possibilità d'esser reso pubblico in un'esposizione piana, esauriente e comprensibile per il comune ragionamento. I Greci chiamavano questo nucleo il *mystērion*, quello che si vive o si apprende "a occhi chiusi", ed essendo un'esperienza intima e incommunicabile, irripetibile, era per ciò stesso un *árrēton*, qualcosa di "indicibile", nonché *apórrēton*, "da non dire". Nel mondo greco non esisteva una religione unica per tutti ma una congerie di sistemi mitico-rituali diversi per territorio e riferiti a divinità diverse, però molti di essi, come si vede dai resoconti seppure "turistici" di Pausania, avevano oltre al culto pubblico in cui comunque si faceva un "racconto" (i *legómena*) della sua origine mitica, anche una dimensione "misterica" riservata agli iniziati, sulle cui pratiche valeva il divieto assoluto di divulgarle a chi non avesse fatto tale esperienza; queste stesse pratiche non prevedevano poi una "spiegazione" del contenuto ma solo un'allusione metaforica ad esso mediante oggetti e gesti simbolici (*drōmena*). Il poeta Eschilo, che descrivendo nella sua tragedia *Edipo* la morte del protagonista nel santuario di Eleusi sembrò palesare qualcosa del rito misterico che vi si svolgeva, rischiò di essere linciato dal pubblico del teatro, perché la trasgressione dell'*apórrēton* era in Atene passibile di pena capitale.⁹ D'altronde persino a Griaule non sarebbe stato permesso di informarsi sulla religione dogon se il locale consiglio degli anziani non avesse conferito ad Ogotemmel l'autorizzazione ad istruirlo. Peraltro l'istruzione era solo approssimativa, ed anche le pubbliche recitazioni dei rituali *sigghi* erano ben lungi dall'esplicitare chiaro e tondo ciò che intendevano. Questa idea di una fondamentale ineffabilità e inesplicabilità del nucleo essenziale di una religione si presenta in molti altri contesti: nel cristianesimo, ad esempio, la celebrazione dell'eucaristia che pure avviene dinanzi al pubblico è definita un "mistero",¹⁰ e la stessa "fede" cristiana è di per sé un "mistero" poiché non può in nessun caso essere motivata per deduzione razionale; oppure pensiamo al tema buddhista del "silenzio di Gotama"

⁸ Cfr. Unterberg 2019; Apter 2005.

⁹ Eraclide di Eraclea Pontica, fr. 170 Wehrli 1967 = Eschilo, fr. 178 Mette 1956. 6. Paus. I, 38; II, 3 e 37; IV, 33; VIII, 25 e 37.

¹⁰ Nei testi manichei in lingua copta l'imprestito dal greco *mystērion* è frequentemente impiegato per qualificare anche un qualsiasi fenomeno naturale (per esempio il sole o la fisiologia del corpo umano) nel quale l'interpretazione del Maestro riconosca un simbolo allusivo al mito delle origini, cfr. Magris 2000, 193 e 202.

il cui messaggio, come dice il IV Inno del *Čatuhstava* di Nagarjuna, “va al di là del sentiero delle parole”.¹¹ Si capisce che, a maggior ragione, neppure un qualsiasi testo scritto dovrebbe essere adatto a riportare in forma univoca e perspicua per chiunque la verità nascosta, inafferrabile, che una religione vuole rappresentare.

La scrittura comparve nelle grandi civiltà mondiali (Egitto, Siria, Mesopotamia, India e Cina) a partire dalla fine del IV millennio e tra III e II millennio si estese il suo impiego su larga scala. Nonostante ci sia una certa parentela fra il segno scritto, che in origine doveva essere più accentuatamente pittografico, e il disegno figurativo già da tempo impiegato nell’arte religiosa, l’invenzione della scrittura non fu suscitata dalla religione bensì dall’intento di rispondere ad esigenze pratiche in una società complessa. C’erano ormai troppe cose di ordine politico, legislativo, economico, che una buona volta dovevano esser messe “nero su bianco”. Perciò non sorprende che in alcuni contesti il sistema di scrittura esistente non venisse impiegato affatto per trasmettere contenuti religiosi. Il Lineare B miceneo, per esempio, era qualcosa di simile a un linguaggio informatico d’oggi che serviva - per quel che ce ne rimane - soltanto alla compilazione di registri contabili o di atti amministrativi;¹² la religione c’entrava marginalmente, limitata a tavolette con elenchi di offerte recate ad alcune divinità, il che peraltro ci ha almeno permesso di conoscerne i nomi, ma senza darci alcuna informazione sul mito e sul culto connesso che evidentemente non rivestivano nessun interesse per l’estensore del documento e per chi lo doveva utilizzare. È presumibile che lo stesso discorso valesse per il Lineare A minoico, da cui i micenei desunsero il loro, anche se per ora è rimasto indecifrabile. Va considerato a questo riguardo che la ricerca archeologica dei siti minoico-micenei ha portato alla luce palazzi e fortezze ma - che io sappia - nessun edificio templare indipendente, forse perché la pratica culturale avveniva essa stessa in aree o sacelli a ciò deputati *dentro* il palazzo reale, o ad esso adiacenti.¹³ Inoltre, sembrerebbe che nella Grecia micenea

¹¹ Cfr. Tola, Dragonetti 1985, 35; Del Toso 2002.

¹² La corrispondenza diplomatica nel II millennio impiegava di regola la grafia cuneiforme accadica, indipendentemente dalla lingua del contenuto, che poteva non essere l’accadico stesso. Verso il 1250 re Hattusili III spedisce alcune lettere in ittita ad un anonimo re degli “Achei” (*Aḥḥiyawa*), ma la stesura del testo è cuneiforme (Laroche 1971, nr. 18). Qualora ci fosse stata una risposta, il ricevente avrà commissionato ai propri scribi una lettera redatta in lingua micenea ma stilata in cuneiforme a sua volta. Gli scribi evidentemente fungevano anche da interpreti.

¹³ Pausania IV, 12.4 descrivendo le rovine del palazzo reale (miceneo) di Tebe - visibili ancor oggi nella zona centrale della Cadmea, lungo la via Pelopida angolo via Antigone - parla di un vano che in passato avrebbe custodito il tronco di legno caduto dal cielo, chiamato “Dioniso Cadmo”, oggetto di un culto antichissimo istituito a suo dire dal figlio di re Cadmo, Polidoro. Ai tempi di Pausania, però, tale culto non era più in vigore e l’area non accessibile al pubblico. Una tavoletta micenea di Creta (KN Cg 702) denomina una Dea venerata a Cnosso *dapuri* <n> *tojo potinija*, in greco λαβυρίνθου πότνια, “la Signora del labirinto”: questo famoso “labirinto” non era chiaramente un sotterraneo - né la *potnia* era una Signora delle cantine - bensì uno spiazzo adiacente alla residenza del sovrano, adibito a danze rituali o sacrifici: un χορός come quello

(come poi anche nella Grecia classica) ci fossero bensì singoli sacerdoti dedicati a singole divinità ma non una categoria organizzata di sacerdoti con il conseguente peso politico e culturale. L'assenza di templi e di una istituzione sacerdotale - in aggiunta al fatto che la tecnica dello scrivere in Lineare B richiedeva le elevate competenze degli scribi professionisti, non certo alla portata né dei governanti né dei sacerdoti - è probabilmente la spiegazione del mancato utilizzo della scrittura per finalità religiose. Qualcosa di simile successe con le scritture runiche sorte molto più tardi (I millennio a.C. - I millennio d.C.) fra le popolazioni germaniche dell'Europa centrale e quelle turco-mongole dell'Asia. Anche qui la conoscenza di questi sistemi grafici era assai limitata e il loro impiego quanto mai arduo, sicché in pratica hanno lasciato traccia soltanto in poche, brevi iscrizioni funerarie o commemorative. Non parliamo dell'astrusissima scrittura ogamica dei celti, che è molto più tarda e fu usata sporadicamente anche in epoca moderna soltanto come alternativa "patriottica" all'alfabeto latino. Allo stesso modo in cui il sogno di trovare una proto-*Iliade* in Lineare B resterà irrealizzato, così è inimmaginabile che fosse stata scritta un'intera *Edda* in runico, o un equivalente turco della *Teogonia* di Esiodo. Figuriamoci poi quale fatica immane ci sarebbe voluta, quanti tronchi e quante lastre di pietra, per incidere in ogamico il *Tristano!*

In altre situazioni l'incontro della religione con la scrittura fu decisamente costruttivo dando luogo a una vera e propria *letteratura religiosa*, ma in questo caso la condizione era diversa: una cultura più diffusa che offriva la capacità di leggere anche agli strati medio-alti della popolazione, e la disponibilità di supporti scrittorii in materiali d'uso pratico (papiri, tavolette) che si potevano più agevolmente copiare, trasportare e conservare.

La più antica forma di scrittura a noi nota è il sistema cuneiforme inventato per la loro lingua dai sumeri della Mesopotamia nel corso del IV millennio, poi adottato dai successivi dominatori della regione (accadi, amarei, assiri, caldei) che parlavano lingue semitiche, e infine dai persiani, che invece erano di lingua indoeuropea.¹⁴ Dalla Mesopotamia l'uso del cuneiforme si estese fra III e II mil-

che nel racconto di Omero fu costruito da Dedalo giusto a Cnosso per le esibizioni coreutiche della principessa Arianna (*Il.*, XVIII, 590-592). Siccome neppure a Creta sono state trovati resti di edifici templari a sé stanti (salvo ambienti naturali come la grotta di Amniso), il culto della Dea doveva avvenire appunto *nel* "labirinto" della reggia a lei dedicato. La parola λαβύρινθος non è greca: il suffisso *egeo -int* segue ad un vocabolo parimenti egeo-anatolico che voleva dire "bipenne" (la regia insegna di Creta), ricalcato in greco con λάβρυς. Rare tracce di luoghi di culto d'epoca micenea si sono trovate sotto le fondamenta di templi classici, per es. a Eleusi.

¹⁴ Il cuneiforme fu in uso solo durante l'impero achemenide (VI-IV sec. a.C.); in epoca partica e sassanide le lingue medioiraniche (mediopersiano, partico e sogdiano) lo sostituirono con l'alfabeto aramaico, cioè quello della lingua semitica più parlata nelle zone non iraniche del regno, senza tuttavia farlo scomparire del tutto: gli scavi di Seleucia sul Tigri hanno portato alla luce tavolette di contenuto astrologico in cuneiforme, che continuò a ad essere usato fino in epoca ellenistica dai tecnici di questa professione. Nel III sec. d.C. fu inoltre confezionato su

lennio anche ai territori adiacenti: nell'area "cananea" (Siria-Palestina), nell'Anatolia ittita e nell'Elam (attuale Khuzistan iraniano). I sumeri produssero una vasta letteratura - per noi al momento frammentaria - che doveva contenere tutti i temi della loro tradizione religiosa: il mito cosmogonico anzitutto, poi la genealogia, le vicende mitiche e le funzioni dei vari Dei, oltre ad istruzioni rituali, inni e preghiere. Gli accadi si appropriarono per la gran parte di questo patrimonio della civiltà sumerica, salvo a modificare la nomenclatura per adattarla alla loro lingua semitica e a conferire alla loro versione dei testi un andamento meglio comprensibile, comunque meno oscuro ed intricato della precedente.¹⁵ Luogo di produzione di questa letteratura non era il palazzo reale (anche se in tempi più recenti i palazzi ne conservarono copie nelle loro biblioteche, per esempio quella del re assiro Assurbanipal), bensì i grandi santuari delle principali città e le loro rispettive classi sacerdotali.¹⁶ Il confine tra sacro e profano, tra divino e umano, non era però così netto. Nel documento senza dubbio più significativo, il Poema di Gilgameš,¹⁷ protagonista non è un Dio ma un eroe, anche se solo per un terzo di natura umana e per due terzi divina,¹⁸ il quale compie grandi imprese ma tragicamente fallisce nel tentativo di conquistare quel principio della vita che gli Dei negarono agli uomini tenendoselo per sé. Il Poema ebbe fortuna e celebrità immensa che ben esemplificano l'efficacia dell'incontro di religione e scrittura. Dopo l'originaria redazione sumerica risalente alla metà del III millennio, solo parzialmente reperita, seguì la redazione babilonese più antica (ca. 1800), anch'essa in pochi frammenti, e quella più recente (ca. 1300) che è abbastanza ben ricostruibile; ma abbiamo tracce di redazioni dell'opera in altre lingue e paesi tra II e I millennio: una ittita (in prosa), una elamitica ed una cananea (Meghiddo), senza contare l'influenza più o meno diretta che esso dovette esercitare sulla mitologia greca, sull'epica omerica e sulla narrazione biblica del Giardino di 'Eden'.¹⁹

commissione del governo sassanide un altro sistema grafico che fu impiegato esclusivamente per la redazione canonica dell'*Avesta*.

¹⁵ Un'importante differenza è la collocazione del mondo dei morti. I sumeri lo chiamavano il *kur*, che significa la "montagna" e come tale (per gli abitanti della pianura) un "paese straniero"; gli accadi lo chiamavano *eršetu*, cioè appunto "paese" (cfr. ebr. *'ereš*), ma esso stava non sopra un monte bensì sottoterra, come per quasi tutti i popoli antichi (a eccezione dei celti e dei germani per i quali stava invece dentro una palude o un lago, donde ted. *Seele* < *See*; tuttavia cfr. anche la "palude stigia" dei greci).

¹⁶ Ampia raccolta di testi in traduzione: Pritchard 1955; Bottéro, Kramer 1992.

¹⁷ Sul significato del nome ("progenie di nobile lignaggio") e le sue numerose varianti testuali sia in sumerico sia in accadico cfr. George 2003, I, 71-90.

¹⁸ Pettinato 1992, 125 (tav. I) e 196 (tav. IX); comunque il suo nome proprio è sempre preceduto dal determinativo sumerico ✱ (*DINGIR*) di una divinità.

¹⁹ Su quest'ultimo punto cfr. MAGRIS 2008. Il *Gilgameš* non è in nessun caso la fonte immediata di *Gen. 2-3* ma entrambi i testi (insieme a *Ez. 28*) sviluppano a loro modo un racconto

Verso la metà del II millennio nella città di Ugarit sulla costa della Siria (poco lontano dalla Laodicea ellenistica, oggi Latakia) il sistema cuneiforme impiegato in tutti i documenti testé menzionati ricevette una decisiva semplificazione diventando un alfabeto consonantico a trenta segni con valore puramente fonetico, prototipo del posteriore alfabeto fenicio (ulteriormente semplificato) dal quale derivarono quello greco, lidio, etrusco e latino, oltre ovviamente all'ebraico e all'aramaico. Con la nuova e ben più agevole grafia fu composto un imponente materiale letterario sia di argomento civile sia di pertinenza religiosa, portato alla luce dagli scavi del secolo scorso, fra cui ha il massimo rilievo il ciclo mitologico di Ba'al-Hadad.²⁰ La religione semitico-occidentale aveva un pantheon molto diverso da quella sumero-accadica e rifletteva la situazione politica della regione: un mosaico di piccoli regni con la loro città capitale e la loro divinità patrona dello stato. Proprio Ba'al, il "Signore", era ad Ugarit il Dio principale, non il Dio supremo, creatore dell'universo, che si chiamava semplicemente 'El e non gli era neppure imparentato.²¹ Associato alla tempesta (dove l'identità con Hadad), il protagonista del poema ugaritico è un personaggio dinamico, aggressivo ed ambizioso che progetta di sostituirsi nel dominio del mondo allo stesso 'El (un tema presente in tante mitologie!) e cerca di darne la prova vincendo in duello il figlio di questi, il Dio del mare Yam. Poi però Ba'al sentendosi invincibile pretende di strafare e sfida in competizione un altro figlio di 'El, il potente Dio della morte Môt, col risultato di venirne sopraffatto e ucciso.²² Il decesso di Ba'al precipita il creato nel *Weltschmerz*: le campagne sono rovinate perché non piove più, la tristezza e lo sbigottimento invade gli animi e persino 'El ne lamenta la scomparsa. Reagisce a questa specie di incantesimo del Venerdì santo la sorella e compagna del defunto, la ferocissima Dea guerriera 'Anat, la quale va in cerca del suo cadavere, gli tributa gli onori funebri, e subito assale furiosa Môt, lo fa letteralmente a pezzi con la propria spada dando i brandelli del suo corpo alle fiamme. Ma un Dio, anche se morto, non lo è mai del tutto: Ba'al a un certo punto ricompare e riprende il suo posto per la gioia degli uomini e degli Dei; tuttavia anche Môt a sua volta resuscita e torna ad affrontarlo. Il duello fra i due si prolunga fino allo

più antico e per noi irraggiungibile di ambiente mesopotamico, al cui centro doveva stare la sfortunata lotta dell'uomo per strappare a Dio la potenza della vita. Per l'influsso delle culture mediorientali sul mondo greco Burkert 1999.

²⁰ Edizione delle fonti ugaritiche: Dietrich, Oswald, Sanmartín 1995; ciclo di Ba'al: Smith 1994; tr. it.: Xella 1982

²¹ Nel poema ugaritico Ba'al è detto figlio di Dagan (peraltro mai menzionato singolarmente nel testo), un Dio della fertilità agricola venerato nella Mesopotamia settentrionale e in Siria, in seguito assunto anche dai filistei col nome di Dagon. Tuttavia 'El è pur sempre il "padre" di tutti gli Dei, quindi dovrebbe esserlo anche di Dagan, risultando così il "nonno" di Ba'al medesimo.

²² Tutti questi teonimi sono originariamente, e lo rimangono tuttora in ebraico, sostantivi comuni: בעל vuol dire il "marito", il padrone di casa, אל significa "dio", e מות è la "morte".

sfinimento e allora, in assenza di vittoria di uno dei contendenti, 'El propone che Môt riconosca per sempre la sovranità dell'avversario, pur continuando a svolgere per il resto la sua funzione mortifera.

Nella religione cananea, di cui i testi ugaritici sono la più cospicua attestazione, emerge in primo piano quel tema della morte che abbiamo già trovato nei testi sumero-accadici, segnatamente nel *Gilgameš*. Ma mentre qui il morire era un evento che incombe angosciosamente su un uomo, ovvero sulla componente umana di un essere semidivino, nel ciclo di Ba'al è un Dio a soccombere lui stesso alla forza indomabile della morte. Anche nella mitologia mesopotamica ci sono Dei che muoiono, per esempio il mostro primordiale Tiamat ucciso da Marduk, nume poliade di Babilonia, oppure Dumuzi, che si alterna per sei mesi all'anno fra il mondo dei vivi e l'oltretomba. Ma l'uccisione di Ba'al non ha niente a che vedere con l'eliminazione di una divinità ancestrale simbolo del caos, incompatibile con un mondo civilizzato, e neppure con i ritmi della natura, perché egli rimane prigioniero cadavere nel regno di Môt per ben sette anni, molto più di qualsiasi ciclo biologico e stagionale. Non sempre alla morte di un Dio segue una rinascita: ad esempio non nel caso di Osiride, di Adone, di Zagreo: certo, questi tipi di Dei non sono semplicemente estinti ma restano a svolgere le loro funzioni nel regno dei morti, dal quale non usciranno più. Il testo ugaritico invece parla di un Dio che, dopo aver soggiornato a lungo negli inferi, torna sulla terra per essere esattamente quello di prima, e per sempre, anche senza aver ottenuto una vittoria definitiva sulla morte. Il Ba'al che unisce nella sua vicenda mitica la vita, la morte e la rinascita era la rappresentazione di un messaggio altamente positivo, secondo cui, in primo luogo, la divinità non se ne sta per conto suo ma condivide i momenti salienti dell'esistenza umana, e in secondo luogo, che la vita anche se costantemente aggredita dalla morte, non per questo ne viene cancellata ma continuerà senza posa a ricostruirsi. Nel mosaico geopolitico della Siria del II-I millennio molte altre città dovevano avere un complesso mitico-rituale imperniato su un loro patrono divino protagonista di una vicenda analoga di morte e resurrezione, per esempio il Ba'al-Melqart di Tiro o il Ba'al-Sandan di Tarso, benché purtroppo non ne possediamo fonti scritte. Probabilmente anche lo Jahveh venerato in Israele nel periodo monarchico possedeva almeno alcuni caratteri del Ba'al cananeo, in particolare la sua funzione di divinità guerriera che combatte contro i mostri primordiali e i nemici del suo popolo, e il rapporto di coppia con 'Anat';²³ non vi è alcuna traccia però di un racconto di morte e rinascita.

²³ Sull'isola di Elefantina (Assuan) furono scoperti numerosi papiri redatti in aramaico imperiale e appartenuti al personale della guarnigione acuartierata sul posto dal re persiano Cambise, il conquistatore dell'Egitto nel 525 a.C., che era composta da militari ebrei con le loro famiglie. Costoro vi avevano costruito un tempio per il culto del loro Dio nazionale *Jahū*, (scritto יהוה, YHW) con l'epiteto iranico di "Dio del cielo". Da uno di questi documenti, risalente al tardo V

Fra le grandi civiltà del II millennio l'Egitto è quella che maggiormente ha sfruttato la scrittura (disponeva di tre sistemi per differenti impieghi) ed ha prodotto la più estesa letteratura religiosa che si conosca.²⁴ Tutta questa documentazione scritta denota una singolare coincidenza di identità e pluralismo. L'Egitto era uno stato sovrano unitario, etnicamente e linguisticamente omogeneo (gli stranieri migranti venivano di regola assimilati), ed anche la religione era nei suoi tratti fondamentali la medesima. Tuttavia ogni singola provincia del paese, soprattutto quelle di maggior peso politico ed economico, aveva una sua divinità tutelare diversa, o con connotati specifici differenti, e i documenti che ne parlavano, composti nell'ambiente sacerdotale del santuario più importante della zona, tendevano ad attribuirle ruoli primari e universali che altrove venivano ad assegnati ad altre. La cosa, in un contesto politeistico, non pare aver mai dato luogo a conflitti di tipo confessionale. Un santuario importante professava una "teologia" che poneva come divinità suprema la propria, ma tacitamente ammetteva né poteva impedire che un altro santuario di una certa importanza facesse altrettanto con la sua.²⁵ Si aggiunga che la nozione egizia di "dio" (*neter*) era molto diversa da quella cui noi siamo abituati, estremamente "fluida" e per niente "aristotelica", perché prescindeva dal principio di identità e dallo schema soggetto/predicato: perciò un Dio, pur mantenendo il proprio nome, poteva venir abbinato o subordinato a un altro sotto forma di epiteto, oppure poteva essere rappresentato sia come individuo sia come componente strutturale (il *ba* o il *ka*) di una figura divina tutta diversa.²⁶

Accade così che possediamo versioni scritte del mito delle origini piuttosto divergenti da un luogo a un altro e a rigor di logica persino inconciliabili, trat-

secolo, risulterebbe che assieme a Jahū avessero venerato anche 'Anat (scritta אַנַת־יָהוּ, 'NTYHW, cioè "la 'Anat di Jahū"), vedi il. fr. B 52 in Porter 2011, 266. Evidentemente l'edificazione di un regolare tempio in località diversa da Gerusalemme e la presenza di elementi sincretistici, entrambe in flagrante contrasto con la *Tōrah* in corso di redazione giusto in quegli anni, mostra che la comunità di Elefantina non aveva ancora recepito la riforma postesilica del giudaismo e manteneva, ignara, modalità di culto e di rappresentazione religiosa tipiche del periodo monarchico, quando Jahveh poteva assomigliare per qualche aspetto a un "Signore" della tradizione semitico-occidentale.

²⁴ Roeder 1959, Hornung 1989, Assmann 1999, Donadoni 1988.

²⁵ L'unico conflitto avvenne quando il re Aḥenaton decise di abolire l'*intero* sistema politeistico e di imporre l'unico culto di Aton, fatto assolutamente inaudito nel paese.

²⁶ Cfr. KEES 1956, 434: Sobek (Dio cocodrillo) è il *ka* di Ra o di Horus; Anubi è il *ba* di Osiride. Talvolta Osiride stesso è presentato come il *ba* di Ra o viceversa. Secondo il *Libro dei morti* Ra in piedi sulla barca solare entra nella *Duat* in forma del proprio *ba* (con testa di ariete) per rivitalizzare ogni notte le mummie ivi residenti, compresa quella di Osiride il cui *ba* viene fornito appunto da lui stesso. Di particolare interesse è l'affresco su una parete del tempio di Opet a Karnak, che illustra il "risveglio" di Osiride (raffigurato come un giovane disteso su un letto ma in atto di alzare una gamba) sul quale si posa l'uccello-*ba* ad ali spiegate avente faccia e copricapo di Amun: l'iscrizione spiega che Amun-Ra è il *ba* di Osiride (Klotz 2006, 160). Pure Hnum può costituire il *ba* sia di Osiride sia di Ra. Un altro ben noto *ba* di Ra è l'airone grigio, la cosiddetta fenice.

tandosi di un problema di portata universale che dovrebbe avere - crediamo noi - una soluzione unica entro il medesimo contesto religioso. I testi delle Piramidi (XXIV-XXII sec.) trasmettono la versione più antica, elaborata dalla scuola sacerdotale del santuario di Iunu (Eliopoli, nelle vicinanze di Menfi): nel caos primordiale si pone per autoctisi il Dio solare Atum (corrispondente alla fase pomeridiana del sole, mentre Ra, il titolare del santuario, ne era la fase meridiana e Hēpri quella mattutina), il quale mediante un atto masturbatorio (ovvero, più pudicamente, uno sputo) genera la prima coppia divina di Aria e Umidità; quest'ultima a sua volta genera Cielo e Terra, e da costoro nascono le due coppie Osiride-Iside e Set-Nefti. In totale nove personaggi, sicché gli autori greci la chiamarono Enneade.²⁷ Ma la stessa Menfi era anche la prima capitale del Regno, con il suo nume tutelare Ptah e il suo grande tempio, la "residenza del *ka* di Ptah" che peraltro suggerì il nome dell'intero paese nelle lingue occidentali (*Hat-ka-Ptah* > Ἀίγυπτος > *Aegyptus*); qui la teogonia enneadica della vicina Eliopoli fu riciclata, ponendo però all'inizio non già Atum bensì appunto Ptah quale figura personalizzata del caos originario, e con l'aggiunta di una considerazione teoretica molto interessante: il Dio produce le quattro coppie non con un gesto più o meno metaforicamente generativo ma con un atto del pensiero, espresso dalla sua parola creatrice.²⁸ L'idea della creazione mediante la parola ritorna molto più tardi (epoca tolemaica e romana) attribuita alla Dea Neith nelle iscrizioni del suo tempio a Esna sul medio corso del Nilo (Neith però era al contempo la divinità poliade di Sais, nel Delta); in questo caso ella dava origine al mondo in quanto pronunciava i nomi di tutti gli altri Dei e di tutti gli esseri, con ciò facendoli esistere. L'estremo pluralismo della religione egiziana emerge tuttavia dalla singolare circostanza che nel medesimo santuario era venerato insieme a Neith anche Hnum, divinità dell'alto Egitto a sua volta descritto come creatore del mondo, ed essendo egli rappresentato spesso come vasaio intento a lavorare al tornio, il suo atto creativo consisteva non in una parola ma in un lavoro, in una fabbricazione artigianale.²⁹

²⁷ Pritchard 1955, 3-6; DONADONI 1988, 82. Pressappoco all'epoca dell'Enneade di Eliopoli si forma la dottrina dell'Ogdoade di Hēmnū (Ermopoli) che però riflette un pensiero molto più astratto: il sistema non prevede divinità personali note dal culto ma strutture cosmiche rappresentate da quattro coppie omogenee e coesistenti: la coppia dell'acqua, quella dello spazio, della tenebra e dell'invisibile (in totale "otto", eg. *hēmnū*). La quarta coppia ricevette nomenclature diverse nel corso della storia, da ultimo Amun con il rispettivo femminile Amunet. All'apogeo del culto di Amun nel Nuovo Regno, i sacerdoti di Ermopoli, con l'assenso di quelli di Eliopoli, affermarono che il principale Dio egizio Ra era "figlio" di Amun e Amunet, donde la denominazione comune Amun-Ra.

²⁸ Pritchard 1955, 5; Donadoni 1988, 93-94. Il documento al riguardo è inciso su una stele dell'VIII secolo a.C. che dichiara di riprodurre un testo risalente almeno al XXIII, epoca delle grandi Piramidi.

²⁹ Donadoni 1988, 335-341.

Un caso diametralmente opposto rispetto all'Egitto è quello dell'India. Qui nell'area nord-occidentale, lungo il corso dell'Indo, esistette nel III millennio una civiltà molto sviluppata ed avente una sua scrittura, forse logosillabica, che purtroppo è rimasta indecifrabile. Di conseguenza non sappiamo nulla delle origini e della scomparsa di questa civiltà dell'Indo, né quale fosse la sua reale estensione sul territorio, la popolazione residente e la lingua da essa parlata. È presumibile un impiego della scrittura anche in ambito religioso perché le sue testimonianze si trovano per la gran parte su sigilli che recano l'immagine di un animale simbolico o di una divinità. A partire dal 2000 popolazioni provenienti dall'Iran che parlavano una lingua indoeuropea (evolatasi nel sanscrito) e si autodefinivano "ariani" (*arya*), invasero la valle dell'Indo e in circa un migliaio di anni occuparono quasi tutto il subcontinente. La suddivisione della società indoaria in caste assegnava il primo posto a quella sacerdotale, e ciò fornì ai professionisti del sacro i mezzi, il tempo e le competenze per elaborare e raccogliere un imponente materiale relativo alla mitologia e alla pratica culturale che per secoli venne trasmesso solo oralmente da una generazione all'altra, ma che ben presto (all'inizio del I millennio almeno) avendo raggiunto dimensioni troppo grandi per esser gestibile, fu giocoforza mettere per iscritto.³⁰ Sorse così l'edizione quadripartita dei *Veda*, i "libri della conoscenza", che possiamo considerare un vero capolavoro risultante dall'incontro antico di religione e scrittura, poiché l'intero patrimonio religioso della cultura indoaria vi è contenuta in una versione unica e assoluta, a prescindere da ogni varietà regionale, confessionale o relativa a centri di culto diversi, vincolante per chiunque voglia o vorrà considerarsi un autentico seguace dell'induismo. Com'è noto, l'induista è davvero tale o - se vogliamo dire così - "ortodosso", anzitutto se riconosce il valore rivelativo dei *Veda* e non già perché crede all'"esistenza" degli Dei.³¹

³⁰ Il primo esemplare indiano di scrittura sono i pilastri con su inciso in alfabeto *brahmi* l'Editto del *çakravartin* Aśoka (ca. 260 a.C.), ma un sistema grafico per il sanscrito - sicuramente appunto il *brahmi* - doveva esistere già da tempo perché le fonti relative al Buddha, che vive attorno al 500, alludono all'esistenza di sacri testi brammanici dei quali Siddharta sconsiglia o comunque ritiene inutile l'apprendimento; penso perciò che la loro stesura, di durata comprensibilmente lunga, avvenne tra IX e VII secolo. Sarei propenso a ritenere che l'invenzione di questa scrittura sanscrita, o almeno il suo impiego sistematico e non occasionale, sia stato promosso proprio dai brammani al fine di avere a disposizione il testo sacro, come del resto lo stesso nome *brahmi* lascia intendere. Da profano mi permetto altresì di osservare che il *brahmi* non può derivare dall'aramaico (come invece fa il *karošti* che però fu in uso solo nell'India di nord-ovest fra IV a.C e IV d.C.), essendoci a mio giudizio solo poche e sporadiche le somiglianze tra i due alfabeti, e un'impostazione differente. Semmai i segni del *brahmi*, e poi dell'attuale *devanagari*, mi ricordano vagamente, e in maniera del tutto superficiale, quelli della scrittura dell'Indo.

³¹ GONDA 1981, I, 155. In particolare la scuola filosofica *Mimāṃsā*, espressione dell'ambiente brammanico, sottolineava che gli Dei sono soltanto funzioni dell'esercizio del culto prescritto dai *Veda* e non hanno una loro sussistenza indipendentemente dal fatto di fungere da destinatari dell'offerta rituale, cfr. PELLISSERO 2014, 277.

L'induismo è dunque una religione *rivelata* in maniera del tutto particolare, nel senso cioè che è rivelata *di per sé* e non perché il suo contenuto sia stato rivelato da una o più divinità. Gli Dei stessi sono un *oggetto* fra gli altri e non il *soggetto* della rivelazione. Tanto meno essa è un'opera dell'uomo, un prodotto della cultura umana, anche se ovviamente furono degli uomini inizialmente a trasmetterla. La rivelazione vale di per sé in quanto consiste in una "visione" della verità delle cose che si manifestò agli antichissimi saggi e veggenti (i *ṛṣis*), i quali la tramandarono alla casta bramana, pur senza avere in quanto tale uno specifico "autore" umano o divino.³² Questo contenuto rivelativo della religione chiaramente vigeva ben prima di essere messo per iscritto diventando i quattro *Veda*, ma dal momento in cui ciò avvenne la rivelazione scritta (*śruti*) costituì il riferimento primario. Più tardi però l'induismo ammise al proprio interno anche l'espressione delle diversità che nel frattempo erano venute sviluppandosi e nacque così la *smṛti*, cioè la letteratura religiosa opera dell'uomo e valorizzata da correnti religiose specifiche, per esempio i *Purāṇa* scritti in ambiente viṣṇuita gli *Agama* di ambiente śivaite, nonché numerosi testi considerati normativi (ma non sacri) a livello panindiano fra i quali trattati di grammatica, astronomia, politica, e i due poemi epici *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*. L'induismo come religione rivelata diventa al suo compimento la prima grande "religione del Libro".³³

Pure nella Grecia antica esistette una forma di religione del Libro, che è l'orfismo (VI sec. a.C. - IV sec. d.C.).³⁴ Non si trattava propriamente di una religione a sé stante perché manteneva la nomenclatura e le funzioni degli Dei ellenici, però si presentava come una sorta di "ermeneutica" fondata su assunti teorici originali e in tal senso il suo rapporto con la religione tradizionale assomigliava a quello che avrà poi lo gnosticismo nei confronti del cristianesimo. Il movimento era composto di tante piccole sette sparse tra la Grecia, la Magna Grecia e l'Asia minore ellenizzata, aventi il comune riferimento a un cantore "Orfeo" la cui storicità è impossibile da verificare con certezza. Nella cultura greca arcaica un cantore poteva essere o un poeta epico (come Omero) oppure un *theologos* (come

³² BILIMORIA 1989. Sarebbe suggestivo poter derivare *ṛṣi* da ie.√DERK, "guardare" (sscr. *dadarśa*, "ho visto" e *darśana*, "visione"), però in sanscrito sono due sibilanti diverse.

³³ Anche il buddhismo ha una Scrittura, che però non si intende rivelata da qualcuno né autorivelativa come i *Veda*: non esiste infatti un Dio con funzione di Rivelatore, e neppure il Buddha lo è, poiché egli si limita a proporre un metodo per conseguire la salvezza di cui spetta all'uomo persuadersi. Il cosiddetto Canone dei *Tre Cesti* redatto in lingua pali dalla scuola theravāda (III-I sec. a.C.) è solo una raccolta di testi edificanti e normativi basati su una precedente tradizione orale; il Grande Veicolo non ha propriamente un canone, pur avendo prodotto un'enorme letteratura di grande valore filosofico; il Canone tibetano (*Kanjur* e *Tanjur*, redazione definitiva nel XIV secolo) contiene al suo interno gran parte dei trattati *mahayāna*.

³⁴ La più antica raffigurazione di Orfeo come cantore è una metopa del Tesoro di Sicione a Delfi; la letteratura orfica cominciò ad essere composta ad essere composta nel VI sec. e continuò fino in epoca ellenistica; scomparve con l'avvento del cristianesimo.

Esiodo), cioè uno che “racconta” degli Dei: Orfeo avrebbe appunto parlato delle vicende divine o per ispirazione delle Muse oppure grazie ad un’esperienza straordinaria da lui vissuta, un viaggio nell’oltretomba. Perciò a lui nella sua qualità di Rivelatore di cose nascoste e misteriose gli orfici attribuivano una quantità di poemi in versi esametri, probabilmente privi di titolo,³⁵ dei quali ci rimane una cospicua testimonianza seppure frammentaria e che godettero di una fama enorme fino all’età romana.³⁶ In generale, l’impianto era quello delle teogonie arcaiche: si cominciava con una protologia che descriveva l’origine del mondo, seguiva una successione genealogica di potenze divine, e infine veniva l’escatologia, cioè l’annuncio di un nuovo, felice assetto del mondo sotto il segno di Dioniso. In realtà questi “poemi”, per quel che possiamo capire, dovevano distinguersi parecchio l’uno dall’altro, a seconda dell’area geografica e del periodo in cui furono composti. Le versioni divergevano soprattutto sulla protologia. Nel poema di Onomacrito (metà V sec.) all’inizio c’era la Notte, la quale deponeva un uovo da cui sorgeva il Protogono, generatore della prima coppia divina; secondo un altro poema di “Orfeo” (V-IV sec.) scoperto di recente nel tumulo di Derveni (periferia di Tessalonica), la Notte invece era già in coppia col Protogono e insieme davano corso alla genealogia dei principali Dei: Urano, Crono, Zeus e relative consorti; nella teogonia composta da Geronimo ed Ellanico (III-II sec.) comparivano tutt’altri personaggi: il Tempo, che unito alla Necessità deponeva l’uovo cosmico del Protogono, donde poi la successione delle coppie divine come a Derveni; infine la teogonia cosiddetta “rapsodica” (epoca tardo-ellenistica) poneva all’inizio di nuovo il Tempo, ma da solo, che generava nell’“etere” il Protogono (chiamato qui Fanete, “lo Splendente”), ed era questi a generare a sua volta la Notte con susseguente dinastia divina. Va inoltre ricordato che di queste quattro fonti soltanto il poema di Onomacrito e la teogonia rapsodica sicuramente esponevano il famoso mito orfico dei Titani che uccidono e smembrano il piccolo Dioniso (solo in Onomacrito chiamato “Zagreos”) e per questo vengono inceneriti dal fulmine di Zeus, ma dalla fuliggine dei loro cadaveri nasceranno gli uomini, eredi di questa specie di colpa originale.³⁷ Tuttavia, nonostante tale pluralismo teologico che ricorda un poco quello dell’Egitto, tutte le sette, quali che fossero le varie esposizioni dottrinali, condividevano un punto centrale che era il messaggio ultimo dell’orfismo: un messaggio di salvezza escatologica individuale secondo cui gli iniziati erano esenti dall’“antica natura titanica” degli esseri umani, come la chia-

³⁵ Aristotele, *de anima*, I, 5, 410a-411b riporta la dottrina orfica della reincarnazione da un poema a lui noto che chiama semplicemente Ὀρφικὰ ἔπη.

³⁶ Dopo la pionieristica raccolta dei frammenti orfici ad opera di Kern 1922, l’intera documentazione disponibile fino ad oggi si trova in Bernabé 2004-2007.

³⁷ Per maggiori dettagli su questi argomenti rimando a Magris 2016, 146-175.

ma Platone,³⁸ e dalle sue altrimenti inevitabili conseguenze, cioè di finire dopo la morte nell'Ade, subire i castighi infernali e poi reincarnarsi di nuovo; ad essi invece era riservato un luogo a parte nell'oltretomba, i "prati di Persefone",³⁹ dove in qualità di "beati" (μάκαρες) avrebbero vissuto un'esistenza felice per sempre.

L'orfismo presenta qualcosa di completamente diverso da tutto ciò che sappiamo del mondo religioso ellenico. È infatti una religione che propone una *salvezza* individuale nell'aldilà, cosa che nessun altro culto tradizionale faceva; è una religione *rivelata* perché fa riferimento all'annuncio di un Rivelatore più o meno leggendario, ma alla cui verità assoluta l'iniziato è tenuto a *credere* per una scelta personale di "fede"; e proprio per questo è una religione il cui elemento fondamentale è il *Libro*. Ritengo improbabile che la dottrina orfica fosse stata trasmessa in un primo momento solo oralmente; nel VI secolo la scrittura in Grecia era già di uso comune e quindi fin da subito essa fu messa per iscritto dalle varie sette, sia pure in narrazioni non del tutto uniformi, mantenendo nondimeno saldi i concetti fondamentali. Non a caso gli orfici erano riconoscibili dal fatto che portavano sempre con sé i loro testi, persino al momento in cui si accingevano a lasciare questo mondo: le celebri laminette d'oro venute alla luce in numerose tombe della Magna Grecia e altrove recavano scritti versi di un "libro di Orfeo" per servire da guida nel viaggio ultraterreno del defunto;⁴⁰ il dignitario macedone le cui ceneri furono tumulate a Derveni diede disposizione che sulla sua pira fosse deposta la sua copia personale del Libro, e per fortuna proprio uno spostamento d'aria durante la cremazione fece scivolare lontano per terra il rotolo, permettendoci di ritrovarlo quasi intatto.⁴¹

Veniamo ora alle più note religioni del Libro, che sono quelle di matrice biblica. Com'è noto, la redazione di quello che chiamiamo Bibbia o Antico Testamento iniziò a partire dal 420 a.C. circa e si concluse a ridosso dell'età cristiana. È presumibile che allora esistessero ancora documenti scritti anteriori sui quali i redattori lavorarono, in particolare le cronache degli atti dei re d'Israele e le allocuzioni dei Profeti, ma tutti questi materiali andarono poi perduti dopo la loro rielaborazione. Le memorie sulle epoche più antiche, le vicende dei Patriarchi, l'uscita dall'Egitto e l'occupazione di Canaan furono invece inventate dai redattori stessi in forma romanzesca e fantasiosa, quasi sempre prive di verosimiglianza e di attendibilità storica, al solo scopo di creare una continuità più o meno fittizia che giustificasse la situazione presente. Giacché i redattori della Bibbia non erano mossi da un'esigenza di ricostruzione storica bensì da una ben pre-

³⁸ *Leggi*, III, 16, 701c.

³⁹ Fr. 32f Kern = 487 Bernabé (BERNABÉ 2005, 52).

⁴⁰ Nuova edizione commentata in Tortorelli Ghidini 2007.

⁴¹ Per le circostanze del ritrovamento Betegh 2004.

cisa intenzione dottrinale: quella di reinterpretare l'intera la vicenda del popolo israelita (al loro tempo ridotto alla sola componente tribale giudaica) alla luce del "contratto" (*bərit*, lat. *testamentum*) fra Israele e il suo unico Dio, le cui clausole richiedevano obbedienza e fedeltà assoluta per meritarsene la protezione, e sanzioni gravi in caso di inadempienza. Di qui il ruolo centrale di una "teodicea", secondo cui tutti gli eventi negativi (dalla caduta di Adamo alle sconfitte militari, alla distruzione del Tempio nel 586 a.C.) si giustificavano come castigo divino di fronte alla trasgressione di un comando ricevuto, e poi soprattutto a causa della diffusione di culti stranieri e di concezioni sincretistiche all'epoca della monarchia. Quindi, al di là di una semplice conservazione per iscritto della memoria del passato, c'è un fondamentale principio *ideologico* alla base della redazione della Bibbia da parte del giudaismo postesilico.

Se si vuole rigorosamente rispettare un contratto, bisogna che le sue obbligazioni siano formulate in maniera chiara, esauriente e incontrovertibile: solo così la responsabilità della trasgressione sarà imputabile a una delle parti contraenti e cioè all'uomo (poiché Dio è sempre fedele ai patti). Pertanto il primo lavoro dei redattori fu l'elencazione minuziosa e circostanziata delle *mišwōt*, dei "precetti" per tutti gli ambiti della vita pubblica e privata, nonché ovviamente per le pratiche religiose. In precedenza forse solo una minima parte della regolamentazione era già in forma scritta⁴² ma per lo più si trattava di consuetudini tradizionali come la circoncisione, la celebrazione delle feste, le regole di purità, che gli israeliti avevano come del resto tutti gli altri popoli del tempo. Alla fine del V secolo comparve invece la *Tōrāh*, la "Legge" stabilita da Dio e consegnata al popolo per tramite di Mosè, la cui importanza si vede dal fatto che questo termine designa per gli ebrei non solo la prima parte ma anche l'intero *corpus* della Bibbia.⁴³ L'osservanza scrupolosa dei suoi precetti era non solo vincolante per tutti, ma doveva essere accompagnata da una esplicita, personale dichiarazione d'intenti: i contraenti del patto non possono restare anonimi. In tal senso è emblematica la scena descritta nel libro di *Esdra*, dove tutto il popolo giudeo raccolto davanti al Tempio da poco ricostruito giura di accogliere e rispettare la Legge del Signore. Infatti la Scrittura biblica non è come i *Veda*: è invece diretta rivelazione da parte dell'unico Dio e condizione imprescindibile per assicurarsi la protezione da lui

⁴² Pare sia il caso del *Deuteronomio* promulgato dal re Giosia verso la fine del VII secolo, poco prima della caduta del regno di Giuda.

⁴³ Contestualmente alla *Legge* fu redatta la seconda parte comprendente alcuni Profeti (ma anche i libri storici di *Samuele* e dei *Re*), sicché il titolo complessivo poteva anche essere *La Legge e i Profeti* (*Tōrāh ū-Nəbī'im*), come si vede da passi neotestamentari (*Mt.* 7.12; 11.13; 22.40; *Rom.* 3.21) dove Gesù o altri nominano la Sacra Scrittura, cfr. BECKWITH 2008, 105-109; nel frattempo andò avanti la redazione di altri testi, chiamati genericamente *Scritti* (*Kəṭūbîm*) e l'insieme prese l'acronimo *TaNaK*. Ultimo testo fu la *Sapienza*, che però essendo stato scritto in greco e non in ebraico non fa parte della *Tanak* ma solo del Canone cristiano.

accordata. Tuttavia, col tempo emersero difficoltà e dubbi circa l'applicazione di precetti pur tanto dettagliati alla molteplicità infinita delle circostanze concrete con cui la gente si trovava a che fare. Il movimento farisaico propose allora di distinguere fra le *mišwōt* della "Legge scritta", che come trascrizione della parola di Dio era infallibile e inalterabile, e le *ḥalakōt*, vale a dire i "modi di procedere" suggeriti dalla "Legge orale", opera umana sempre discutibile e migliorabile dei giureconsulti "esperti del *sēfer* (cioè il Libro)": i *sofērîm*. Ne derivarono controversie accese contro i farisei da parte di altre scuole di pensiero sostenitrici di una esecuzione strettamente letterale dei precetti ma alla fine, dopo il disastro della guerra e la distruzione romana del Secondo Tempio, solo l'ermeneutica giuridica farisaica sopravvisse e fu adottata dal giudaismo rabbinico. Alla fine del II sec. d.C. anche la Legge orale fu messa per iscritto e divenne la *Mišnah*, base di un'ulteriore elaborazione costituita dal *Talmud* (III-VI secolo).

Ma la storia del giudaismo del Secondo Tempio contempla anche altre correnti, in certa misura alternative rispetto a quella della Riforma di Esdra portata avanti dal fariseismo e dal rabbinato, e pure qui si è verificato un singolare incontro di religione e scrittura. Parallelamente al lungo processo di redazione dell'Antico Testamento si sviluppò in ambiente giudaico un genere letterario che noi definiamo l'"apocalittica" perché suo obiettivo era una "rivelazione", ma non quella relativa ai precetti divini della Legge mosaica bensì la *conoscenza* della natura nascosta di Dio stesso, dei suoi "segreti", del suo piano preordinato della storia umana e del destino escatologico delle creature. Si capisce che ciò non poteva derivare dal lavoro di studio di un uomo qualunque: solo un Eletto era in grado di accedere ai misteri divini per mezzo di una visione estatica a lui concessa, della quale comunicava i risultati a un ristretto gruppo di adepti. Il primo ad essere investito di questo ruolo fu Enoc, personaggio leggendario collocato in epoca antediluviana, menzionato fuggevolmente anche nella *Genesi* come uno che avrebbe avuto l'inaudita ventura di essere assunto nel mondo divino senza passare attraverso la morte. Evidentemente il redattore della *Genesi*, che scrive fra V e IV secolo, lo nomina solo perché doveva già conoscere una storia ben più complessa di cui Enoc era protagonista; forse esisteva tutto un ciclo di testi che raccontavano del suo viaggio oltremondano fino al trono di Dio e delle conoscenze così acquisite, poi trasmesse nell'ambiente di sette iniziatiche facenti riferimento a lui come Rivelatore. Solo in età moderna si è fatta chiarezza sulla letteratura incentrata su Enoc grazie alla scoperta dell'omonimo Libro che pareva ormai perduto.⁴⁴

⁴⁴ Il *Libro di Enoc* ebbe una storia editoriale piuttosto complessa. Venne composto in lingua aramaica al più tardi fra IV e III secolo per le prime due parti (*libro dei Veglianti* e *Libro dei Giganti*) e fra II e I per le altre tre (*Libro dell'Astronomia*, *Libro dei Sogni* e *Lettera di Enoc*); infatti furono trovati a Qumran frammenti di ben undici copie dell'opera (*Veglianti* e *Giganti*) databili al III secolo. Godette di vasta notorietà nel giudaismo settario, in particolare fra gli es-

La rivelazione venerata dalle sette enochiche non si poneva mai in contrasto con la rivelazione mosaica ma semplicemente la ignorava, per il semplice fatto che Enoc si supponeva vissuto migliaia di anni *prima* di Mosè e prima della nascita di Israele come nazione. Pertanto essa non si rivolgeva ai soli ebrei ma a tutti gli uomini che almeno condividessero una fede monoteistica, e in cambio offriva agli iniziati un repertorio di preziose conoscenze che oltre all'ambito religioso comprendevano pure spiegazioni pseudoscientifiche di fenomeni naturalistici e astronomici sui quali la Bibbia non diceva nulla. Questo esaltava parecchio l'autostima dei settari. Enoc era una specie di Orfeo. Certo, la dottrina che ne derivava era, per più di una ragione, poco compatibile con quella del giudaismo istituzionale dell'epoca. Secondo *Enoc* l'origine del male non è la trasgressione del comando divino da parte di Adamo ed Eva ma un evento mitico accaduto in cielo, cioè la "diserzione" di un reparto di angeli "Veglianti" (incaricati del servizio di guardia notturno nella reggia divina) i quali scendono sulla terra per amoreggiare con le donne e generare i Giganti: sarebbero stati poi costoro a rendere impura la terra spargendo il sangue dei viventi con l'uso delle armi; inoltre i Giganti avrebbero abituato gli uomini a mangiare la carne degli animali uccisi, dal che si desume che i seguaci di Enoc erano vegetariani e non avrebbero quindi mai potuto celebrare secondo le regole bibliche la Pasqua, senza dire che i sacrifici del Tempio sarebbero stati considerati un crimine; infine il Libro teorizzava un calendario solare e non lunare, sconvolgendo così tutto l'ordinamento delle festività rituali. Anche la morale era generica e priva di accurata precettistica: si limitava a un appello alla giustizia sociale enfatizzando il risentimento dei poveri contro i ricchi e i potenti. Da notare che il *Libro di Enoc* era suddiviso in cinque sezioni, come la *Tōrah* intesa quale prima parte della Bibbia ebraica (il Πεντάτευχος della traduzione greca dei Settanta), e si presentava perciò come una sorta di Pentateuco alternativo e più autorevole. In tale stato di cose si capisce che la rivelazione di Enoc prosperava specialmente in una galassia di sette isolate e più o meno anarchiche, come ce n'erano tante all'epoca del Secondo Tempio.

seni, ed anche nel primo cristianesimo dove, senza dubbio tradotto in greco, lo si considerava ispirato al pari della Bibbia. In seguito fu respinto sia dai rabbini sia dalla Chiesa e fatto sparire dalla circolazione, forse perché aveva esercitato una forte influenza sulle dottrine "eretiche" degli gnostici e dei manichei. Mani stesso compose di suo pugno un rifacimento del *Libro dei Giganti*. Accadde però che la Chiesa d'Etiopia, rimasta tagliata fuori degli sviluppi storico-teologici del cristianesimo, mantenne il ruolo rivelativo anticamente rivestito da *Enoc* e lo conservò nel proprio Canone delle Scritture in traduzione amarica: così in seguito ai contatti ristabiliti da missionari e viaggiatori portoghesi nel XVI secolo esso fu reso noto in Europa. Doveva esserci però un più ampio "ciclo" enochico comprendente altre opere con lo stesso titolo. Un secondo *Libro di Enoc* (*2Enoc*) risale al I sec. a.C. (parla della cacciata di Satana cui sembra alludere Gesù in Lc. 10.18); un terzo (*3Enoc*) è opera della mistica ebraica medievale; c'è poi l'altrimenti ignota *Apocalisse di Enoc* che descrive l'esperienza estatica del personaggio, citata nel Codice di Colonia manicheo (Magris 2000, 65-66). Tutti i testi apocalittici giudaici, anche non enochici, sono disponibili in tr. ingl. (Charlesworth 1983).

Il caso più interessante è una setta di tipo essenico chiamata *Yaḥād* (l'“Unione”), la cui “biblioteca” di testi religiosi - con una presenza cospicua del *Libro di Enoc* - fu scoperta nel 1947 presso la località di Qumran sulla riva occidentale del Mar Morto.⁴⁵ Alla comunità si accedeva per scelta personale sancita da un giuramento e i membri si sottoponevano a un processo di iniziazione dove, come sempre, le conoscenze più complesse erano riservate ai gradi superiori. A livello superficiale, e per il pubblico esterno, i “qumraniani” erano rigorosi osservanti dei precetti della Legge mosaica e alieni dalle “semplificazioni” della “Legge orale” farisaica;⁴⁶ ma per i loro maestri la Legge resa pubblica da Mosè era un mero compromesso dovuto alla condizione primitiva del popolo d'Israele di quel tempo, mentre come ben più importante valeva una “seconda *Tōrah*”⁴⁷ che egli avrebbe rivelato soltanto a un ristretto numero di discepoli, e che per trasmissione esoterica sarebbe arrivata fino al fondatore dello Yaḥād, l'innominato “Maestro di Giustizia”. A questo presunto messaggio segreto dovevano ispirarsi le teorie - ben poco bibliche - della predestinazione e della lotta fra il bene e il male nella storia umana quali si trovano esposte negli scritti dottrinali della setta, come la *Regola (Serek)* e il cosiddetto *Documento di Damasco (CD)*. A tale riguardo bisogna ricordare che nel mondo delle sette giudaiche dell'epoca, prima che i rabbini fissassero il Canone delle Scritture alla metà del II secolo d.C., la Bibbia stessa era concepita in qualche modo come un'opera “aperta”, sicché personalità di riconosciuta autorevolezza (soprattutto se di stirpe sacerdotale come senza dubbio doveva essere il “Maestro di Giustizia”) potevano aggiungere testi di loro composizione, aventi per i loro seguaci la stessa validità di quelli già presenti nella Legge e nei Profeti. Così troviamo nella biblioteca di Qumran una quantità di testi “parabiblici” in poesia o in prosa (inni, salmi, parafrasi di episodi noti, discorsi sapienziali, statuti delle feste) che imitano lo stile di analoghi testi

⁴⁵ Studi recenti stimolati dalla ricerca archeologica (MAGEN, PELEG 2007, 49-51) propendono a ritenere che il sito di Qumran fosse non già la residenza della setta ma un'azienda di produzione di ceramica, e che sarebbe stato il personale della fabbrica a suggerire agli esseni di nascondere i loro libri nelle vicine grotte all'imminenza dell'arrivo delle truppe romane durante la fase finale della guerra giudaica. La letteratura anglofona usa il termine *Dead Sea Scrolls* e non “testi di Qumran”, ma non è meno improprio, poiché questi documenti in realtà non sono stati né composti né trovati nel Mar Morto.

⁴⁶ Sono con ogni probabilità i farisei “Quelli che cercano soluzioni facili” di 4QpNahum, fr. 3-4 (*DJD V*).

⁴⁷ השניית תורה ה' 4Q177, III.14 (*DJD V*). Non è stata trovata traccia di trattato normativo con l'aspetto di una *Tōrah*, cioè un elenco di precetti, tanto meno le 614 *mišwōt* della “Legge orale” farisaica. Forse la “seconda *Tōrah*” qumranica non era neanche messa per iscritto, oppure consisteva nei testi dottrinali stessi, o magari era il misterioso e mai trovato “Libro della Meditazione” (ספר הגו', *sēfer hagō*) di cui si parla in 1Q28a, I.7 (*DJD I*); *CD*, x.6, XII.2 e XIV.6-8 (*DJD XVIII*) come di un manuale per la formazione degli adepti. Secondo i frammenti reperiti a Qumran, gli esemplari della *Legge* e dei *Profeti* in uso nello Yaḥād erano quasi identici al testo masoretico poi canonizzato dai rabbini.

della Bibbia, ma con contenuto nuovo e diverso.⁴⁸ Del resto anche Gesù, pur non avendo scritto nulla, faceva qualcosa di simile quando gli si attribuisce di aver promulgato un “comandamento nuovo” o di aver istituito, al posto dell’antico *bərit* fra Abramo e Jahveh, una “nuova Alleanza”.

Nel primo cristianesimo si riscontra parimenti un passaggio graduale dall’oralità alla scrittura del “buon messaggio” portato dal Fondatore (cioè l’imminente avvento del Regno di Dio sulla terra e i requisiti per parteciparvi), che assunse il nome greco di *euangelion* nel corso della sua diffusione nel mondo ellenistico. La situazione però si fece parecchio complicata. Infatti, nel giro di pochi decenni erano sorte numerose comunità di credenti in Cristo in località lontanissime l’una dall’altra e senza alcun coordinamento, anzi con qualche tendenza alla rivalità reciproca e al conflitto, come si percepisce chiaramente dall’epistolario paolino. Ognuno dei predicatori sparsi dovunque che le avevano costituite portava un *euangelion* formulato in conformità alla sua personale esperienza con Gesù (o con i suoi stretti collaboratori) ed affidato alla propria memoria, inevitabilmente diversa da quella degli altri. Si capisce che ben presto gli “emissari” (*apostoloi*) cominciarono a predisporre ad uso proprio e dei propri convertiti un pro-memoria sotto forma di documento permanente ed è così che l’*euangelion* divenne una scrittura, certo non prima della metà del I secolo (giacché Paolo tra il 50 e il 60 ignora l’esistenza di testi di tal genere). Il primo modulo letterario fu quello più semplice (e più necessario per la predicazione) della raccolta di detti, giudizi, sentenze riferibili a Gesù i quali più tardi, sempre nel linguaggio della cultura ellenistica, furono chiamati *logia*, col termine che prima definiva i responsi oracolari.⁴⁹ Sembra che in questo modo, senza dettagli biografici e senza contestualizzazione, fosse strutturata la fonte “Q” a cui attinsero due dei più antichi Vangeli, quello di Matteo e quello di Luca,⁵⁰ mentre il Vangelo di Marco attinse a materiali diversi, adottando però per primo un’esposizione narrativa che fu poi seguita anche dagli altri. Ma il modello di raccolta dei *logia* rimase attivo ancora a lungo in varie altre composizioni, e ce ne resta un esempio nel *Vangelo di Tommaso* conservato nei codici di Nag Hammadi, peraltro palesemente posteriore ai suddetti Vangeli perché ne riutilizza e rielabora in senso gnostico alcuni detti di Gesù.⁵¹ Certamente, la produzione letteraria del primo cristianesimo ebbe per oltre un secolo uno sviluppo selvaggio e incontrollato, con una sorprendente

⁴⁸ Il *Rotolo del Tempio* (11Q19), che è una specie di *Levitico* alternativo, regola feste altrimenti ignote. Anche lo Yahad adottava il calendario solare, e non lunare.

⁴⁹ Un’eccellente analisi della tradizione dei *logia* (limitata a quelli trasmessi in greco e in latino) in Pesce 2004.

⁵⁰ Una recente ricostruzione di Q in Robinson, Hoffmann, Kloppenborg 2009.

⁵¹ La biblioteca gnostica di Nag Hammadi, scoperta nel 1945, contiene solo testi in lingua copta che però sono tutti traduzioni da un originale greco. Tr. ingl. in Robinson 2000.

varietà nei contenuti - anche se formalmente con stili e titolature neotestamentarie di Vangeli, Atti, Apocalisse, Lettere - perché rispecchiavano la sensibilità religiosa delle rispettive comunità, o più tardi anche l'estro personale di singoli ignoti scrittori. Si può dire che nei primi cent'anni di vita del cristianesimo, come era già accaduto nel giudaismo con la letteratura apocalittica, ci fu un eccesso, un vero diluvio di scrittura al quale l'autorità riconosciuta della Chiesa di Roma mise un freno stabilendo un Canone dei testi ispirati, quindi autenticamente rivelativi, ed escludendo come "apocrifo" tutto il resto, più o meno nello stesso torno di tempo in cui l'autorità rabbinica aveva sancito a sua volta il Canone della *Tōrah*. Ma la canonizzazione era soltanto un pronunciamento dottrinale che di fatto non impedì nei secoli successivi la proliferazione di testi apocrifi e pseudoepigrafi, soprattutto ad opera degli esponenti di quell'ermeneutica creativa giudaico-cristiana, aperta all'influenza delle religioni ellenistico-orientali e della filosofia greca, che chiamiamo gnosticismo. Su questo punto però non posso soffermarmi qui perché ne ho trattato più ampiamente altrove.⁵² In ambito ebraico, l'eredità dell'apocalittica proseguì nell'imponente "Tradizione" (*Qabbalah*) della mistica tardo-antica e medievale.

Il manicheismo secondo me rientra perfettamente (beninteso, con le proprie specificità) nell'universo gnostico ma l'altissimo numero di adesioni da esso registrate nel corso della storia lo fece passare dal livello di una delle tante sette a una vera e propria *Weltreligion*, che dalle sue basi originarie nel Medio Oriente si estese da un lato in tutto il Nordafrica, dall'altro nell'Asia centrale fino in Cina. La pretesa di universalità derivava dal fatto che Mani riteneva d'essere il portatore dell'ultima e definitiva rivelazione, la quale assorbiva in sé tutte le precedenti (in particolare quella di Gesù di cui si firmava "apostolo"),⁵³ ovviamente reinterpretate alla luce della sua personale dottrina. Poiché modello di riferimento del Fondatore erano tutte religioni del Libro (il giudaismo apocalittico, il cristianesimo, lo gnosticismo e il mazdeismo, che giusto in epoca sassanide stava iniziando la redazione dell'*Avesta*), credo che il manicheismo non attraversò mai, se non per pochissimo tempo, la fase dell'oralità ed ebbe fin da subito un'esposizione scritta. Mani stesso sottolineava che il suo messaggio possedeva maggiore solidità proprio perché i suoi predecessori non avevano lasciato scritti autentici e la loro dottrina, in quanto formulata da altri, restava esposta inevitabilmente all'interpolazione e al travisamento, mentre la "Religione della Luce" era fondata su documenti originali chiari e inalterabili da lui composti: il *Vangelo*

⁵² MAGRIS 2011.

⁵³ Il sigillo di cristallo appartenuto a Mani, conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi, reca sulla circonferenza, in aram. palmireno (qui devo riprodurlo in estrangelo): ܡܢܝ ܕܥܝܫܘܘܬܐ ܕܥܝܫܘܘܬܐ ܕܥܝܫܘܘܬܐ ܕܥܝܫܘܘܬܐ (Ma'ny šalyha' de-Yiššō' Mašyha'), "Mani apostolo di Gesù Cristo", cfr. Gulácsy 2010.

vivente, il *Tesoro della vita*, il *Libro dei Giganti*, il *Libro dei Segreti* e la *Lettera del Fondamento*.⁵⁴ Ma oltre a questo “Pentateuco” di Sacra Scrittura la Chiesa manichea nel corso della sua storia millenaria produsse uno sterminato numero di testi dottrinali, storici e liturgici, sempre adottando le lingue nazionali dei paesi nei quali si andava espandendo, quindi con una straordinaria capacità di adattamento alle culture e alle tradizioni locali. In ciò assomiglia al buddhismo. I missionari manichei viaggiavano con un bagaglio di libri e curavano moltissimo che fossero anche esteticamente attrattivi per il pubblico, ricchi di preziose miniature e scene di episodi mitologici, sull’esempio del Fondatore che preparò personalmente un album iconografico, l’*Ardahang* (dove la tradizione araba che fosse stato un “pittore”).⁵⁵ Non a caso negli apocrifi *Atti di Archelao* c’è una raffigurazione immaginaria di Mani che si presenta tenendo in mano un bastone e sottobraccio un “libro babilonese”.⁵⁶ Resta da dire che la letteratura manichea, nonostante la sua deliberata tendenza al mimetismo con le religioni di contesto, mantenne sempre saldi e senza significative varianti locali i suoi principi originari dai quali era nata.

Maometto pretendeva pure lui d’essere l’ultimo e definitivo rivelatore, il “sigillo dei Profeti”, ovviamente nulla sapendo del predecessore Mani, anche perché le persecuzioni nel regno sassanide da un lato, e quelle nell’impero romano dall’altro, avevano quasi del tutto estirpato il manicheismo nella regione. Sembrerebbe che personalmente egli non scrivesse alcunché ma le allocuzioni divine che diceva di ricevere, in stato di *trance*, per bocca di un angelo venivano comunicate ai suoi familiari, collaboratori o segretari e ognuna di esse costituiva un *qur’an*, cioè una formula da mandare a memoria e recitare a voce alta durante la preghiera. Col tempo il numero ne crebbe a dismisura e cominciarono ad esser messi per iscritto, di solito su materiali piuttosto fragili, e archiviati in raccolte ad uso personale di personaggi importanti dell’*entourage* del Profeta. Solo vent’anni dopo la sua morte il califfo ‘Utman ibn ‘Affan mise fine alle raccolte private, che vennero per suo ordine distrutte, e affidò a una commissione di esperti la stesura di un testo della rivelazione unico e valido da allora in poi per tutti i credenti. Così i tanti *qur’an* divennero il Corano e su questa base l’islam si affermò come religione del Libro.⁵⁷ Tuttavia il concetto islamico del Libro è piuttosto problematico. Siccome

⁵⁴ Fr. mediopersiano T II D126 (MAGRIS 2000, 123); *Salmo del Bema* 241 (Magris 2000, 104); i *Pragmateia* menzionati nel *Salmo* sono probabilmente un prontuario scolastico più tardo. Mani compose inoltre il *Trattato per Sapere* (il Re dei re suo protettore) che esponeva l’escatologia. Qui l’elemento cristiano era accuratamente dissimulato.

⁵⁵ PIRAS 2012.

⁵⁶ Il personaggio tiene un libro in mano anche su un mosaico trovato in Palestina, cfr. LIEU 2000.

⁵⁷ Una seconda fonte della rivelazione islamica sono gli *ahadit*, cioè i detti e gli episodi biografici riferiti a Maometto, che pur non essendo parola di Dio hanno comunque un valore

l'islam vuol essere una religione universale che tende ad espandersi non solo con la predicazione ma anche e soprattutto con la conquista militare sul mondo intero, quindi là dove vivono popolazioni non arabe, mentre solo l'arabo è la lingua di Dio, con la quale ha parlato al Profeta, ne deriva che la lettura e la recitazione della parola di Dio è un atto religioso in sé a prescindere dalla comprensione del contenuto per chi ignori questa lingua. Accade così ancor oggi che i bambini stranieri di zone arretrate che frequentano le scuole coraniche siano obbligati - a suon di botte - ad imparare a memoria un certo numero di versetti anche senza capirne una parola. La scrittura diventa perciò in una religione come l'islamismo il contrario di quello che in principio dovrebbe essere, cioè uno strumento di comunicazione e di avanzamento culturale. Il Libro vale soltanto come oggetto astratto. A questa concezione astratta del Libro, che acquista un valore assoluto al di là di ogni cosa in quanto dettato da Dio, fa riferimento l'attitudine ostile degli islamici radicali rispetto a qualsiasi realtà culturale aliena. L'episodio della distruzione della Biblioteca di Alessandria da parte del generale arabo Amr ibn al-'Aṣ dopo la presa della città nel 642, quantunque di dubbia storicità,⁵⁸ per il solo fatto d'esser stato inventato si conforma alla tendenza anche in tempi recenti manifestata dai guerriglieri salafiti con le loro devastazioni dei monumenti preislamici nei territori occupati, dai Buddha di Bamyān ai reperti del museo di Mosul. Difficilmente l'attuale nuova Biblioteca di Alessandria sarebbe sfuggita a questa fine, se ci fossero arrivati.

Per concludere, diremo che l'incontro delle religioni con la scrittura si è svolto in modalità molteplici ed ha avuto finalità ed esiti diversi. Anzitutto un sistema

esemplare per il musulmano. Ne esiste una dozzina di raccolte suddivise per argomento, opera di vari dotti del IX-XI secolo, disponibili in inglese (sunnah.com); una tr. it. della raccolta di al-Buḥārī fu pubblicata da UTET (Torino) col titolo *Detti e fatti del Profeta dell'islam*. Ma l'attendibilità e la fondatezza di questi resoconti è quanto mai incerta sotto il profilo filologico perché secondo i musulmani si baserebbe su una presunta catena di "garanti", il primo dei quali dovrebbe esser stato una personalità dell'ambiente del Profeta, cosa che naturalmente non c'è alcuna possibilità di verificare. Del resto l'islam esclude categoricamente un'analisi storicocritica della sua Scrittura. Inoltre è chiaro che almeno per alcuni va esclusa la paternità maomettana, come ad esempio lo *ḥadīth* nr. 2897 della raccolta di Saḥīḥ Muslim (LIV, 9), richiamato qualche anno fa dalla propaganda del sedicente Stato islamico, dove si annuncia la battaglia escatologica contro i "Romani" nella località di A'maq (vicino ad Antiochia) oppure a Dabiq (vicino all'attuale Gerablus); ma dal momento che Maometto non fece mai viaggi in vita sua fuori dall'Arabia, salvo da ragazzo nel tratto fra Mecca e Bostra, è impensabile che conoscesse questi due oscuri villaggi del nord della Siria e desse loro una tale importanza. C'è infine una terza fonte che è la "tradizione" (*sunna*) delle principali comunità musulmane nel mondo, le cui costumanze però possono differire moltissimo da un territorio a un altro e quindi hanno valore normativo di mandato "divino" solo nell'area interessata.

⁵⁸ Le prime testimonianze di storici arabi sono di oltre mezzo millennio posteriori all'evento, inoltre la direttiva che si disse impartita al generale dal califfo 'Omar ibn Ḥaṭṭāb ("se i libri della Biblioteca dicono le stesse cose del *Corano* sono inutili, se dicono cose diverse sono nocivi") presuppone l'esistenza di un *Corano* come opera a sé stante, ciò che all'epoca di Omar non era ancora.

di scrittura - sorto per tutt'altro genere di scopi - viene impiegato dalla religione al fine di *conservare* un materiale troppo vasto di racconti mitologici, atti rituali e principi di organizzazione sociale senza affidarlo alla precarietà della tradizione orale basata solo sulla memoria collettiva. È vero che questo non sarebbe, a rigore, un motivo imprescindibile perché le forme religiose preistoriche si conservarono lo stesso per tempi enormemente più lunghi pur in assenza di documenti; però si presume che i loro contenuti dovessero essere anche molto più semplici. Tuttavia, c'è effettivamente una pura esigenza di conservazione oppure forse qualcos'altro? Qui occorre fare una distinzione fondamentale tra politeismi e monoteismi.

Nelle religioni politeistiche ciò che colpisce è l'estrema pluralità di documentazione. In Egitto esistevano contemporaneamente testi autorevoli con versioni del tutto divergenti sul mito cosmogonico o sulla natura e funzione degli Dei. In Grecia il *logos* raccontato ai visitatori di un tempio poteva essere differente da quello di un altro anche qualora la divinità venerata colà fosse stata in teoria la medesima (lo Zeus di Creta non è quello di Olimpia, l'Artemide di Efeso tutt'altra cosa da quella di Braurone, ecc.), e gli *hieroi logoi* scritti dalle sette orfiche presentavano variazioni notevoli dell'inizio e dello svolgimento del processo teogonico. In Siria il ruolo di Signore universale attribuito al Ba'al di una città, secondo i testi rituali di questa, spettava allo stesso modo anche al Ba'al di un'altra città magari poco distante. Come mai nessuno ha sollevato un conflitto di competenze? Ma perché nel mondo politeistico la conservazione della tradizione religiosa punta sempre a valorizzare le tradizioni locali, in quanto ogni documento rappresenta uno specifico centro di culto con il proprio gruppo sacerdotale e i costumi della popolazione residente. In questo vige una grande libertà di pensiero e una reciproca tolleranza. Persino in India, dove pur esiste un'unica Sacra Scrittura e cioè i *Veda*, è ammissibile che entrambi i grandi complessi mitico-rituali di rilevanza panindiana, lo śivaita e il viṣṇuita, riconoscano come *Íśvara*, come Signore universale, rispettivamente Śiva o Viṣṇu.⁵⁹

Nel mondo del monoteismo, invece, la messa per iscritto dell'unica rivelazione dell'unico Dio ha uno scopo esattamente opposto, quello di *escludere* eventuali varianti che come tali sono qualcosa di abnorme, un avversario da combattere e possibilmente da eliminare e distruggere. Ciò a sua volta deriva dal fatto che una religione monoteistica, a differenza di quelle politeistiche, non si concepisce come prodotto di un popolo, espressione di un'esperienza religiosa collettiva per sua natura multiforme, libera ed in grado di evolversi, bensì come adeguata applicazione delle idee del proprio Fondatore, le quali appunto per questo vanno

⁵⁹ Nei *Veda* non si parla di nessun *Íśvara* proprio perché sono autorivelativi e non un risultato della rivelazione effettuata da una potenza divina suprema. Dunque l'identificazione di un *Íśvara* è cosa opzionale per qualsiasi devoto.

rigorosamente trascritte e codificate, affinché si conservino per sempre come si suppone egli le abbia a suo tempo esposte ed in tal modo possano venir imposte al popolo. Non a caso le religioni monoteistiche hanno introdotto il nuovo concetto di “fede”, perché l’essenziale per loro non sta tanto in ciò che la gente *fa*, cioè nella prassi di culto conforme a una tradizione acquisita, ma in ciò che la gente *pensa*, ossia nell’adesione cosciente di ogni singolo credente alla verità assoluta del messaggio trasmesso da un Rivelatore. Questo fattore *ideologico* è centrale per distinguere la Sacra Scrittura in senso monoteistico sia da ogni altra scrittura religiosa storica sia da scritture alternative o divergenti che potessero sorgere nel suo stesso ambito e meritano quindi di essere immediatamente falsificate. Quella del monoteismo è, e non può non essere per sua natura un’ideologia intransigente, autoritaria e intollerante.

Ma la convinzione d’essere in possesso, grazie alla Scrittura, dell’unica verità oggettiva paradossalmente si capovolge per varie ragioni in un estremo soggettivismo. Intanto si dovrebbe parlare non di monoteismo ma piuttosto di poli-monoteismo perché le religioni di questo genere sono almeno tre, aventi tre diversi Fondatori (Mosè, Gesù e Maometto) e tre Scritture rivelate (*Tōrah*, Nuovo Testamento e *Corano*), sicché la pretesa di tutte e tre di esprimere la “vera” rivelazione (al di là della proclamazione di principio di una radice comune) ha sempre reso conflittuali i loro rapporti. Nessun confronto costruttivo è possibile perché l’appartenenza a uno o un altro dei poli-monoteismi parte da una preliminare decisione soggettiva del credente a tener per vera l’assolutezza della rivelazione ricevuta nella sua forma istituzionale, e a dare per scontati gli eventuali argomenti a suo favore che comunque non sarebbero mai di per sé decisivi. La fede è infatti una scelta e una grazia, non una deduzione logica. Questo soggettivismo intrinseco del concetto di fede viene semmai scaricato sugli altri, cioè sui “pagani”, sugli “eretici”, sugli “apostati”, i quali seguirebbero i capricci o le ostinazioni “del loro cuore” invece di sottomettersi alla Legge di Dio. Una volta posto il contenuto della Scrittura come eterno, trascendente, inalterabile, ogni altro modo di pensare o è un passo indietro o un passo avanti fuori dalla verità. Così nell’ebraismo si maledicono i “devianti” (i *minim* della XII preghiera dell’*Amidah*), per l’islam il politeismo è il “tempo dell’ignoranza” e gli eretici sono colpevoli di errata “innovazione” (*bid’a*). Le Scritture poli-monoteistiche, quali che siano i loro pregi sul piano letterario e teologico, finiscono allora per essere non uno strumento di conoscenza (difatti il credente cristiano, l’ebreo osservante e l’islamico sono tenuti solo a rispettarne le normative, non a indagare e tanto meno ad interpretare) ma piuttosto un poderoso strumento di controllo sociale, oppure un’arma a disposizione degli esperti per litigare a colpi di versetti.

Però l’incontro di religione e scrittura prevede un’altra, singolare possibilità che procede in senso contrario alle precedenti. Infatti è avvenuto che la stessa

scrittura impiegata per millenni in vista della conservazione o dell'autoaffermazione d'una tradizione religiosa fungesse parimenti da strumento per demolirla, per mostrare la sua inconsistenza. Penso al lungo percorso della critica ateistica, che compare anzitutto nella letteratura filosofica greca del tardo V secolo a.C. con la sprezzante dichiarazione di Protagora secondo cui è solo tempo perso interrogarsi sull'esistenza degli Dei, con le indignate contestazioni di Euripide del loro comportamento ingiusto, con la tesi dissacrante di Crizia che la religione non sarebbe se non un'astuta invenzione dei governanti per tener sotto controllo i cittadini; ma trapela persino in Platone quando scrive che gli esseri divini non esistono affatto come quelli descritti dai poeti e dal culto popolare bensì sotto forma degli astri eterni del cielo. Questa linea di pensiero poi avrà grande risonanza con gli esponenti dell'ateismo illuministico e ottocentesco: la nozione cristiana di Dio viene sostituita dalla "natura" (D'Holbach), oppure nasce da una oggettivazione ingigantita e fantastica di qualità umane (Feuerbach), o è il prodotto di dinamiche sociali perverse (Marx), fino alla vibrante "maledizione sul cristianesimo" dell'*Anticristo* di Nietzsche. Abbiamo qui l'esempio di una scrittura che incontra la religione solo per riconoscerla come un fenomeno storico profondamente falso di cui denuncia la mistificazione. È un atteggiamento aggressivo ma - dobbiamo ammetterlo - forse anche troppo sbrigativo per non dire superficiale: giacché non è certo con un atto d'accusa che si può risolvere il problema estremamente complesso dell'origine della religione, anzi delle religioni (e non solo del cristianesimo come fa l'ateismo moderno). Tornando però ai Greci, merita ricordare un documento di tenore completamente diverso, col significativo titolo di *Scrittura sacra* (Ἐρὰ Ἀναγραφή), pubblicato fra IV e III secolo a.C. da Evemero di Messina.⁶⁰ Si trattava di un romanzo utopistico in cui l'autore raccontava di un suo presunto viaggio nella remota isola di Panchea (vagamente localizzata nell'Oceano Indiano) e descriveva la felice condizione dei suoi abitanti in una società ideale, ben governata, pacifica ed economicamente florida. Il culto religioso vi veniva praticato con grande devozione, ma il suo significato era inciso a futura memoria su una grande stele dorata presso il tempio di "Zeus": Tale "Scrittura sacra" diceva che lo stesso Zeus e gli altri Dei erano stati in un lontano passato re ed eroi autori di grandi imprese e di grandi benefici per la popolazione la quale perciò, dopo la loro morte, aveva ritenuto giusto di farli oggetto di onori divini perpetui. Per quanto Evemero sia stato sempre accusato e condannato di ateismo, si noti come qui l'idea di un'origine puramente umana del "sacro", e la conseguente negazione dell'esistenza di esseri divini in quanto tali, venga proposta senza acrimonia e senza disprezzo, ma semmai con una motivazione, a suo modo, altamente positiva. La religione non è un'impostura, non è

⁶⁰ Winiarczyk 2013.

un trucco ai danni della gente semplice, e neppure un ricatto fondato sul giudizio e sulle pene dell'aldilà; essa nasce invece dalla riconoscenza verso chi ora non c'è più ma si è distinto nel fare del bene, tanto da meritare un perenne ricordo a prova di quell'unica cosa buona e forse "divina" che c'è in questo mondo, cioè la reciproca solidarietà e il rispetto fra esseri umani degni di questo nome.

Bibliografia

- APTER A. 2005, Griaule's Legacy. Rethinking "La parole claire" in Dogon Studies, *Cahiers d'Etudes africaines*, 177, 95-130
- ASSMANN J. 1992², *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Göttingen
- BALTER M. 2005, *The Goddess and the Bull*, London
- BECKWITH R.T. 2008², *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, Eugen OR
- BERNABÉ A. 2004-2007, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, Pars II, 1-3, A. B. (cur.), München
- BETEGH G. 2004, *The Derveni Papyrus*, Cambridge
- BILIMORIA P. 1989, *On the Idea of Authorless Revelation*, in R.W. Perrett (ed.), *Indian Philosophy of Religion*, Dordrecht, 143-166
- BOTTÉRO J., KRAMER S.N. 1992, *Uomini e Dei della Mesopotamia*, Torino
- BURKERT W. 1999, *Da Omero ai Magi*, Venezia
- CHARLESWORTH J.H. 1983, *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. by J.H. C., New York
- DEL TOSO K. 2002, *Il silenzio di Gotama e l'origine della dottrina buddhista del vuoto*, "Esercizi filosofici", 10, 148-156
- DIETRICH M., OSWALD L., SANMARTÍN J. 1995, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras ibn Hani and Other Places*, Münster
- DJD = *Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford 1955 (I), 1968 (V), 1996 (XVIII)
- DONADONI S. 1988, *Testi religiosi egizi*, Milano
- GEORGE A.R. 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford
- GONDA J. 1981, *Le religioni dell'India*, I, Milano
- GULÁCSI S. 2010, *The Prophet's Seal: A Contextualized Look at the Crystal Sealstone of Mani (216-276 C.E.) in the Bibliothèque nationale de France*, "Bulletin of the Asia Institute", 24, 161-185
- HEGEL, G.W.F. 1980, *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke*, vol. IX, Hamburg
- HODD I. 2006, *The Leopard's Tale*, London
- HORNUNG E. 1989³, *Ägyptische Unterweltbücher*, E. H. (hrsg.), Darmstadt
- KEES H. 1956², *Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin
- KLOTZ D. 2006, *Adoration of the Ram*, New Haven

- LAROCHE E. 1971, *Catalogue des textes hittites*, Paris
- LIEU S. 2000, *A New Figurative Representation of Mani?*, in E. Emmerick (hrsg.), *Studia Manichaica*, Berlin, 380-386
- LUPIERI E. 1993, *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia
- MAGEN Y., Peleg Y. 2007, *The Qumran Excavations 1993-2004*, Jerusalem
- MAGRIS A. 2000, *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, a cura di A. M., Brescia
- MAGRIS A. 2008, *Il mito del Giardino di 'Eden*, Brescia
- MAGRIS A. 2011², *La logica del pensiero gnostico*, Brescia
- MAGRIS A. 2016², *Destino, provvidenza, predestinazione*, Brescia
- METTE H.-J. 1956, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin
- MARLER J., Haarmann H. 2007, *The Goddess and the Bear*, "Journal of Archeomythology", 3, 48-79
- PELISSERO A. 2014, *Filosofie classiche dell'India*, Brescia,
- PESCE M. 2004, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano
- PETTINATO G. 1992, *La saga di Gilgamesh*, a cura di G.P., Milano
- PIRAS A. 2012, *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo*, Milano-Udine
- PORTER B. 2011², *The Elephantine Papyri in English*, Leiden
- PRITCHARD J.B. 1955², *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton
- ROBINSON J.M. 2000, *The Coptic Gnostic Library*, ed. by J.M. R., Leiden
- ROBINSON, J.M., Hoffmann, P., Kloppenborg, J.S. 2009³, *Die Spruchquelle Q*, Darmstadt
- ROEDER, G. 1959, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern*, Zürich 1959-1960
- SCHMIDT, K. 2006, *Sie bauten die ersten Tempel*, München
- SMITH, M.S. 1994, *The Ugaritic Ba'al Cycle*, Leiden 1994
- TOLA, F., DRAGONETTI, C. 1985, *Nagarjuna's Catustava*, "Journal of Indian Philosophy" 13, 1-54
- TORTORELLI GHIDINI, M. 2007, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, Napoli
- UNTERBERGER, G. 2019, *Die Schöpfungsmythen der Dogon*, in R.A. Diaz-Hernandez, M.C. Flossmann-Schütze, F. Hoffmann (hrsg.), *Antike Kosmogonien*, Vaterstetten, 137-153
- WEHRLI, F. 1967², *Die Schule des Aristoteles*, Basel
- WINIARCZYK, M. 2013, *The "Sacred History" of Euhemerus of Messene*, Berlin
- XELLA, P. 1982, *Gli antenati di Dio*, Verona

Magia e scrittura: quando due tecniche si incontrano*

FRANCO CREVATIN

Abstract. In the first part of the paper the social nature of writing and magic techniques is discussed. The encounter with writing enriches the magic since it exposes it to a plurality of textual models and magic becomes a refined cultural product.

In questo articolo sosterrò che la magia è una tecnica dipendente dalla conoscenza del mondo e che la scrittura, quando è parte dei saperi socialmente condivisi, ha un'importante influenza su di essa. Non è dunque un mio scopo primario proporre nuove definizioni della magia, anche se temo che per mere ragioni argomentative sarò costretto a fare qualcosa del genere.

Le parole che usiamo ci condizionano, ad esempio tradurre *faut de mieux* l'antico egiziano *b3*, copto *ⲃⲗⲓ, con «anima» rischia di portare con sé echi platonici e cristiani di antinomie anima : corpo o spirito : materia che per gli Egiziani sarebbero state insensate. Lo stesso vale per la parola «magia»: l'esecrazione ebraica

* La bibliografia sul tema è enorme, per cui rimanderò solo ai lavori che giudico essenziali per la comprensione e discussione delle mie tesi. Il materiale etnografico che ricorderò proviene, quando non altrimenti precisato, dalle mie ricerche sul campo in Côte d'Ivoire presso i Bawlé della zona di Sakasú e Kpetebonu.

e cristiana nei confronti di questa pratica ha spinto a cercare confini e distinzioni tra la magia e la religione con gli impliciti giudizi di valore, fosse anche solo per la razionalità delle pratiche usate. Effettivamente magia è una brutta parola, sin troppo carica di riflessi emotivi e induce a credere che la pratica magica sia caratteristica di culture antiche o 'altre' come il mito, una storia che giudichiamo palesemente falsa e soprattutto che non condividiamo.

Un altro condizionamento è costituito dalla tentazione di collegare la magia al sorprendente e a quanto va oltre il normale, mentre la maggior parte dei problemi che in genere la magia è chiamata ad affrontare sono cose di ogni giorno come malattie, tensioni sociali, incertezze e paure. Anche i mezzi ai quali essa fa ricorso sono parte della realtà comune, oggetti, piante, pietre, particolare semmai è quanto si ritiene di sapere sulle proprietà di tali cose e su come esse debbano essere usate. Spesso questo tipo di pratiche non ha neppure un nome che le designi, tanto esse possono esser parte del quotidiano, mentre ciò che ovunque appare linguisticamente e culturalmente marcato è la magia aggressiva, la stregoneria, perché essa ha fini gravemente anti sociali ed equivale al ferimento o all'omicidio. Altrettanto anti sociali sono i mezzi dei quali essa può servirsi, Presenze negative nella realtà oltre l'umano o agenti che stanno al di là del confine tra vita e morte. C'è comunque una riscontrabile continuità logica tra la magia d'ogni giorno, la magia apotropaica e la stregoneria: se quest'ultima si serve di contatti con Presenze malvagie, la prima spera di poter contare su Presenze benevoli, tutto dipende insomma dalla volontà e dalle intenzioni dell'operatore.

Siamo infine condizionati da quanto sappiamo, ossia rischiamo di usare l'etichetta di «magia» nel giudicare quegli atti o azioni che chi li esegue ritiene efficaci ma che noi sappiamo essere del tutto inutili. Ciò porta a giudizi alquanto sommari. Gli Indiani vedici avevano una ricca farmacopea a base di piante: oltre a quelle raccolte dai guaritori, ci si procurava alcuni semplici con il commercio, talora anche da distanze considerevoli (Zysk 1996, p. 96 ss.). Le piante venivano impiegate come rimedio ingerito o per uso esterno contemporaneamente alla recitazione di *mantra* specifici da parte del sacerdote guaritore (le piante erano *medin* «compagni» della formula recitata), oppure ancora erano usate come talismano. Queste formule di guarigione venivano dette *bhaiṣajyāni* «che hanno a che fare coi farmaci» ed erano considerate parte dei riti di pacificazione (*śānti*) che comprendevano sia malattie fisiche che possessioni da parte di demoni. Ebbene, dove si fermerebbe la terapia ed inizierebbe la «magia» (Regan 2011)? La conseguenza del condizionamento qui sopra ricordato è la pressoché ingestibile varietà delle pratiche definite 'magiche' dagli studiosi. Non solo: sulla pretesa efficacia delle pratiche si basa la discussione della magia come scienza – abortita – delle culture 'altre'.

Come dovremmo giudicare se non come «magia» molte pratiche della religiosità popolare contemporanea (De Martino 1958)? E che differenza c'è – ammesso che ci sia – tra esse e le pratiche dei Bawlé? Forse una sola, che le pratiche contemporanee hanno un quadro di riferimento religioso che si vorrebbe Cristiano, proprio come la «magia» copta, nella quale potevano convivere Horus e Gesù di Nazareth, il che porta a derubricare le pratiche in questione come 'superstizioni' e non come «magia».

Ho detto sopra che la magia riguarda in assoluta prevalenza problemi della vita quotidiana, aggiungo che essa si propone altrettanto frequentemente come la risposta a ciò che socialmente viene percepito come un'insicurezza potenzialmente pericolosa e che non può essere risolta con mezzi ordinari, tecnici per così dire.

L'espressione "pensiero magico" è comune quanto meno dall'epoca delle ricerche di Edward Burnett Tylor, James Frazer e L. Lévy-Brühl, tuttavia, eccezion fatta per la psicologia dell'età evolutiva (da J. Piaget in poi; Rosengren, French 2013; Subbotsky 2010; v. anche Taylor 2013), essa ha una limitata affidabilità teorica poiché la suddivisione del pensiero in comparti è solo un'operazione di comodo: la metafora, il simbolo, la metonimia, frequenti nelle procedure magiche, non caratterizzano per ciò stesso la magia e neppure la modalità paratattica del ragionamento – attribuire valore causale ad eventi, *post hoc ergo propter hoc* – può bastare a rendere meno ambiguo ciò che si dovrebbe intendere per pensiero magico. Per Tylor, come per molti altri che sono venuti dopo di lui, uno dei caratteri di fondo del pensiero magico risiederebbe nella permeabilità tra mondo umano e mondo naturale, per cui si ritiene che con le opportune pratiche si possano influenzare o mutare processi naturali. Tuttavia tale permeabilità è propria di molte culture, e non solo per scopi magici, per cui è evidente che tale affermazione è radicata in quella che è la nostra – intendo euro-atlantica – distinzione ontologica tra natura non umana e natura umana e più in generale nella nostra antinomia natura : cultura, nella nostra definizione di scienza o, se si preferisce, nella nostra dimensione di *Entzauberung* del mondo.

Prima di procedere: *nostra di chi?* Temo di non essere in torto se sostengo che nel NOI si identifica surrettiziamente la componente accademica (e forse neppure tutta intera) o comunque altamente qualificata delle nostre società. E non si tratta solo di strabismo argomentativo, come è facile constatare: se ad un campione numericamente significativo di persone¹ si chiede se l'astrologia sia una scienza si ottengono risposte pressoché unanimemente negative, tuttavia la percentuale di persone che più o meno spesso legge su giornali o riviste l'oroscopo che li

¹ Ho fatto più volte questa prova con i miei studenti.

riguarda non è affatto irrilevante² ed è largamente minoritaria la percentuale di chi non usa mai un vocabolario astrologico parlando del carattere di conoscenti. Due considerazioni paiono imporsi, peraltro non nuove, ossia che nella cultura del singolo e del gruppo è tollerata la compresenza di idee e pratiche tra loro incoerenti, compresenza giustificata dai fini che l'agente di volta in volta si dà. L'Uomo, in effetti, non è una macchina computazionale, inoltre non è affatto vero che egli cerca sempre e comunque la precisione assoluta – questo può essere vero per gli specialisti, chiunque essi siano – bensì si accontenta dell'approssimazione, afferma di cercare la verità e per i propri scopi si serve comunemente di quanto giudica «abbastanza vero» (Elgin 2004).

Si può dunque ammettere che la critica razionalistica all'efficacia della magia, il fatto cioè che non si tenga conto dei fallimenti della magia stessa e dell'incommensurabilità degli strumenti dei quali si serve, è decisamente fuori luogo: anche senza scomodare la celebre prudenza degli Azande circa la regolare efficacia delle loro pratiche, è chiaro che chi crede *in generale* nella verità della magia, accetta anche che essa sia in qualche caso solo «abbastanza vera» o che addirittura, come il rituale, fallisca (Hüsken 2007) senza che per questo la fiducia nella magia stessa venga posta in dubbio³.

È altrettanto opportuno ammettere che il problema consiste innanzi tutto in *cosa*, nel *come* si crede, e nella logica culturale della causalità. Dai Bawlé (Côte d'Ivoire) mi sono state narrate molte esperienze, talora davvero sorprendenti, di persone che hanno, visto, parlato, interagito con un [ùmjè], lo spettro di un parente o di un amico⁴: nessuno dubita di tali eventi, sono considerati ovvi e tutto sommato normali e le universalmente diffuse idee escatologiche sono lo sfondo che giustifica quanto può accadere⁵.

È merito di R. Needham (1972) aver riproposto, sulle orme di Wittgenstein, i problemi legati ai concetti di credere e credenza. Le sue riflessioni hanno avuto larga influenza, al punto da mettere in discussione l'uso stesso di queste parole da una parte degli antropologi. Preso atto che il verbo 'credere' ha nelle diverse lingue / culture orizzonti semantici ampi, imprevedibili e spesso non comparabili ed inoltre che talora può esser addirittura assente, Needham ritiene che non sia credibilmente possibile parlare degli stati interiori di chi afferma di 'credere', non ritiene – come Wittgenstein – che il credere sia un'esperienza e che ci sia una

² E direi che la stessa scelta editoriale di pubblicare oroscopi significherebbe pure qualcosa.

³ Appunto, la magia è una tecnica ed è un fatto comprensibile che si possa credere nella tecnica, qualunque tecnica, ma si ammetta altresì che la tecnica stessa possa fallire.

⁴ Sul concetto e sull'etimo della parola bawlé ho detto in Crevatin 2012.

⁵ Mi guardo bene dal mettere in dubbio la realtà delle esperienze narratemi, semplicemente non so spiegarle.

distinta e universalmente diffusa capacità umana di credere. Facendo propria un'avvertenza che era stata già di Lévy-Brühl, secondo il quale in molte culture si ritiene un'esperienza quanto nella nostra cultura giudichiamo una credenza, sostiene che il concetto stesso di esperienza sia culturalmente molto complesso (1972 pp. 171-172). Non ho la competenza per seguire le implicazioni filosofiche affrontate da Needham in prospettiva prevalentemente analitica e mi limito a constatare che l'importanza che egli, ancora una volta assieme a Wittgenstein, attribuisce ai fatti di lingua è indebolita da due fattori, cioè il non prendere in considerazione la possibile esistenza di categorie coperte, quelle prive di un'etichetta linguistica e pur tuttavia ben presenti nella cultura⁶, e il peso sin troppo ingombrante di quello che è il 'credere' nella tradizione europea modellata dal Cristianesimo. In termini di buon senso si può inoltre far rilevare che la «capacità di credere» non è molto più della capacità di fare constatazioni e di emettere ipotesi su quello che è il mondo, di ricordarle (e servirsene) ritenendole vere o comunque adeguate ai propri scopi: si può davvero pensare che tutto ciò non sia universale? Ribadisco dunque che è opportuno lasciare ai filosofi il difficile problema di cosa sia il credere, fissando invece l'attenzione su alcune delle modalità cognitive e culturali delle credenze⁷.

Come sopra si è detto, nella cultura di un gruppo (come in quella di un individuo) sono sempre presenti idee contraddittorie ed incoerenti (Astuti, Bloch 2014; Stringer 2008; Astuti 2007; Luhrmann 1989): esse di norma non riguardano il sapere empirico, bensì – appunto – quanto non è direttamente sperimentabile. La questione è complessa da un punto di vista epistemologico e M. D. Stringer (1996 p. 232) la riassume così:

a. *Belief consists in a series of specific statements which are not necessarily connected.*

b. *The empirical truth of such statements has to be unverifiable, that is, they are beyond ordinary discourse.*

c. *This means that individuals have to assert the truth of the statements by reference to the past, to faith to the wider community or to some other external authority.*

⁶ Un esempio: non è pensabile dire che i Bawlé non sappiano cos'è un pesce perché non hanno alcun termine generale per definirlo.

⁷ La bibliografia sul tema è ormai amplissima e le opinioni degli studiosi sono altrettanto varie: oltre a numeri monografici di riviste dedicati al tema ("Religions" 2016: *Religion and the Individual: Belief, Practice, and Identity*, a cura di D. J. Davies e M. J. Thate; "Ethos" 40, 2012: *The Dynamics of Belief and Experience: Cultural and Psychological Responses across Religious Traditions*, a cura di S. Carlisle e G. M. Simon; "Culture and Religion" 11, 2010: *Broadening the Boundaries of Belief*, a cura di Abby Day e S. Coleman), si veda ad es. Saler 2009; Lanman 2008; Barrett, Lanman 2008; Andresen 2001 e soprattutto Pouillon 1982.

- d. *This demands a certain level of commitment rather than a simple matter of assent.*
- e. *Such statements therefore become significant to the individuals who assert them and are committed to them (this is also true of superstitions for those who take them seriously at the point at which they are asserted).*
- f. *By using such statements, individuals can bring significance to situations of danger, sickness or uncertainty in their lives.*

La possibile variazione dei *belief statements*, siano essi espliciti o impliciti, e connessi come sono ai fini dell'agente, hanno conseguenze sull'azione; inoltre si è visto (Astuti 2007) che essi sono condizionati dal contesto *narrativo* (nel senso proposto da J. Bruner) nel quale vengono iscritti.

Spesso la conoscenza delle culture 'altre' viene considerata come un sistema basato su proposizioni ritenute vere, ma anche se ammettessimo come buona ipotesi di lavoro la natura sistemica (comunque di sistema complesso non lineare), una sua riduzione a proposizioni è inaccettabile, poiché la modalità definitoria, formale, decontestualizzata è propria della *nostra* analisi, mentre nella realtà si incontra pressoché regolarmente una modalità analogica, esperienziale, narrativa (Bruner 1987). Narrativa è la struttura del significato linguistico – direi del significato in generale – poiché esso è enciclopedico, non definitorio a guisa di vocabolario: il significato cioè di 'gatto' è quanto io so sul GATTO, usi e caratteristiche del segno linguistico inclusi. La differenza in questione porta quasi inevitabilmente l'antropologo a rifare in termini definitivi quanto i suoi informatori hanno espresso in termini narrativi ed in questo processo si nasconde una pericolosa tentazione, quella cioè di ammettere appunto che il pensiero tradizionale sia basato su un insieme coerente di teorie implicite (ad es. Horton 1993) mentre sul campo si trovano singole spesso contraddittorie affermazioni e convincimenti applicati ad azioni (ad es. Boyer 1986), affermazioni che sono parte dell'enciclopedia; questo è altrettanto vero per le 'superstizioni' presenti in parte delle nostre stesse società (Vyse 2013; v. anche Goldstein 2007).

Si pone dunque il problema della sperimentabilità del 'vero' e di cosa sia esperienzialmente 'vero', temi questi che hanno anche dimensioni antropologiche. Modificando in parte le proposte a suo tempo avanzate da Dan Sperber (1975; 1982), possiamo ammettere che esistono asserzioni socialmente accettate come 'vere' e che non vengono poste in discussione empiricamente: esse sono piuttosto parte del *sapere* che del *credere*, tuttavia le asserzioni che da esse dipendono non hanno uno statuto omogeneo, possono essere 'abbastanza vere', esser soggette a dubbi, possono esser sottoposte a esame empirico. Un guaritore tradizionale Senufo mi spiegò che egli riceveva in sogno la rivelazione del potere di una pianta («la rivelazione onirica è VERA») ed in seguito sperimentava il suo potere su diversi pazienti per diversi fini. Nel caso non avesse riscontrato nessun

giovanamento – precisò – avrebbe comunque conservato la pianta perché l'errore stava nella applicazione da lui scelta, non nella pianta. Allo stesso modo la magia è 'vera', la verità della sua azione e delle sue applicazioni è graduale.

P. Veyne (1983 p. 11) disse che la verità è «*l'expérience la plus historique de toutes*» e l'affermazione non equivale, almeno per me, alla riproposizione di un bieco relativismo bensì alla valorizzazione dell'esperienza ritenuta vera in tempi e luoghi diversi. Come è noto, Max Weber operò una fondamentale distinzione nella valutazione della razionalità di un'azione, distinguendo tra razionalità di scopo – *Zweckrationalität* – e razionalità di valore – *Wertrationalität*: la prima è legata al raggiungimento di uno scopo con un consapevole calcolo dei mezzi da impiegare ed altrettanto legittime aspettative, la seconda determinata dall'intrinseco valore attribuito ad un determinato modo di procedere e agire. Analogamente, come ora si è detto, esistono affermazioni di valore ritenute 'vere' e sottratte all'empiria e procedure di scopo, possibilmente sempre verificabili empiricamente. Ciò porta ad una conseguenza: la «magia» è una realtà pervasiva, culturalmente non discussa, ma è un concetto 'vuoto' (Boyer 1986), non definibile, collocato in contesti narrativi, ritrasmesso largamente tramite il vissuto e ha l'imprecisione del sentito dire, tuttavia è il presupposto di un agire *verificabile* proprio o attribuito agli altri. Non solo: come oltre vedremo meglio, l'agire magico è una tecnica.

La causalità è stata un problema per i filosofi sin dall'epoca di Aristotele e da alcuni decenni viene discussa anche da antropologi e da cognitivisti (Waldmann 2017; Beller 2014; Boyer 1992; 1994 p. 126 ss.): il convincimento oggi dominante è che la cognizione causale sia condizionata dalla cultura, « (...) *culture affects not only how, but even whether people engage in causal explanations, by defining the settings in which causal cognition occurs, the manner in which potential factors are pondered, and the choices for highlighting one of several potential causes or for expressing them linguistically. Our cultural background affects which situations we perceive as problems, how we communicate with respect to them, and how we try to solve them.* » (Bender, Beller, Medin 2017 p. 737). Fermi restando questi principi di ordine generale, mi soffermo su alcuni punti. Nella società di piccole dimensioni e di basso contenuto tecnologico da me a lungo frequentata la causalità è conosciuta ed esperita in tutti i domini cognitivi adattivamente giudicati importanti, tuttavia non tutto interessa né interessa allo stesso modo. La cognizione causale ha carattere induttivo: è possibile che talora si parta da premesse errate, ma la sperimentazione, espressa con un 'gustare' o 'guardare dentro', è il banco di prova decisivo. Tuttavia non tutti i saperi e i rapporti causa – effetto sono sperimentabili, questi ultimi sono quelli basati su affermazioni socialmente ritenute vere e non sottoposte a verifica, come sopra si è detto: se

si litiga sul campo coltivato, anche se l'oggetto della collera sono le pernici che guastano il raccolto, si offendono le Presenze che dimorano nei pressi del campo stesso⁸ e dunque il raccolto potrebbe andare completamente rovinato; se si brucia un determinato tipo di legno gli animali domestici non si moltiplicherebbero; ecc. Ebbene, se è ritenuto 'vero' che il litigio sul campo può essere causa di infertilità agricola, non è altrettanto 'vero' che l'infertilità vada forzatamente attribuita ad un litigio o ad altre infrazioni. Le prime cause vanno cercate nelle piogge insufficienti, nel moltiplicarsi degli *agouti* o degli scoiattoli delle palme, perché i Bawlé sanno bene che nella vita le cose vanno un po' bene e un po' male e che il rendimento dei campi è mutevole per cui l'alternanza di alti e bassi è 'normale' (ɔ ti sú) e quanto è normale interessa poco; è da bambino petulante cercarne la causa, come chiedersi perché le galline attraversano sbadatamente la pista. È quanto *non* è normale, vicende che vanno *troppo* male (o troppo bene) che interessa, preoccupa e deve essere indagato nella sua causa da specialisti, veggenti o indovini. In questi casi la causa è sempre l'azione di una persona, umana, tramite una sua azione o un suo comportamento, o non umana, una Presenza offesa o un antenato. Non c'è spazio per quello che per noi è il caso, un concetto che è praticamente impossibile esprimere nella lingua bawlé (Crevatin 2010): un evento si giudica per le sue conseguenze, se esse ci sono allora c'è una relazione di causa – effetto, altrimenti è nulla, è un evento 'nudo', *ɲgbɛ*; situazioni di questo tipo sono documentate anche in altre culture (Howell 2012).

L'affermazione generale «la «magia» può causare determinati effetti» è VERA e sottratta alla discussione / alla verifica, ma così non è per il singolo atto magico né per i risultati che da esso ci si attende, insomma c'è un'asimmetria cognitiva. *Si parva licet componere magnis*, siamo in una situazione non dissimile da questa: si può essere convinti dell'esistenza dell'«ARTE», una categoria 'vuota' (v. sopra) che si giudica dai risultati, per cui affermiamo che la sonata op. 111 di Beethoven, frutto innanzi tutto di una tecnica, vi appartiene a pieno diritto, tuttavia ciò non significa che *la Rosina la va al mercà*, frutto della stessa tecnica, vi appartenga perché, appunto, si giudica l'appartenenza dai risultati e dal consenso che essi elicitano. L'atto 'magico' è giudicato per se stesso, può essere efficace o no, ma i suoi risultati non mettono in discussione la «magia»; e non solo, ci può essere larga disparità di opinioni, di aspettative e preferenze nel giudizio sul singolo fatto. Si potrebbe dire che quanto sinora detto non tocca il fondo del problema, ossia la logica causale della «magia». Gli studiosi partono dall'assunto che la magia si basi su ipotesi errate e dunque si trovano in difficoltà nel capire come una pratica inutile e a loro avviso facilmente falsificabile possa esser esistita e possa continuare ad esistere: nel far questo ipostatizzano l'epistemologia scientifica – *sit venia*

⁸ *A fa kindalo i wun ya, a fie usu ngasi*; proverbio.

verbo – come l'unica epistemologia reale e possibile e forse questo è vero per le scienze sperimentali, anche se non andrebbe dimenticato che l'epistemologia classica, inclusa quella scientifica, risponde alla domanda "come faccio a sapere che so (bene)?" mentre è altrettanto lecito porre la domanda alla prima persona plurale, come propone parte dell'epistemologia sociale (Haddock 2010). Oltre tutto basarsi sul sapere acquisito – i fulmini non sono scagliati da Zeus – porta a trascurare come irrilevante non soltanto il tema della conoscenza locale (ad es. Sillitoe 2007) e relativa dimensione (etno)epistemologica (ad es. Maffie 2014) ma soprattutto l'insieme di esperienze vissute come reali e significative in un ambiente culturale che non è il nostro (Nyce 2015; Holbraad 2012; 2008). Noi possiamo esser certi che il λοιμός, la pestilenza non venisse scatenata dalle frecce di Apollo, ma sarebbe ridicolo dimenticare che su questa connessione di causa-effetto si basa l'Iliade e che sino a tempi recentissimi epidemie e catastrofi naturali potevano essere addebitate dalla cultura popolare alla collera divina. Ora escludere tali esperienze dal quadro complessivo del problema – tanto, si pensa, anche se esperite o narrate in buona fede, non sarebbero reali – impedisce di vedere che la «magia» può essere davvero efficace per chi ha fiducia in essa, a prescindere dalle ragioni che vengono attribuite all'efficacia stessa e dunque la tecnica magica può ben assumere carattere di 'sapere', un sapere sperimentabile oltre che di 'credere'.

In sintesi mi pare sia lecito dire che il giudizio sull'inefficacia della magia discenda dalla somma dei nostri saperi sulla fisica del mondo, talora accompagnata dall'idea che l'atto magico venga accettato acriticamente da chi lo opera. È alquanto raro che gli studiosi, pur molto attenti alle dimensioni simboliche o sociali della magia, siano stati altrettanto attenti alle vissute esperienze dei praticanti (oltre a Holbraad 2012 v. ad es. Glucklich 1997; Brown 1986). In effetti se lasciamo da parte il problema dell'*origine* della magia, pure un problema importante, è chiaro che è il *vissuto* della magia ad essere in se stesso il problema principale: il vissuto è basato su esperienze, su quanto si dice e quanto si sente, su un *habitus* ed è tutto questo che si apprende e si trasmette in un ambiente. E attiro l'attenzione proprio sull'aspetto fattuale della magia per sostenere che essa funziona o, se si preferisce, che si può *soggettivamente* ritenere che essa funzioni.

Un caso concreto, anche se pertiene all'ambito della divinazione. Gli Egiziani della XIX-XX dinastia ritenevano che il dio, presente nella sua statua di culto, potesse entrare in un dialogo oracolare con gli esseri umani. In occasioni particolari la statua veniva portata a braccia dentro una portantina da alcuni sacerdoti e ad essa venivano posti oralmente i problemi in forma di interrogazione binaria: il dio agiva misteriosamente sui portatori, per cui la portantina si chinava in avanti per dare risposta affermativa o rimaneva immobile oppure recedeva per negare. Nel villaggio degli operai che lavoravano alle tombe della Valle dei Re questa pro-

cedura era molto comune e rimase in voga per alcuni secoli (sintesi in Kruchten 2001; Černý 1992; da ultimo Weiss 2009). Per quanto non ci possano esser dubbi che in alcune occasioni i sacerdoti possano aver manipolato i risultati – e mi riferisco all’oracolo del tempio di Amon a Tebe, basti rinviare alla celebre stele Louvre C 256 – non è pensabile che quanto per secoli è stato pubblico e facilmente accettabile non avesse una sua buona credibilità sia per la correttezza delle procedure che per la credibilità dei responsi. C’è un caso celebre, conservatoci dal papiro BM 10335 (Jin 2001; McDowell 1990): una persona accusata di furto nega il responso oracolare del dio, si presenta ad altri oracoli, che confermano l’accusa e alla fine è costretto, probabilmente con la violenza, a confessare. Quali erano le ‘verità’ che l’oracolo del faraone Amenofi rivelava agli operai sui problemi, spesso banali, che essi avevano? Evidentemente quelle che socialmente erano pensate come tali, quelle che la *communis opinio* condivideva largamente: nel piccolo villaggio di Deir el Medina, dove tutti conoscevano tutti, dove la gente mormorava e dove era molto difficile conservare un segreto, si ‘sapeva’, anche senza prove, che X era adultera e che Y rubacchiava, si prevedeva che le razioni alimentari, pur se in ritardo, sarebbero arrivate e che quella capra, sottoposta all’oracolo, non valeva il prezzo al quale veniva offerta. ‘Verità’ sociali, appunto. E si aggiunga il fatto che nelle risposte binarie la tendenza probabilistica tende al 50% e che i casi risolti felicemente sono quelli che più facilmente permangono nella memoria collettiva, per cui ci sono buone ragioni per ritenere che l’oracolo funzionasse in misura accettabile.⁹ Manipolazione, dunque? Forse sì, ma inconsapevole.

La divinazione è stata oggetto di numerosissimi lavori, poiché pratiche divinatorie di tipi diversissimi tra di loro sono note in pressoché tutte le culture antiche e moderne (per l’Africa v. ad es. van Beek, Peek 2013; Peek 1991; si vedano inoltre le sintesi curate da Annus 2010 e Fincke 2014). Mentre le dimensioni sociali e funzionali della divinazione sono studiate, al pari di quelle semiologiche ed epistemologiche, viene lasciato spesso in ombra la ragione per cui la pratica divinatoria ha spesso successo (van Binsbergen 2013; Graw 2009; 2009a; Zeitlyn 1990). Illustro brevemente due casi che conosco per esperienza personale, l’oracolo del topo bawlé e la geomanzia somala (*faal*; Crevatin 1984). L’oracolo del topo (Buratti 2012), consultato per ottenere responsi sulla realtà del presente che si ignora, è costituito da un recipiente nel cui interno si sono creati due spazi sovrapposti che comunicano tramite un foro: in quello superiore si mette una piccola piastra rimovibile alla quale sono attaccate 10 asticcioline, dette *gbleke-níma* «gli occhi del topo», spalmate di cibo, nello spazio inferiore si mettono uno o due topolini. Le asticcioline hanno un significato come gruppo (1-5: persone estranee, patrilineaggio; 6-10: famiglia, matrilineaggio) e ciascuna per se stessa (1, 10: neonato, ammalato, stregone; 2, 9: giovane donna; 3, 8: donna sposata; 4, 7: uomo maturo, vecchio; 5, 6: uomo giovane). Gli animalletti, affamati, salgono

⁹ Stesse modalità e stessi risultati nell’interrogatorio del cadavere praticato sino a non molto tempo fa nei villaggi bawlé per scoprire il responsabile della morte di una persona.

sulla piastra e mangiando spostano le asticelle, le allontanano le une dalle altre, le sovrappongono ed è da queste diverse disposizioni che si traggono i presagi, l'uno il mattino e l'altro la sera. L'oracolo è probabilmente di origine Guro. Il topo domestico frequenta tutte le case dell'*àwlò*, lo spiazzo del villaggio sul quale si affacciano le case di persone imparentate, vede tutto e sa tutto, dunque il suo è un responso ben informato. È un animale notturno per cui vederlo di giorno è *àtrè liké*, un minaccioso 'evento sorprendente', un presagio che va indagato. La bontà dell'oracolo è al di là di ogni possibile dubbio, se ci sono errori essi vanno attribuiti a chi interpreta: difatti si dice a guisa di proverbio che non si può prendersela con il recipiente dell'oracolo (*be di a yalè gbekle-se bo*). Le indicazioni degli «occhi del topo» sono generali ed il responso viene costruito progressivamente nell'interazione tra l'indovino e la persona interessata, una narrazione prima frammentaria e poi sempre più definita, con rifacimenti continui dovuti al dialogo per cui solo alla fine, quando interrogante e indovino sono soddisfatti della coerenza dell'interpretazione si arriva alla proposta di rimedio rituale (sacrifici, azioni 'magiche', ecc.) che restituiranno la situazione alla sua normalità. Lo stesso vale per la geomanzia somala, come ho accertato essendo stato allievo a Mogadiscio di un *faaliye* di qualche fama. La geomanzia somala è una versione di base di quella araba (Fahd 1966 pp. 196–204), dunque priva di qualsiasi connessione astrologica, ed è basata sulla composizione / ricomposizione di 16 figure fondamentali: queste ultime di quattro piani in ognuno dei quali possono comparire uno o due punti. Le figure sono scritte prendendo il rosario musulmano (*tusbax*) e facendolo roteare sopra la testa con un'invocazione; prendendo a caso una delle palline, si procede a gruppi di due verso la fine e viene notato il numero delle palline restanti, 1 o 2. Il *faal* non erra, può sbagliare semmai l'interprete e il suo compito è reso arduo dalla vaghezza dei significati delle figure: ad es.



vale 'rosso', ma può alludere al sangue, al sacrificio, alla guerra, ad una donna gravida, per cui la lettura dipende dai contesti in cui il segno compare e sulle successive trasformazioni. Il segno



(*jamaaca*) indica un'unione di persone, animali o cose, unito al segno precedente può alludere alla guerra, ad un sacrificio solenne per circostanze che vanno chiarite, ad un funerale; può indicare una mandria di cammelli e così via. A differenza dell'oracolo del topo, il *faal* può dare indicazioni sul futuro, tuttavia un futuro immediato determinato da circostanze già presenti.

In ambedue i casi ho assistito a sedute, in qualche caso sorprendenti, nelle quali l'interazione interrogante – indovino ha portato a risultati soggettivamente molto soddisfacenti. Potremmo attribuire questi risultati alla sagacia intuitiva dell'indovino, alla condivisa opinione che l'oracolo del topo / il *faal* agisca *indipendentemente* dall'operatore – e questi fattori hanno sicuramente un ruolo importante – tuttavia resta il fatto che ci sono buone ragioni per giudicare razionale almeno una parte delle tecniche di divinazione.

Giudico infine molto importante una constatazione, ossia «*divination is a way of knowing the world that is culturally circumscribed and exists in socially and historically specific moments*» (Rutz 2013 p. 1), è legata a saperi e bisogni di un micro-mondo dai quali non può essere disgiunta e mutando i quali tende a mutare essa stessa.

Torniamo al funzionamento della magia. Non è rilevante discutere qui le ragioni per le quali nelle diverse culture si ritiene che l'atto magico sia efficace, quanto prendere atto che soggettivamente e socialmente esso è ritenuto tale non solo per le non indagate ammissioni di fondo che esso presuppone ma soprattutto in base ai risultati che esso produce e che sono sperimentabili in maniera statisticamente significativa¹⁰: mi limito a ricordare le esperienze vissute da Eric de Rosny (1981) nell'ambiente dei *nganga*, i contro stregoni camerunesi, ambiente al quale è stato iniziato; de Rosny è stato un testimone non sospetto dell'efficacia delle loro pratiche e riti, essendo un antropologo [Rosny 1992] e un gesuita. La sperimentabilità dei risultati va intesa sia nel quadro della conoscenza socialmente distribuita – cose che si fanno e che vengono raccontate – sia nella loro dimensione psicologico cognitiva: l'atto magico, esattamente come la superstizione, è uno strumento che mira a risolvere situazioni di aporia cognitiva rispetto a concreti problemi del vivere (Bertolotti 2016) e porta ad una diminuzione dell'ansia e dell'incertezza.

C'è infine un aspetto spaziale che illustro con un esempio: per i Bawlé lo stregone (*baéfwè* colui che ha rapporti con una Presenza malvagia) è capace di agire all'interno del gruppo di discendenza o del villaggio, mentre il *komalí* agisce in un piccolo gruppo di villaggi vicini. Più oltre, nel vasto mondo, ci saranno certo molti stregoni, ma non hanno la capacità di agire se non localmente. Questa delimitazione è riscontrabile anche nella supposta causalità di eventi naturali: è poco rilevante che non sia piovuto nell'intera regione, importa che non è piovuto sui campi del nostro villaggio, dunque vanno indagate le cause che ci riguardano direttamente. È la stessa delimitazione che mi fa ritenere immune dalle aggressioni magiche in quanto non sono parte della società del villaggio. Insomma, l'efficacia della magia è locale.

La magia è una tecnica del quotidiano, percorre come una trama il tessuto della vita e si somma, quando è possibile, ad altre tecniche, come avviene per la cura di malattie; è una tecnica che di norma non presuppone poteri particolari, che può essere appresa e in molti casi acquistata da chi già la conosce. È una tecnica che

¹⁰ Recenti esperimenti in ambito cognitivo hanno dimostrato che in determinati contesti le superstizioni migliorano sensibilmente le prestazioni o quanto meno aumentano l'auto-percezione di capacità ed efficienza di chi le condivide (Damisch 2010; sintesi in del Campo Rios 2014; anche Vyse 2013).

ha regole e manualità, non è un'improvvisazione creativa. Se si prescinde dalle narrazioni che un po' ovunque attribuiscono al mago capacità sorprendenti, è facile constatare che i problemi che il mago deve affrontare sono tutt'altro che eccezionali, l'amore di una donna, una malattia che si protrae o il successo in una modesta impresa, insomma deve rimettere in equilibrio la bilancia tra male e bene. La natura tecnica della magia è resa evidente dal fatto che sin dall'antichità si sono scritti prontuari e manuali di magia; già Iulius Sextus Africanus (II-III d.C.) considerava la magia una τέχνη indipendente dalla religione professata (Thee 1984) e appunto convincimenti di questo tipo sono alla base della pratica magica cristiana ed ebraica. La magia ha le caratteristiche di tutte le tecniche, ossia è pervasiva, cioè tende ad ampliare i suoi ambiti di competenza ed è aperta all'innovazione e alla sperimentazione: per convincersene basterà ricordare i caratteri della magia tardo ellenistica, nella quale sono confluite tradizioni originariamente molto distanti e diverse; ma di questo diremo oltre.

La magia non è solo dolente quotidianità, può essere basata su di un rapporto con Presenze non umane capaci di agire: siamo sempre all'interno di una tecnica, ma in questo caso azioni ed effetti attesi sono sorprendenti e qui si pone un delicato problema epistemologico. Sorprendenti *per chi*? È raro che lo studioso di formazione euro-atlantica si soffermi su quanto di sorprendente può osservare sul campo e va contro la sua formazione razionalistica (Bowie 2011), e ciò è vero sin dall'epoca delle ricerche di Shirokogoroff (1935) tra i Tungusi per arrivare, ad es., a E. Turner (1992; v. anche van Binsbergen 2003 ed il classico lavoro di De Martino 1958): insomma, il sorprendente degli 'altri' o è semplicemente un errore, per quanto elegantemente possa essere formulato – la Terra *non* è piatta e i feticci non servono a niente – o è frutto del caso. Un'epistemologia da laboratorio, per così dire, sottostima frequentemente il valore dell'esperienza epistemologica basata su principi diversi: la lettura del mondo in culture che non condividono un'opposizione ontologica tra natura umana e non umana, un'opposizione che fa parte del nostro bagaglio irriflesso, porta al riconoscimento di segni e rispettivi valori che non è solo differenza di saperi ma soprattutto una percezione diversa di quelli che sono i limiti dell'umano rispetto al naturale e alle sue leggi. Ho ricordato sopra il bawlé àtrè, la parola indica quanto in misura diversa va oltre il normale e quanto legittimamente ci si attende e dunque allarma perché è un segno causale che va interpretato; è quanto va oltre il normale per gli effetti che produce, è quella realtà inaccessibile alla conoscenza comune: può indicare l'azione dell'atto magico e quel piano della realtà nel quale operano i "mangiatori d'anime", baéfwè, che solo il veggente può vedere. Siamo oltre il normale, ma non oltre il naturale. Nel villaggio XY presso Sakasú (Côte d'Ivoire) morirono l'uno dopo l'altro un paio di persone giovani: il fatto venne giudicato dagli anziani anormale e si decise di chiamare un veggente, kōmjē, per indagarne

le ragioni. Il veggente 'vide' che era opera di uno stregone, per cui il villaggio fu chiuso, il veggente preparò una pozione di erbe e chiese a tutti di bagnarsi con la pozione stessa: essa sarebbe stata innocua per gli innocenti, ma avrebbe ucciso il colpevole. Tutti si sottoposero alla prova tranne un uomo, che confessò di essere il responsabile delle morti: portò un catenaccio arrugginito – tipico strumento di stregoneria – e lo aprì in pubblico, mettendo così fine al sortilegio. Gli anziani lo condannarono a risarcire le famiglie delle vittime ed egli promise che lo avrebbe fatto, andò a lavorare in *Basse Côte* come bracciante e a tutt'oggi (2015) non è ritornato al villaggio; le morti anomale sono cessate. Quanto accaduto potrebbe esser razionalizzato in modi diversi, ma sarebbe poco interessante: i paesani non si stupirono, pur ammirandola, dell'impresa del veggente né si stupirono, pur essendone indignati e incolleriti, del fatto che una persona avesse usato un sortilegio assassino, un pericolosissimo catenaccio.

La magia, dunque, è una tecnica e di massima è una tecnica popolare, chiunque può servirsene, tuttavia l'individuo conosce di norma solo poche operazioni, proprio come il guaritore africano – almeno quelli che ho conosciuto in Côte d'Ivoire – non cura qualsiasi malattia ma sa curarne solo alcune. L'individuo sa che la pratica – parole, gesti, sostanze – può funzionare per i suoi scopi, ma non ha, né gli interessa avere, una 'teoria' nella quale collocare le sue azioni. Vedremo oltre chi è lo specialista che tale teoria la possiede o comunque può accedervi.

Ho accennato sopra all'aspetto spaziale della tecnica magica, un fatto noto in pressoché tutte le culture orali: esso è riassumibile nella constatazione che la magia è una tecnica del (micro)mondo al quale si appartiene, in altri termini è parte della nicchia che il gruppo ha costruito (Crevatin 2016). La costruzione della nicchia include saperi fattuali su materiali, piante, animali, tempi e spazi e saperi sociali, nel senso sopra più volte precisato, su realtà sopra-sensibili. Ma, appunto, come la pianta *x* appartiene a uno specifico micromondo altrettanto incardinata è la Presenza *y*: il temibile *Lelá* appartiene alla nicchia *bawlé* e sarebbe ridicolo pensare di trovarlo operante a Busto Arsizio¹¹. Lo stesso vale per la tecnica magica e del tutto conseguentemente nelle società tradizionali l'atto magico ha sempre una dimensione locale o addirittura individuale, l'aggressione magica va individuata nella propria famiglia (estesa), o nel vicinato o nell'insediamento, inutile e imprudente cercare oltre. Non pare casuale che l'attribuzione di ambiti spaziali molto estesi alla magia sia tipica di culture che hanno guardato o guardano a se stesse come sopra-locali, *in primis* le religioni universali.

¹¹ Per restare all'esempio *Bawlé*, certamente Firmamento e Terra esistono anche a Busto Arsizio, ma chi li riconosce per quelli che essi sono? Chi onora Terra prima di attribuire i campi? Chi rispetta Firmamento? È come se essi non ci fossero e loro si comportano di conseguenza, sono assenti.

La pratica magica si basa su riti che possono essere di diversa complessità e che prevedono azioni, recitazioni di formule, manipolazione di oggetti e uso di particolari sostanze / piante. In queste pratiche convivono sempre saperi di origine molto diversa, sia di origine popolare che di origine dotta poiché quella magica è una tecnica aperta all'innovazione. Il rito prevede sempre delle azioni espresse in forma linguistica, espressioni performative libere o formulari, caratterizzate dal riferimento ad un'autorità superiore, divina o mitica e dal collegamento con l'autorevolezza della tradizione¹²: è questa una delle ragioni della presenza di *historiolae* (Frankfurter 2001) nelle formule magiche greco-egiziane o delle citazioni dirette o indirette di miti in tante tradizioni magiche; tale narrazione richiama il precedente mitico del caso concreto che l'operatore magico affronta. Molto frequente è anche l'elaborazione ritmica della formula tramite metro / ritmo, allitterazione / rima o canto, come mostrano i significati del greco ἔπωδῆ «canto; incantesimo, formula magica». Si agisce, si manipola, si recita: il rito è una prassi socialmente ritenuta efficace, per cui i suoi eventuali fallimenti non infirmano la sua riconosciuta 'verità' sociale (Sax 2010; Hüsken 2007).

Arriviamo infine al problema dell'incidenza della scrittura sulla pratica magica. Il tema è complesso ed è stato talora studiato in relazione alla magia greco-egiziana, vista l'abbondanza di testi che essa ci ha lasciato (Frankfurter 2019; De Haro Sanchez 2015; Mastrocinque 2010; Bevilacqua 2010). Il problema è di ordine generale, tuttavia non può che essere trattato esaurientemente nella specificità dei singoli comportamenti culturali poiché diverso può essere il livello di alfabetizzazione sociale, diverso il ruolo che la scrittura ha nel funzionamento della società, diversi i giudizi culturali su quanto può o non può essere scritto.

In primis: alfabetizzazione è un concetto eterogeneo, la cui forma dipende dal contesto socio-culturale nel quale l'alfabetizzazione stessa è inserita, non coincide con il saper leggere e scrivere bensì con la pratica della lettura e scrittura. In altre parole scrittura e alfabetizzazione sono una tecnica, socialmente distribuita in maniera diseguale¹³.

Scrittura è una comunicazione *in absentia* che può talora durare nel tempo e questo carattere la rende idonea a comparire su amuleti. L'azione dell'amuleto è data dalla sua materia, dalla sua forma, da come viene portato o indossato e l'eventuale iscrizione rafforza la sua efficacia perché lo scritto fissa la formula oltre la sua recitazione fisica così come fissa i nomi umani e divini presenti nella formula stessa: lo scritto diventa la dimensione permanente del potere protettivo o esorcistico (v. ad es. Kotansky 1994; Frankfurter 1994). Da questo atteggiamen-

¹² Si vedano i casi raccolti da De Martino 1958.

¹³ Rinvio per tutti a Olson, Torrance 2009.

to deriva l'ampia diffusione nelle culture di amuleti testuali (Dielemann 2015; De Bruyn 2017; Skemer 2006)¹⁴. Un caso significativo è rappresentato dall'amuleto conservato al Museo Petrie (UC 1107) e fatto per essere portato al collo, il quale è una concisa iscrizione geroglifica *mry 'Imn* «colui che il dio Amon ama» ed è stato trovato nella città che aveva fondato il faraone Amenofi IV, il quale aveva duramente perseguitato il culto di Amon.



Una conseguenza delle premesse sopra esposte è la possibilità che la formula magica possa essere assorbita fisicamente. È quanto veniva praticato nell'Egitto faraonico, dove si beveva a fini terapeutici l'acqua che veniva fatta scorrere su formule magiche; lo stesso avviene in molto Islam popolare in Africa occidentale, dove l'inchiostro con il quale si è scritto un testo apotropaico o sim. viene diluito in acqua e bevuto dal fruitore.

Un altro elemento del quale tener conto è l'autorevolezza della scrittura: in contesti nei quali l'alfabetizzazione è bass(issim)a, la scrittura crea un *clivage* tra chi la possiede e chi ne è escluso. È autorevole chi scrive e ciò che egli scrive. Sono cose note (per l'Egitto antico v. Eyre 2013) e un caso interessante è l'uso della scrittura runica. La scrittura runica, di origine molto probabilmente italiana settentrionale, si diffuse a partire dal I sec. d.C. e non ebbe per lungo tempo impatto nelle società germaniche: era un mero fatto di prestigio di piccoli gruppi di artigiani, per lo più fabbri, che iscrivevano il loro lavoro con il nome proprio o dell'acquirente (Looijenga 2003): un prodotto iscritto aveva evidentemente un prestigio maggiore. Non è un caso che tra i documenti runici più antichi si trovino anche oggetti magici o amuleti (MacLeod, Mees 2006). All'autorevolezza della formula si somma quella dello scritto.

L'atto magico si serve spesso di immagini e di simboli grafici, in parecchi casi simboli non comunicativi che sono per lo più forme più o meno elementari e deformazioni di segni della scrittura locale (Gordon 2011): ad es. i segni magici greco-egiziani, *χαρακτῆρες*, hanno avuto fortuna nel tempo e nello spazio (Gordon

¹⁴ Si veda anche l'ottima sintesi per il mondo russo antico di Franklin 2002.

2014; 2011; Bohak 2008). Questa pseudo comunicazione scritta è nata probabilmente dalla consapevolezza dell'esistenza di autorevoli formule magiche in tradizioni grafiche altre rispetto a quella greca, *in primis* quella egiziana in caratteri geroglifici¹⁵: siccome i χαρακτῆρες compaiono a partire dal II sec. d.C. (Németh 2017), in sostanziale concomitanza con il recesso della scrittura geroglifica in Egitto (Stadler 2008; Houston et al. 2003), è lecito credere che la motivazione della loro origine sia composita, in parte ricercato *display* grafico rispetto alla scrittura greca, in parte esoterismo grafico allusivo di saperi misteriosi. Sia come sia, i χαρακτῆρες nella temperie religiosa della tarda antichità sono stati pensati come geroglifici che richiama figure divine o comunque sovrumane¹⁶, talora con evidenti connessioni astrologiche (Mastrocinque 2012)¹⁷.

La pratica scrittoria, quando è socialmente incisiva, produce di norma specialisti e generi testuali, spesso inoltre questi fatti sono concomitanti. La formula magica tende ad articolarsi, ad acquistare ricchezza espressiva e varietà formale, può assumere caratteristiche decisamente dotte (v. ad es. Faraone 2011). Un caso significativo è offerto dal papiro Palau Rib. Inv. 3, forse del II d.C. e di origine fayumitica, contiene un'immagine del dio Seth (Michailides 1952; *Suppl.Mag.* 2 n.69).



¹⁵ Nella stessa tradizione grafica demotica egiziana d'età romana pseudo geroglifici e pseudo ieratico possono comparire come riferimento non comunicativo a saperi riservati e misteriosi, v. ad es. Stadler 2004.

¹⁶ Ad esempio in connessione con angeli o arcangeli, v. Kotansky 1994 num. 57, 41. Accanto a questi segni possono comparire anche simboli di consolidata tradizione come ad es. fff riferito a Chnoubis. Sulle immagini nei papiri magici greco-egiziani si vedrà la tesi di Peta Louise McDonald, *The Iconography of the Images in the Magical Papyri*, Macquarie University, Sydney 2015 (<https://www.researchonline.mq.edu.au/vital/access/manager/Repository/mq:45151>) e più in generale Estienne 2008.

¹⁷ Dalle fonti che l'autore cita va escluso a mio parere il rimando a Filone di Biblo, qui non pertinente.

Il testo, scritto da una mano allenata, è σμερδαλέος | ήπύτ[ες] | θεός «il terribile dio dalla voce tonante», che per acrostico riproduce il nome del dio, Σηθ. L'iconografia conserva la nota connessione asinina del dio (Lucarelli 2017), pur se il disegno, ad eco del canone egiziano, è decisamente goffo. Il testo utilizza due dottismi epici in funzione dell'acrostico che si voleva ottenere. Infine, la caratteristica del dio assassino di essere tonitruante, forse la meno significativa agli occhi di un Greco, è propria della teologia egiziana classica. Questo papiro è dunque un prodotto greco-egizio colto destinato a fini molto probabilmente popolari.

La scrittura ed i suoi specialisti porta quasi inevitabilmente al costituirsi di una magia colta, alla creazione di manuali ed antologie di formule indipendenti da bisogni immediati e pur tuttavia sempre accessibili. Opere di questo tipo sono note un po' dovunque, dall'Egitto classico e tardo ellenistico (Faraone 2000) al Medio Evo (Davies 2009; v. anche Page, Rider 2019; Collins 2015). Certamente in alcune culture è esistita anche una manualistica per le immagini, quanto meno per quelle da incidere su amuleti (Vitelozzi 2018)

All'autorità della ritualità dello scritto si aggiunge l'autorevolezza dell'attribuzione del rito e della formula ad un famoso autore (Gordon 2012; Dieleman 2005 p. 263 ss.) o comunque ad una tradizione, anche graficamente o linguisticamente diversa (Martin 2015), più antica; come è noto, nei papiri magici greci si incontrano curiose attribuzioni di parole / nomi magici alla lingua dei geroglifici (ιερογλυφιστί) o della scrittura ieratica (ιερατιστί), dei falchi, dei cinocefali, espressioni alle quali si riconosce il potere di andare all'essenza del designato (*Corpus Hermet.* 16, 2: ή τῶν Αἰγυπτίων ... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων). Tutti questi aspetti dell'autorevolezza, anche quando sono preesistenti, sono potenziati dalla scrittura.

La magia, come la scrittura e la testualità da essa dipendente, è una tecnica aperta, ossia ammette, anzi favorisce l'innovazione obbedendo al mutare dei bisogni della nicchia: la scrittura è uno dei fattori che portano all'ampliamento della nicchia stessa, anche nella sua dimensione cognitiva e l'Egitto greco-romano ne è un chiaro esempio¹⁸.

Il mondo del Mediterraneo orientale dopo la folgore di Alessandro divenne una rete di scambi e rapporti dominata dalla lingua greca: l'aveva visto in anticipo sui tempi Isocrate (*Panegy.* 50) quando scrisse che Atene aveva fatto sì che si fosse Greci non per origine etnica bensì per educazione (καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας). Pur con tratti identitari propri, le *elites* del mondo

¹⁸ Tutti i fenomeni complessi hanno motivazioni complesse, per cui spero di essere scusato se qui mi occupo solo di una parte dei problemi inerenti.

ellenistico si sentivano parte di un'unica realtà e ne condividevano i comportamenti culturali, anche nella stessa magia (Trzcionka 2007). L'ampliamento della nicchia cognitiva ebbe aspetti diversi, tutti determinati dall'interazione di tradizioni culturali e sensibilità tra loro diverse: la diversità portò a tentativi di sintesi, non sempre condivise nei risultati e tuttavia importanti per i nuovi orizzonti che aprivano alla riflessione e alla sperimentazione. Si diffuse gradualmente l'idea che nella natura (φυσικά) oltre a molte cose sorprendenti (θαυμάσια) o inaspettate (παράδοξα) ci fossero poteri o realtà segrete (μυστικά) che indagate e interrogate con le opportune tecniche rivelavano dimensioni profonde e capacità di agire nel mondo. Questo accresciuto ambito dell'occulto (Luck 1998) estese la sua influenza su saperi che nella loro origine e fini avevano caratteri diversi: pochi esempi basteranno, lo sviluppo dell'alchimia a partire dalla tecnica metallurgica (Fraser 2018; Martelli 2013), la medicina, anche per la farmacopea (de Haro Sanchez 2015; Stannard 1986), il connubio tra l'astronomia e l'astrologia militante, sul quale Claudio Tolomeo (II sec. d.C.) nel suo *Tetrabiblos* fa trasparire nette riserve (Feraboli 1985) e l'espansione della lettura astrologica di piante e pietre. Alcuni nomi: Bolo di Mende (probab. II a.C.; Gaillard-Seux 2010), celebre per la sua teoria delle simpatie / antipatie naturali e per i primi spunti alchemici, Nechepso / Petosiris (II a.C.; pseudoepigrafe) che illustrano l'astrologia. E proprio l'astrologia è un caso paradigmatico: di origine ultima certamente babilonese¹⁹, essa viene ripensata dalla scienza ellenistica ed è accolta, via i Greci, anche dalla cultura religiosa tradizionale egiziana e basti pensare allo zodiaco che trovò posto in alcuni templi sin dall'età tolemaica. Ora è evidente che di astrologia si parlava comunemente, ma altrettanto comunemente si scriveva, perché la tecnica astrologica non è basata su un sapere empirico ma richiede una formazione manualistica approfondita. In questa prima globalizzazione, ellenistica e romana, l'ampliamento della nicchia cognitiva portò gradualmente a valorizzare autorità e tradizioni diverse, talora inventate (Suarez de la Torre 2014) e spesso scritte, e con esse a riconoscere Presenze favorevoli o inquietanti delle quali cercare l'aiuto o dalle quali proteggersi.

Forse la figura che meglio riassume i caratteri di questo nuovo mondo di interazioni è *Hermes Trismegistos*, l'erede diretto del dio egiziano Thoth, connesso alla magia, all'astrologia, all'alchimia, alla filosofia e alla religione (Bull 2018; Fowden 1986; v. anche van Bladel 2009), le cui opere, pur se pseudoepigrafe, ebbero vasta diffusione e furono tradotte in latino, copto, armeno e medio persiano. Opportunamente G. Stroumsa (2018) ha parlato di galassia scritturale nella tarda antichità. La magia subisce un processo di *scribalization* (Bohak 2008 cap.

¹⁹ È ormai assodato che l'astrologia individuale (oroscopo) non è una creazione ellenistica, bensì deriva da quella tardo babilonese (Rochberg 2004 p. 202 ss.) e lo stesso vale per la culminazione (ὕψωμα).

4): di più, essa si iscrive in una visione del mondo che si differenzia dalla pratica popolare e che con il misticismo e l'esoterismo contribuisce a formare quello che con qualche generosità è stato definito il monoteismo 'pagano' (Athanassiadi, Frede 1999).

E c'è un ulteriore, fondamentale aspetto di cui tener conto, ossia la magia nelle sue varie forme è considerata una tecnica, una τέχνη neutra rispetto alla religione, come è evidente in Sesto Giulio Africano (II sec. d.C.; Thee 1984), e questo rende ragione della magia cristiana, ebraica e in seguito di quella islamica, eccezion fatta, beninteso, per la magia aggressiva (il *maleficium*) il cui carattere antisociale era condannato ed aborrito.

* * *

La magia è dunque una tecnica della nicchia / micromondo che sfrutta conoscenze, reali o presunte, sulla nicchia stessa. È una tecnica che si serve di interazioni, del potere elocutivo e perlocutivo del parlare, che può assumere – ma non di necessità – il carattere di formula e che presume un interlocutore o ascoltatore esso pure parte della nicchia cognitiva; si serve di oggetti o di sostanze naturali che si sa o si pensa essere cariche o rivestite di poteri; soprattutto si serve di un rito, per ridotto e sommario che esso possa essere. L'esperto africano *sa* che la pianta X ha un potere sorprendente, la raccoglie in un tempo definito, si rivolge a lei parlandole certo di essere ascoltato, infine la usa, non di rado con l'assenso della pianta stessa che egli sa intendere. È magia? Lo è non per le azioni in se stesse, bensì per il quadro di riferimento nel quale si iscrivono le azioni. Se questo quadro è assente, la pratica perde trasparenza e diventa prassi superstiziosa o banale. A suo tempo nell'Italia contadina era uso mettere una collana d'aglio al collo del bambino che soffriva di parassitosi intestinale, si poteva fare ma non si sapeva perché si faceva: di fatto l'uso era l'applicazione della collana d'aglio che si metteva alla porta di casa per scacciare i demoni e proteggersi dalla cattiva sorte, consapevoli che l'aglio era 'nemico' delle forze del male. In quanto tecnica della nicchia, la magia presuppone interlocutori che sono parte della nicchia stessa. Caricare di poteri un braccialetto di rame contro le forze del male, portare un amuleto o un 'feticcio' è quanto consente di interagire con una Presenza, proprio come un numero di telefono mette in contatto con un amico (v. immagine qui sotto), tuttavia il contatto non è automatico né è una sinecura, perché la Presenza chiede di essere riconosciuta, onorata e rispettata.



La magia è una tecnica che vuole riserbo, anche se non sempre segretezza: può essere acquisita, addirittura comperata, ma bisogna meritarsene il possesso e ciò a giudizio esclusivo di chi la trasmette. È una tecnica capace di molte cose, ma sempre e comunque legate alla nicchia e alle reti sociali che ne sono parte.

La scrittura attribuisce testualità alla magia, un elemento la cui importanza è direttamente proporzionale a quella che la scrittura ha nella società. La testualità può dunque costituire il presupposto per il formarsi di una magia *colta* accanto alla pratica popolare, come è del resto evidente nella storia della magia nel medio evo (Page, Rider 2019; Kieckhefer 1989), anche nello stesso ambiente ecclesiastico (Page 2013). Il diventare una prassi ed una teoria colta è altresì il portato dell'ampliarsi della nicchia cognitiva perché scrittura e testualità consentono di andare oltre lo *hic et nunc* contestuale, consentono di accedere a saperi e dimensioni precluse all'oralità, favoriscono il bisogno di sistematizzazione. La magia diventa così una tecnica troppo importante per essere lasciata ai maghi di villaggio.

Bibliografia

- ANDRESEN, JENSINE 2001 *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press
- ANNUS, A., ed., 2010 *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Chicago, Oriental Institute
- ASTUTI, RITA 2007 *Ancestors and the afterlife*, "Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia" 23, pp. 61-77
- ASTUTI, RITA, BLOCH, M. 2014 *Are Ancestors Dead?* in Boddy, Janice, Lambek, M., ed., *A companion to the anthropology of religion*, Oxford, Wiley, pp. 103-117
- ATHANASSIADI, POLYMNIA, FREDE, M., ed., 1999 *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford University Press
- BARRETT, J. L., LANMAN, J. A. 2008 *The Science of Religious Beliefs*, "Religion" 38, pp. 109-124
- BELLER, S. ET AL., ed., 2014 *Diversity and universality in causal cognition*, "Frontiers in psychology" 4
- BENDER, A., BELLER, S., MEDIN, D. L. 2017 *Causal Cognition and Culture*, in Waldmann 2017, p. 717 ss.
- BERTOLOTTI, T. 2016 *Superstition: A Niche-Construction Theory Approach*, in L. Magnani, Laura Casadio, ed., *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Logical, Epistemological, and Cognitive Issues*, Springer IP, pp. 165-177
- BEVILACQUA, GABRIELLA, ed., 2010 *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Roma, ed. Quasar
- BOHAK, G. 2008 *Ancient Jewish magic: a history*, Cambridge University Press
- BOWIE, FIONA 2011 *Miracles in traditional religions*, in G. H. Twelftree, ed., *Miracles*, Cambridge University Press, pp. 167-183
- BOYER, P. 1986 *The 'Empty' Concepts of Traditional Thinking: A Semantic and Pragmatic Description*, "Man" n.s. 21, pp. 50-64
- BOYER, P. 1992 *Causal Thinking and Its Anthropological Misrepresentation*, "Philosophy of the Social Sciences" 22, pp. 187-213
- BOYER, P. 1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press
- BROWN, M. F. 1986 *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*, University of Alabama Press
- BRUNER, J. 1987 *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press
- BULL, CH. H., 2018 *The tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian priestly figure as a teacher of Hellenized wisdom*, Leiden, Brill

- BURATTI, MATHILDE 2012 *Les boîtes servant à la divination par les souris*, "Afrique: Archéologie & Arts" 8, pp. 107-112
- ČERNÝ, J. 1992 *Egyptian Oracles*, in R. A. Parker, *A Saite oracle papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum: papyrus Brooklyn 47.218.3*, Brown University Press
- COLLINS, D. 2008 *Magic in the ancient Greek world*, Oxford, Blackwell
- COLLINS, D. J., ed., *Magic and witchcraft in the West from antiquity to the present*, Cambridge University Press
- CREVATIN, F. 1984 *Scrittura sulla sabbia in Somalia*, "Incontri Linguistici" 9, 1984, pp. 167-176
- CREVATIN, F. 2010 *Saperi e lingua a Kpetebonu*, in N. Prantera, A. Mendicino, C. Citraro, edd., *Parole. Il lessico come strumento per organizzare e trasmettere gli etnosaperi*, Rende, Centro Editoriale e Librario, Università della Calabria, pp. 289-308
- CREVATIN, F. 2012 *Stromata Linguistica*, in L. Belloni et al., edd., *Filologia e Linguistica. Studi in onore di Anna Cornagliotti*, Alessandria, Edizioni dell'Orso
- CREVATIN, F. 2016 *Micromondi*, in Micheli, Ilaria, ed., *Materiality and Identity*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, pp. 17-56
- CREVATIN, F. 2018 *Scrivere nell'Egitto greco-romano*, in Id., ed., *Egitto crocevia di traduzioni*, Edizioni Università di Trieste
- DAMISCH, Lysann et al. 2010 *Keep Your Fingers Crossed! How Superstition Improves Performance*, "Psychological Science" 21, pp. 1014-1020
- DAVIES, O. 2009 *Grimoires: a history of magic books*, Oxford University Press
- DE BRUYN, TH. 2017 *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts*, Oxford University Press
- DE HARO SANCHEZ, Magali 2015 *Magie et pharmacopée: l'utilisation des végétaux dans les papyrus iatromagiques grecs* "Mythos. Rivista di storia delle religioni" 9, pp. 149-174
- DE HARO SANCHEZ, Magali, ed., 2015 *Écrire la magie dans l'antiquité*, Papyrologica Leodiensia 5, Liège, Presses Universitaires de Liège
- DE MARTINO, E. 1958 *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi
- DE MARTINO, E. 1958 *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli
- DEL CAMPO RIOS, J. M. 2014 *Religion and superstition through a cognitive perspective: examining the relationship of religious and superstitious beliefs to cognitive processes*, Ph.D. thesis, University of Leicester; <https://lra.le.ac.uk/handle/2381/32224>
- DIELEMAN, J. 2005 *Priests, Tongues and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden, Brill
- DIELEMAN, J. 2011 *Scribal Practices in the Production of Magic Handbooks in Egypt*, in G. Bohak et al., edd., *Continuity and innovation in the magical tradition*, Leiden, Brill, pp.85-118
- DIELEMAN, J. 2015 *The Materiality of Textual Amulets in Ancient Egypt*, in D. Boschling, J. Bremmer, edd., *The materiality of Magic*, Padeborn, Wilhelm Fink, pp. 23-58

- ELGIN, Catherine Z. 2004 *True enough*, "Philosophical Issues" 14, pp. 113-121
- ESTIENNE, Sylvie et al., ed., 2008 *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Napoli, Centre Jean Berard
- EYRE, CH. 2013 *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*, Oxford University Press
- FAHD, T. 1966 *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur lemiliieu natif de l'Islam*, Leiden, Brill
- FARAONE, CH. 2000 *Handbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt*, "Archiv für Religionsgeschichte" 2, pp. 195-214
- FARAONE, CH. 2011 *Hexametrical incantations as oral and written phenomena*, in A. P. M. H. Lardinois et al., ed., *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden - Boston, Brill, pp. 191-203
- FARAONE, CH. 2011 *Hexametrical Incantations as Oral and Written Phenomena*, in A.P.M.H. Lardinois et al., ed., *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden, Brill, pp. 191-204
- FARAONE, CH. A. 1999 *Ancient Greek love magic*, Cambridge MA, Harvard University Press
- FERABOLI, Simonetta, ed., 1985 *Claudio Tolomeo. Le perevisioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla
- FINCKE, Jeanette, ed., 2014 *Divination in the Ancient Near East*, Winona Lakes, Eisenbrauns
- FOWDEN, G. 1986 *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Cambridge University Press
- FRANKFURTER, D. 1994, *The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek tradition*, "Helios" 21, pp. 189-221
- FRANKFURTER, D. 2001 *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*, in M. Meyer, P. Mirecki, ed., *Ancient magic and ritual power*, Leiden, Brill, pp.457-476
- FRANKFURTER, D., ed., 2019 *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, Brill
- FRANKLIN, S. 2002 *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300*, Cambridge University Press
- FRASER, K. 2018 *Distilling Nature's Secrets: The Sacred Art of Alchemy*, in P. Keyser, J. Scarborough, ed., *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford University Press, pp. 721-742
- GAILLARD-SEUX, Patricia 2010 *Un pseudo-Démocrite énigmatique: Bolos de Mendès*, in F. Le Blay, ed., *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 223-243
- GLUCKLICH, A. 1997 *The End of Magic*, Oxford University Press
- GOLDSTEIN, Diane E., ed., 2007 *Haunting experiences: ghosts in contemporary folklore*, Utah State University Press
- GORDON, R. 2011 *Signa nova et inaudita: the theory and practice of invented signs (charakteres) in Graeco-Egyptian magical texts*, "MHNH" 11, pp. 1-18

- GORDON, R. 2012 *Memory and Authority in the Magical Papyri*, in Beate Dignas, R. R. R. Smith, edd., *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford University Press, pp. 145-180
- GORDON, R. 2012 *Memory and Authority in the Magical Papyri*, in Dignas, Beate, Smith, R.R.R., edd., *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford University Press, pp. 145-180
- GORDON, R. 2014 *Caractères between antiquity and Renaissance: transmission and reinvention*, in Veronique Dasen, J.-M. Spieser, edd., *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 253-300
- GRAW, K. 2009 *Divination as Hermeneutic Encounter. Reflections on Understanding, Dialogue, and the Intersubjective Foundation of Divinatory Consultation*, in W. A. Christian Jr., G. Klaniczay, edd., *The Vision Thing. Studying Divine Intervention*, Budapest, Collegium Budapest Workshop Series 18, pp. 459-477
- GRAW, K. 2009a *Beyond Expertise: Reflections on Specialist Agency and The Autonomy of the Divinatory Ritual Process*, "Africa" 79, pp. 92109
- HADDOCK, A. et al., edd., 2010 *Social Epistemology*, Oxford University press
- HOLBRAAD, M. 2008 *Definitive Evidence, from Cuban Gods*, "Journal of the Royal Anthropological Institute" 14, pp.93-109
- HOLBRAAD, M. 2012 *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*, University of Chicago Press
- HORTON, R. 1993 *Patterns of thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*, Cambridge University Press
- HOUSTON, S., Baines, J., Cooper, J. 2003 *Last Writing: Script Obsolescence in Egypt, Mesopotamia, and Mesoamerica*, "Comparative Studies in Society and History" 45, pp. 430-479
- HOWELL, Signe 2012 *Knowledge, Morality, and Causality in a 'Luckless' Society. The Case of the Chewong in the Malaysian Rain Forest*, "Social Analysis" 56, pp. 133-147
- HÜSKEN, U. 2007 *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden, Brill
- JIN, SH. 2001 *Ein Gottesurteil im pBoulaq X ein Fall von "Balance of Power" bei dem Gottesorakel?*, "Journal of the Economic and Social History of the Orient" 44, pp. 95-102
- KIECKHEFER, R. 1989 *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press
- KOTANSKY, R. 1994 *Greek magical amulets. Published texts of known provenance*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensis Vol. 22, Opladen
- KRUCHTEN, J.M. 2001 *Oracles*, in D. B. Redford, ed., *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford University Press

- LANMAN, J. A. 2008 *In Defence of "Belief". A Cognitive Response to Behaviourism, Eliminativism, and Social Constructivism*, "Issues in Ethnology and Anthropology" n. s. 3, pp. 49-62
- LOUIJENGA, T. 2003 *Texts and contexts of the oldest Runic inscriptions*, Leiden, Brill
- LUCARELLI, RITA 2017 *The Donkey in the Graeco-Egyptian Papyri*, in S. Crippa, E. Ciampini, edd., *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*, Venezia, Ed. Ca' Foscari, pp. 89-103
- LUCK, G., ed., 1998 *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori
- LUHRMANN, TANYA M. 1989 *Persuasions of the aitch's craft in contemporary England*, Cambridge MA, Harvard University Press
- MACLEOD, M., Mees, B. 2006 *Runic Amulets and Magic Objects*, Woodbridge, The Boydell Press
- MAFFIE, J. 2014 *Aztec philosophy: understanding a world in motion*, Boulder, University Press of Colorado
- MARTELLI, M. 2013 *The Four Books of pseudo-Democritus*, Wakefield, Maney Publishing, Sources of alchemy and Chemistry 1
- MARTIN, M. 2015 «Parler la langue des oiseaux»: les écritures «barbares» et mystérieuses des tablettes de defixion, in de Haro Sanchez 2015, pp. 251-265
- MASTROCINQUE, A. 2010 *Le pouvoir de l'écriture dans la magie*, in Cahiers Mondes anciens 1 (<http://journals.openedition.org/mondesanciens/168>)
- MASTROCINQUE, A. 2012 *Les caractères, formes des dieux d'après les papyri et les gemmes magiques*, in Georgoudi, Stella et al., edd., *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden-Boston, Brill, pp. 537-545
- MCDOWELL, A. G. 1990 *Jurisdiction in the workmen's community of Deir el-Medina*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten
- MICHAILIDES, G. 1952 *Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne*, "Aegyptus" 32, pp. 45-53
- NEEDHAM, R. 1972 *Belief, Language and Experience*, Oxford. Blackwell
- NÉMETH, GY. 2017 *Hieroglyphs in Greek magical texts?*, "Acta Classica Univ. Scient. Debrecen." 53, pp. 7-12
- NYCE, J. M. et al. 2015 *When Ghosts can Talk: Informant Reality and Ethnographic Policy*, "Journal of Ethnology and Folkloristics" 9, pp. 81-97
- OLSON, D. R., TORRANCE, Nancy, edd., 2009 *The Cambridge Handbook of Literacy*, Cambridge University Press

- PAGE, Sophie 2013 *Magic in the cloister: pious motives, illicit interests, and occult approaches to the medieval universe*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press
- PAGE, Sophie, RIDER, Catherine, ed., 2019 *The Routledge history of Medieval magic*, London - New York, Routledge
- PAGE, Sophie, RIDER, Catherine, ed., 2019 *The Routledge history of Medieval magic*, London, Routledge
- PANDEY, K. C. 2009 *Religious beliefs, superstitions and Wittgenstein*, New Delhi, Readworthy
- PEEK, PH. M., ed., 1991 *African Divination Systems: Ways of Knowing African Systems of Thought*, Indiana University Press
- POUILLON, J. 1982 *Remarks on the verb 'to believe'*, in Izard, M., Smith, P., ed., *Between belief and transgression: Structuralist essays in religion, history, and myth*, University of Chicago Press [trad. dell'originale del 1979]
- REGAN A. R. 2011 *Cultural Influences on Health*, in K. D. Keith, ed., *Cross-cultural psychology: contemporary themes and perspectives*, Oxford, Wiley-Blackwell pp. 259-273
- ROCHBERG, FRANCESCA 2004 *The heavenly writing: divination, horoscopy, and astronomy in Mesopotamian culture*, Cambridge University Press
- ROSENGREN, K. S., FRENCH, J. A. 2013 *Magical Thinking*, in M. Taylor, ed., *The Oxford Handbook of the Development of Imagination*, Oxford University Press pp. 41-60
- ROSNY, E. DE 1981 *Les yeux de ma chevre: sur les pas des maitres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon
- ROSNY, E. DE 1992 *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala
- RUTZ, M. 2013 *Bodies of knowledge in ancient Mesopotamia: the diviners of late Bronze Age Emar and their table collection*, Leiden, Brill
- SALER, B. 2009 *Understanding Religion. Selected Essays*, Berlin - New York, de Gruyter
- SAX, W. S. et al., ed., 2010 *The Problem of Ritual Efficacy*, Oxford University Press
- SHIROKOGOROV, S. M. 1935 *Psychomental Complex of the Tungus*, London, Kegan, Trench, Trubner
- SILLITOE, P. 2007 *Local science vs. global science: approaches to indigenous knowledge in international development*, New York-Oxford, Berghahn
- SKEMER, D. C. 2006 *Binding words: textual amulets in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press
- SPERBER, D. 1975 *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press
- SPERBER, D. 1982 *Is Symbolic Thought Prerational?*, in M. Izard and P. Smith, ed., *Between Belief and Transgression*, The University of Chicago Press
- SPIER, J. 1993 *Medieval Byzantine magical amulets and their tradition*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 56, pp. 25-62
- STADLER, M. A. 2004 *Fünf neue funeräre Kurztexte (Papyri Britisches Museum EA 10121, 10198, 10415, 10421a, b, 10426a) und eine Zwischenbilanz zu dieser Textgruppe*, in

- F. Hoffmann, H. J. Thissen, ed., in *Res Severa Verum Gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag*, Leuven, Peeters, pp. 551-571
- STADLER, M.A. 2008 *On the Demise of Egyptian Writing: Working with a Problematic Source Basis*, in J. Baines et al., ed., *The disappearance of writing systems: Perspectives on literacy and communication*, London, Equinox Publishing, pp.157–181
- STANNARD, J. 1986 *Herbal medicine and herbal magic in Pliny's time*, "Helmántica" 37, pp. 95-106
- STRINGER, M. D. 1996 *Towards a situational theory of belief*, "JASO" 27 pp. 217-234
- STRINGER, M. D. 2008 *Contemporary Western Ethnography and the Definition of Religion*, London, Continuum
- STROUMSA, G. G. 2018 *The Scriptural Galaxy of Late Antiquity*, in Lössl, J., Baker-Brian, J. N., ed., *A companion to religion in late antiquity*, New York, John Wiley & Sons 554-570
- SUAREZ DE LA TORRE, E. 2014 *Pseudoepigraphy and magic*, in I. Martinez, ed., *Fakes and Forgers of Classical Literature. Ergo decipiatur!*, Leiden, Brill, pp. 243-262
- SUBBOTSKY, E. V. 2010, *Magic and the Mind. Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behavior*, Oxford University Press
- TAYLOR, Marjorie, ed., 2013 *The Oxford Handbook of the Development of Imagination*, Oxford University Press
- THEE, F. C. R. 1984 *Iulius Africanus and the early Christian view of magic*, Tübingen, Mohr
- TRZCIONKA, S. 2007 *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*, London, Routledge
- TURNER, EDITH 1992, *Experiencing ritual: a new interpretation of African healing*, University of Pennsylvania Press
- VAN BEEK, W. E. A., PEEK, PH. M., ed., 2013 *Reviewing Reality: Dynamics of African Divination*, Münster, LIT Vlg.
- VAN BINSBERGEN, W. 2003 *Intercultural encounters. African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Münster, Lit Vlg.
- VAN BINSBERGEN, W. 2013 *African Divination across Time and Space: Typology and Intercultural Epistemology*, in van Beek, W. E. A., Peek, Ph. M., ed., 2013, pp.339-375
- VAN BLADEL, K. 2009 *The Arabic Hermes: from Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford University Press
- VEYNE, P. 1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Édition du Seuil
- VITELLOZZI, P. 2018 *Relations Between Magical Texts and Magical Gems: recent perspectives*, in Sarah Kiyanrad et al., ed., *Bild und Schrift auf 'magischen' Artefakten*, Berlin, De Gruyter, pp. 181-253
- VYSE, S. A. 2013 *Believing in magic: the psychology of superstition*, Oxford University Press
- WALDMANN, M., ed., 2017 *The Oxford Handbook of Causal Reasoning*, Oxford University Press
- WEISS, Lara 2009 *Markings on Oracle Ostraca from Deir el Medina - Conflicting Interpretations*, in B.J.J. Haring, O.E. Kaper, ed., *Pictograms or Pseudo Script? Non-*

textual identity marks in practical use in Ancient Egypt and elsewhere, Leiden, Egyptologische Uitgaven, pp. 221-230

WEST, N. 2011 *Gods on small things: Egyptian monumental iconography on late antique magical gems and the Greek and Demotic magical papyri*, "Pallas" 86, pp. 135-166

WILBURN, A. T. 2012 *Materia magica: the archaeology of magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*, Ann Arbor, The University of Michigan Press

ZEITLYN, D. 1990 *Professor Garfinkel Visits the Soothsayers: Ethnomethodology and Mambila Divination*, "Man" n.s. 25, pp. 654-666

ZYSK, K. G. 1996 *Medicine in the Veda. Religious Healing in the Veda*, Delhi, Motilal Banarsidass

Finito di stampare nel mese di gennaio 2021
presso EUT Edizioni Università di Trieste