

Giuseppina Paola Viscardi (Neapol)

**Sacerdotesse dalle denominazioni animali:
lessico animale e ruolo del femminile nella divinazione
(Dodona e Delfi: due studi di caso)***

“Il mondo delle bestie e quello delle donne si mostrano
e si discriminano con un corpo diverso,
nella forma e nelle funzioni, rispetto a quello dell'*anthrôpos*.”
(Sissa, 1983, 83)

“È una strategia pressoché generale – tra le umane culture – quella di ricorrere a una simbologia animale (e al valore sacrale ad essa attribuito) per conferire una concreta *leggibilità* al sovrumano e ai possibili rapporti tra questo e il piano umano” (Mazzoleni, 2009, 21). Riprendo con queste parole l'*incipit* di un articolo apparso in un recente volume collettaneo dal titolo *Animali tra mito e simbolo* perché lo ritengo particolarmente utile per introdurre il tema che intendo trattare. Nella stessa introduzione al succitato articolo si legge: “Se consideriamo, tanto per cominciare, l'ambito delle cosiddette tradizioni popolari in Occidente, ebbene è noto che gli animali, variamente umanizzati e variamente inquietanti, la fanno da protagonisti suggestionando letterati illustri (si pensi al grillo di Collodi o al bestiario dei Grimm). Quando poi si caricano di una valenza più specificamente etico-religiosa, ecco allora il drago luciferino, il mite agnello di Dio, la provvidenziale colomba. Ma con questi ultimi esempi,

* Una prima versione di questo articolo è stata presentata in forma di contributo breve al Symposium Grumentinum su *The Role of Animals in Ancient Myth and Religion* organizzato dalle Brandeis University (Boston), Università di Verona (Dipartimento TeSIS), Università di Salerno e National & Kapodistrian University of Athens a Grumento Nova, Basilicata, Italy, dal 5 al 7 giugno 2013.

per non parlare dei serpenti biblici e degli angeli alati, già entriamo in un ambito più propriamente evangelico.“ Esulando dal racconto biblico, la colomba e il serpente si ritrovano esattamente in Grecia antica a farla da protagonisti di un discorso religioso che coinvolge due tra i maggiori centri oracolari dell'antichità classica: Dodona e Delfi, sedi dei due più celebri culti consacrati, rispettivamente, a Zeus e ad Apollo.

Il culto di Zeus a Dodona

Nella lontana regione dell'Epìro, nel sito montagnoso di Dodona, a partire dalla seconda metà del secolo scorso le ricerche archeologiche hanno confermato l'esistenza del famoso oracolo consacrato a Zeus, la cui importanza è già segnalata nella tradizione letteraria, a partire da Omero. Con l'epiclesi di Dodoneo e Pelasgico Zeus è infatti evocato nell'*Iliade* (XVI, 233-235) come il Sovrano (Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε Πελασγικέ) che vive lontano (τηλόθι ναίων),¹ custode di Dodona (Δωδώνης μεδέων), antica dimora dei Selli, a loro volta guardiani dell'oracolo, interpreti del dio (ὑποφῆται), che erano soliti seguire l'usanza rituale di non lavarsi mai i piedi e dormire per terra.²

Ancora, nell'*Odissea* (XIV, 327-328 e XIX, 296-297) è l'acceso alla quercia alto-chiomata del dio dispensatore di consigli per coloro che andavano a consultarlo.³ Al potere mantico della quercia di Dodona, in particolare, fanno riferimento anche un frammento di Esiodo tratto dal *Catalogo delle donne* (fr. 240, 5-9 M-W)⁴ e i versi delle *Trachinie* (171 e 1166-1168) di Sofocle in cui è l'acceso all'albero sacro che avrebbe predetto la durata e la fine delle fatiche dell'eroe tebano Eracle (Bodson, 1978, 110).⁵

¹ Νάϊος, come epiteto di Zeus a Dodona, è attestato soprattutto sulle iscrizioni: *GD I*, 1567, etc.; *Scholium ad Iliadem* XVI, 233; anche nella variante Νᾶος: *GD I*, 1563, etc.; *IG XII*, 551. Cfr. Quantin, 2008, 28: "L'attribution de l'épiclese Naïos pourrait être un critère pour distinguer parmi les divinités celles qui pouvaient posséder un temple, et celles qui recevaient simplement un culte."

² Cfr. Sofocle, *Trachinie* 1167; Euripide (*Eretteo*), fr. 355 Nauck; Callimaco, *Inno a Delo* 286.

³ Come Odisseo, nel caso specifico, che si reca a Dodona per interpellare il parere di Zeus (ἐς Δωδώνην βῆμεναι, ὄφρα θεοῖο ἐκ δρυὸς ὑπικόμοιο Διὸς βουλήν ἐπακούσαι) sul modo in cui fare ritorno a Itaca, dopo la sua lunga assenza.

⁴ Esiodo (*Eoiai*), fr. 240, 5-9 M.-W. (ἐνθα δὲ Δωδώνη τις ἐπ' ἐσχάτῃ πεπόλισται· τὴν δὲ Ζεὺς ἐφίλησε καὶ ὄν χρηστήριον εἶναι τιμιόν ἀνθρώποις < > ναῖον δ' ἐν πυθμένι φηγοῦ· ἐνθεν ἐπιχθόνιοι μαντιῖα πάντα φέρονται).

⁵ Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, la nave Argo aveva la capacità di profetizzare perché un'asse della sua carena era stata intagliata nel legno di una quercia proveniente da Dodona.

Ma il racconto più compiuto sulla fondazione dell'oracolo è riportato da Erodoto nel secondo libro delle *Storie*.

Da Erodoto (II, 52) innanzitutto si apprende che l'oracolo epirota era ritenuto "il più antico degli oracoli di Grecia e anche l'unico" al tempo in cui i Greci, detti Pelasgi, ancora non davano nomi agli dèi (poiché non li avevano ancora mai uditi) e solo molto più tardi, una volta appresi i nomi venuti dall'Egitto, avrebbero imparato ad usarli, seguendo il consiglio dell'oracolo di Dodona. Proseguendo nel suo resoconto, lo storico di Alicarnasso riporta il racconto che avrebbe udito in prima persona dai sacerdoti di Amon Râ a Tebe d'Egitto in merito alla fondazione dei due oracoli di Zeus Dodoneo in Epiro e di Zeus Ammone in Libia (II, 54): gli informatori di Erodoto narravano infatti che i due oracoli sarebbero stati fondati da due sacerdotesse dello stesso Zeus Tebano rapite dai Fenici e vendute come schiave rispettivamente una in Libia l'altra in Grecia. L'idea di un'origine comune ai due culti di Zeus a Dodona e di Zeus Ammone in Libia (ampiamente diffusa in Grecia nella prima metà del V secolo a. C.) è sostanzialmente ripresa nel racconto delle stesse sacerdotesse di Dodona, di cui Erodoto (II, 55) riporta i nomi, Promeneia, la più anziana, Timarete, quella di mezzo, e Nicandre, la più giovane, ricordando che a Tebe come a Dodona doveva praticarsi la stessa forma di divinazione. Secondo le profetesse epirote (προμάντιες > πρόμαντις = προφήτης),⁶ due colombe nere (δύο πελειάδες μελαίναι), volate via dalla Tebe egizia, avrebbero raggiunto in volo i due paesi; la colomba venuta in Epiro, dopo essersi posata su una quercia, avrebbe ordinato con *voce umana* (φωνῆ ἀνθρωπιῆ) che lì doveva sorgere un oracolo di Zeus (μαντεῖον Διός) così come avrebbe fatto l'altra colomba in Libia per l'oracolo di Zeus Ammone; perciò i Dodonei, ritenendo che un tale ordine/ annuncio (θεῖον εἶναι τὸ ἐπαγγελλόμενον) provenisse direttamente da un dio, agirono di conseguenza.

Nella visione razionalistica dello storico di Alicarnasso, la sacerdotessa di Zeus venduta in Grecia ("nella Grecia attuale, prima chiamata Pelasgia") avrebbe innalzato un tempio a Zeus sotto una quercia cresciuta spontaneamente in ricordo del culto tributato in Egitto al dio tebano di cui era stata sacerdotessa (ἐν Θήβησι ἱρὸν Διός). Nello stesso luogo la donna avrebbe poi fondato l'oracolo, una volta che ebbe appreso la lingua dei Greci (II, 56).

⁶ TLG, s. v. πρόμαντις = προφήτης, "the representative of the god and the organ of his prophecies."

Secondo Erodoto, dunque, i Dodonei avrebbero chiamato le donne *colombe* (πελειάδες) perché, essendo barbare (βάρβαροι), sembravano emettere suoni simili al canto degli uccelli (ὁμοίως ὄρνισι φθέγγεσθαι) e poi, una volta che le donne ebbero imparato a comunicare in una lingua comprensibile ai Greci, si sarebbe detto che la colomba parlava con voce umana (II, 57): in che modo infatti – si domanda lo storico – una *colomba* avrebbe potuto parlare con voce umana? Introducendo per primo l'elemento narrativo delle due colombe e delle sacerdotesse/profetesse di Zeus e fondatrici dell'oracolo, Erodoto cerca di conciliare le testimonianze contraddittorie sul ruolo e la natura delle donne-colombe spiegando che la *hiera Dios* di Dodona era detta *peleias* per la parlata straniera e *melaina* per la presunta origine egizia.

Il funzionamento dell'oracolo dodoneo è abbastanza chiaro: si tratta di un culto oracolare, praticato a cielo aperto (cioè almeno inizialmente sprovvisto di un santuario) al centro del quale è la quercia sacra a Zeus. Nel quadro di una visione storica che distingue varie tappe di evoluzione dell'oracolo, si è pensato a un culto originariamente consacrato a una potenza femminile (Dione,⁷ forma femminile di Zeus, o *Rea* o *Gaia*: Ratchet, 1962, 88 ss.; Dakaris, 1967-1968, 389 e 395; Tsouvara-Souli, 1979, n. 85, 478-479 e 488) con i suoi simboli, come l'albero sacro:⁸ dal suono emesso dal fruscio del suo fogliame si traevano i responsi, affidati all'interpretazione dei *Selloi*, il collegio sacerdotale maschile di Dodona.

Accanto ai *Selloi* (forse in una fase successiva, cfr. Bodson, 1978, 112 e 116) dovettero operare le *promanteis hierieiai*, le profetesse di Zeus, dette anche *Peleiai* o *Peleiates*, che verosimilmente comunicavano in una lingua incomprensibile se si ammette l'ipotesi che profetizzassero in preda al delirio ispirato dal dio (Tsouvara-Souli, 1979, n. 484), come suggerirebbe la testimonianza resa da Platone (*Fedro*, 244b), che associava la forma di divinazione ispirata praticata a Dodona all'esperienza mantica della Pizia delfica o della Sibilla Eritrea d'Asia Minore (ἦ τε γὰρ διὴ ἐν Δελφοῖς προφητὺς αἶ τ' ἐν Δωδώνῃ ἰέρειαι μανῖσσαι), parlando dell'arte bellissima

⁷ Per quanto riguarda Dione la sua origine varia a seconda delle tradizioni: in Omero ed Esiodo è ricordata come madre di Afrodite (*Iliade*, V, 370; *Teogonia*, 17; cfr. Strabone, VII, 7, 12); secondo la versione di Esiodo riportata nella *Teogonia*, Dione è una delle Oceanine, figlia di Oceano e Teti; in Apollodoro (I, 1, 3 e 3, 1), invece, è figlia di Urano e Cea e quindi sorella di Temì, Rea, Teti, Febe, Mnemosine e Teia; Igino, nelle *Favole*, la ritiene una delle Pleiadi, figlie di Atlante e Pleione; in quest'ultima versione del mito, Dione, unitasi a Tantalo, avrebbe partorito Niobe e Pelope.

⁸ Sul ruolo della quercia nella mantica dodonea, cfr. Parke, 1967, 20-33; Tzouvara-Souli, 1997, 29-70; più di recente Lhôte, 2006, X; Rudhardt, 2006, 108-111.

detta *manike techne*, prima ancora che *mantike*, per evidenziarne più fortemente il legame etimologico con la *mania* (o delirio estatico).⁹

Al di là delle ipotesi che sono state formulate sulle varie tappe evolutive di un culto la cui presunta origine preellenica è al centro di un dibattito ancora aperto,¹⁰ quello che qui ci interessa sottolineare è il ruolo centrale assunto dagli uccelli nel quadro oracolare di Dodona, dove occupano lo spazio intermedio tra mondo celeste e mondo terreno, tenendo conto che si tratta dell'unico genere di animali che sia posto in contatto diretto col mondo umano e divino.¹¹ Testimoni dell'aldilà, gli uccelli esercitano una funzione specifica nel santuario di Dodona, soprattutto se si considera l'opposizione binaria che si viene a creare tra la presenza dell'aquila, abitualmente associata a Zeus e specificamente all'attributo del fuoco simbolo della regalità del dio rappresentata dal fulmine (la lancia fiammeggiante), che compare sugli *episemata* delle monete epirote almeno a partire dal V secolo a. C. (Dakaris, 1980), e la colomba selvatica, la *peleias* (ben distinta dal colombo domestico, detto piuttosto *peristera*).

L'aquila è di fatto per eccellenza l'uccello simbolo e messaggero di Zeus, di cui incarna il volere in quanto strumento della sua epifania. Pure, l'aquila è simbolo di fecondità, laddove nel mito cretese è lei a procurare al piccolo Zeus il nettare dell'immortalità. Ancora, nel mondo degli dèi l'aquila interviene non solo come dispensatore di vita celeste ma anche come fattore che ne assicura l'eternità. Uccello solare, di colore ambrato,

⁹ Apollo in particolare, oltre alla Pizia delfica, aveva una profetessa ispirata anche a Didima, vicino Mileto, in Asia Minore: la relazione ampiamente attestata tra il dio e l'attività estatica praticata da una veggente (donna) sembra avere espliciti antecedenti vicino-orientali, cfr. Burkert, 1977, 115 e 116-117; Sourvinou-Inwood, 1987, 224-225. Per un'analisi critica del rapporto tra oracoli e ispirazione divina nel mondo greco, vedi anche Dietrich, 1990, 157-174.

¹⁰ Il culto di Dodona si presenta, in effetti, come un agglomerato di elementi diversi plausibilmente provenienti dal mondo Mediterraneo (Parke, 1967, 20 ss.), rivelando tracce di stadi successivi dell'immigrazione indoeuropea (Evans, 1974, 99-130); vedi anche Friedrich, 1932; Treadwell, 1987; Dieterle, 2007. Tuttavia, le tradizioni relative alla fondazione dell'oracolo, sviluppate a partire dalla fine dell'epoca arcaica, pur avendo una consistenza storica, non possono essere rapportate con certezza all'antichità preellenica o micenea, cfr. Georgoudi, 1998, 335-340. Il dibattito sull'esistenza del santuario di Dodona, o di un santuario a Dodona, rimontante all'età del Bronzo è stato rilanciato di recente da Mylonopoulos, 2006, 198: l'ipotesi di Mylonopoulos, supportata dagli studi di Trümper, è fondata principalmente proprio sulla storia del termine *naios* rinviante a un antecedente linguistico miceneo *na-wi-jo*.

¹¹ Sul ruolo svolto dagli uccelli, in generale, nel mondo greco, vedi Thompson D'Arcy, 1895, 132-133; Dietrich, 1974, 118-119 e 235-236; Pollard, 1977.

dal forte significato cromatico l'aquila è dunque associata all'uso del fuoco (fuoco celeste, fuoco di fulmine) di cui Zeus è sovrano.

In opposizione al carattere luminoso dell'aquila si situa dunque la colomba dal piumaggio scuro, appartenente alla sfera degli animali selvatici (Bodson, 1978, 101-103) che, però, posta sulla quercia sacra di Dodona quale segnale evidente dell'annuncio divino – *theon to epangelomenon* – stabilisce nel contesto specifico un preciso sistema di comunicazione tra umano e divino. Di conseguenza, pur situandosi al polo opposto dell'aquila, la colomba sembra reiterarne la specificità. Né va dimenticato che, in generale, la colomba assolve un ruolo di comunicazione funzionale all'esercizio della potenza del dio sia per quanto riguarda il nutrimento, laddove sin dall'epos eroico le „tremule colombe” (πέλειαι τρήρωνες) hanno il privilegio di portare ambrosia a Zeus padre (*Odissea*, XII, 62-63; Ballabriga, 1986, 96-97), sia per quanto riguarda la facoltà di trasmissione orolare, laddove si fanno portatrici del sapere e del volere immutabile di Zeus, completando così il ruolo dell'aquila (Gartziou-Tatti, 1990, 178-179). E non è neppure un caso che alle stesse *peleiai trerōnes* siano assimilate Iris, la messaggera degli dèi, e Ilizia, la dea dei parti, nell'atto di appressarsi come „tremule colombe” al capezzale di Letò in procinto di partorire (*Inno omerico ad Apollo*, 109-114).

Esulando dal discorso più generale, vorrei però fare un'ulteriore osservazione sulla marca coloristica del nero che tanto rilievo assume nel *logos* erodoteo specificamente in relazione alla origine straniera della profetessa di Zeus. Se da un lato, infatti, l'elemento radicale *pel-* di *peleia* (TLG, s. v. πέλαια, cfr. πελλός “dark-coloured”), collegato nei lessici tardi all'omografia radice *mel-*, col significato di “nero, fangoso, cinereo” (Esichio s. v. πέλαια = πελαια· μέλαινα. περιστεραι; πελλόν· φατὸν χρώμα, ἐμφερὲς τῷ πελιδνῷ) – da cui pure derivano i nomi di *Peleo* e di *Pelope* – fa tornare alla mente il colore livido delle “teste esanguini” dei morti evocate in Omero (*Odissea*, XI, 29 e 49) o anche l'immagine di Ermes dal “volto impiastricciato di cenere nera” chiamato dalle più oscure profondità delle case a spaventare i bambini (*Inno omerico ad Ermes*, 358: a proposito del dio che “simile alla notte nera giaceva nella culla”; Callimaco, *Inno a Diana*, 66-71), pure lo stesso colore livido, cinereo, della colomba selvatica di Dodona non può non evocare quel contraltare oscuro di Zeus che trova corrispondenza nell'oracolo libico di Ammone, fondato, nel racconto erodoteo, dall'altra colomba nera giunta presso l'oasi di Siwa, dov'era il culto consacrato al dio “che non può essere svelato” (*De Iside et Osiride*, IX, 354C: τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς θνητὸς ἀπεκάλυψε), come ricorda ancora Plutarco a proposito dello Zeus Ammone degli Egiziani o Amon Râ, il lato

“sconosciuto” o “nascosto” del Sole, che appunto nel nome di Amon riscopre “l’ignoto intangibile del caos” (Scarpi, 1998, 49).¹²

Di un tale lato *oscuro, nascosto, abissale* di Zeus, la colomba nera di Dodona potrebbe forse ben incarnare, nella rappresentazione greca, l’immagine ipostatica,¹³ funzionando in termini di complementarità speculari all’interno di un culto dedicato al “signore del cielo luminoso”.¹⁴

Il culto di Apollo a Delfi

Spostandosi più a sud, nella regione della Focide, si trova l’altro celeberrimo oracolo dell’antichità, consacrato ad Apollo Pizio, nel cui nome vaticinava un’altra donna, detta Pizia, che prediceva il futuro invasato da un demone chiamato *Python*. Il termine *Pizia* deriva infatti dal toponimo *Pythó*, il solo attestato nei poemi omerici (*Iliade*, IX, 405; *Odissea*, VIII, 80) e in Esiodo (*Teogonia*, 499; fr. 60, 2 M.-W.) probabilmente legato ai culti ctoni precedenti l’insediamento del dio olimpico. Il principale mito di fondazione delfico vede Apollo uccidere il serpente oracolare Pitone posto a

¹² Il riferimento è al maschio-serpente di una delle otto coppie della Ogdoade di Ermopoli in cui si esprimevano gli elementi costitutivi del disordine cosmico. Nell’antico Egitto il simbolismo dei colori è molto evoluto ed è proprio dall’Oriente che questa sensibilità cromatica si amplifica e si tramanda, attraverso la Grecia e Roma, fino ad estendersi all’intero mondo occidentale. In particolare, va ricordato che gli Egizi indicavano col medesimo vocabolo il colore e l’essere. Per essi, la parola ‘colore’ significava ‘essere’, ‘essenza’. A riprova di ciò è stato rilevato come, a proposito delle divinità, quando si affermava di non conoscere il loro colore, si voleva esprimere l’imperscrutabilità del loro essere (cfr. Lürker, 1987). Il colore degli dèi era quindi sconosciuto perché la loro natura era insondabile: indicando la qualità della cosa designata, il colore consente di comprendere meglio la sua essenza.

¹³ In merito al marcato simbolismo coloristico presente nel mito di Dodona va ricordato che il nero, nelle civiltà del Mediterraneo antico, oltre all’accezione negativa derivante dall’opposizione binaria dei colori primari (bianco/nero = luce/tenebra) ne possiede anche una positiva – decisamente interessante e funzionale al nostro discorso – che lo identifica come marcatore fenotipico del principio fecondante, dell’origine. Secondo un’interpretazione comune a molte cosmogonie, nei miti di formazione/fondazione dell’universo il nero rappresenta l’*indistinto primordiale*, presentandosi solitamente come il colore della *sintesi universale*: la vita dell’universo, come anche quella di ogni esistenza vegetale, animale, umana, ebbe origine dal nero; il nero del caos conteneva quindi una *potenzialità generatrice e feconda*. In quanto simbolo delle virtualità e delle potenzialità, il nero è un colore così complesso da racchiudere anche l’*intelligenza della costruzione*; in merito a questa particolare deriva simbolica del nero pure è stato evidenziato come l’oscurità sia per lo più percepita come il dominio del germe e il nero perciò identifichi il luogo delle germinazioni, degli inizi, degli occultamenti nella loro fase germinale precedente l’esplosione luminosa della nascita (Jung, 1967, 23).

¹⁴ Cfr. Parke, 1967, 1-93 e 129-163; Rougemont, 1977; Fontenrose, 1978; Bruit, 1984, 339-367; Sfameni, 2002, 24-25.

guardia del tempio forse originariamente dedicato a una divinità femminile da identificare con Gaia – ancora menzionata in età tardo-arcaica nei versi d'esordio delle *Eumenidi* (1 ss.) di Eschilo come la “prima divinità oracolare” (πρωτόμαντις) di Delfi, o forse anche con Temi e Febe (citata dalla stessa fonte) e poi anche con Posidone¹⁵, a voler prestar fede al racconto eschileo in cui è la stessa Pizia a individuare una sorta di successione incruenta, forse proprio per distinguerla dalla versione violenta dell'instaurazione del potere mantico che vede Apollo uccidere il serpente e costruire il nuovo oracolo a se stesso intitolato con la carcassa dell'animale ucciso (cfr. Catenacci, 2001, 132 e 138).

Nelle fonti più antiche, come l'*Inno omerico ad Apollo* (vv. 355-374), è anche citato un serpente femmina, una *drakaina*, custode dell'oracolo. L'aspetto e gli attributi di questo serpente si confondono, forse volutamente, con quelli dell'Echidna, entità mostruosa “dal cuore violento” (κρατερόφρων), per metà “fanciulla dalle splendide guance” (νύμφη καλλιπάρης) e per metà “orribile serpe, terrificata ed enorme” (πέλωρος ὄφις δεινὸς τε μέγας), emergente dal caos primordiale e rimontante all'ibrida stirpe di Ceto e di Forci, che pure si sarebbe unita in amore con Tifeo o Tifone, ultimo figlio di Gaia e ultimo grande antagonista di Zeus nella lotta per il potere e la regalità olimpica (Esiodo, *Teogonia*, 270-336 e 820-868). Da qui, la lettura data da Kerényi (1951, 135-136) che suggeriva una sovrapposizione del mitema del racconto apollineo su un mitema precedente, concludendo:

[La dragonessa nemica] si è trasformata in un serpente apollineo e la Pizia, la sacerdotessa che vaticinava a Delfi, ne ha preso il nome. Molte raffigurazioni mostrano il serpente Pitone convivere pacificamente accanto ad Apollo, entrambi posti a guardia dell'*omphalos*.

Tornando al nostro discorso, nel mito delfico di Apollo la componente caotica, primordiale, abissale è fortemente presente, e non solo per gli attributi assunti dal mostruoso animale antagonista del dio nella lotta per la successione oracolare. La stessa etimologia del toponimo Pythó (che pure rimane sinonimo di Delfi, assunto tipicamente per designare tanto la località che i suoi abitanti, Defradas, 1954, 64-67) appare connessa, già nell'*Inno omerico ad Apollo* (vv. 372 ss.; cfr. Pausania, X, 6, 5), al “putrefarsi” (πόθω, πόθομαι) dello spaventoso serpente: il luogo in cui sorgerà l'oracolo prende infatti il nome dalla carogna del mostro ucciso dal dio e li

¹⁵ Il riferimento a Temi, in particolare, è attestato dall'unica *kylix* attica a figure rosse raffigurante la Pizia proveniente da Vulci e attribuita al ceramografo Kodros, datata al 430 ca. a. C. Sui fenomeni di coabitazione culturale a Delfi, vedi Roux, 1976.

imputridito (v. 363: ἐνταυθοῖ νῦν πρόθευ) dalla sacra forza del sole cocente (vv. 371-374: ἱερὸν μένος Ἥελιοιο; cfr. Giuliani, 2001, 17),¹⁶ dove proprio il termine *menos* evidenzia efficacemente la furiosa potenza del dio nel suo aspetto solare, un dio significativamente definito “violento oltre misura” (v. 67: λίην ἀτάσθαλος Ἀπόλλων).

Ancora, nello scontro tra Apollo e il serpente è a mio avviso possibile intravedere una sorta di rappresentazione allegorica dell’esperienza della nascita intesa come un tentativo di “liberazione” e di “uscita” del dio nascituro dal grembo materno.¹⁷ Al nome di Delfi sembra infatti alludere la menzione della metamorfosi di Apollo in delfino e la sua epiclesi Delfinio (*Inno omerico ad Apollo*, 493 ss. e 508) di cui è interessante evidenziare la parentela con “utero” δελφός, cfr. Chantraine, 1968, s. v. Δελφοί). Nel momento in cui s’instaura l’oracolo apollineo Pythò assume il nome di Delphoi: una tale evoluzione nella denominazione toponimica si collegherebbe bene all’immagine di Apollo che lotta col mostruoso serpente / utero per “venire alla luce” e perciò detto *Delphinios*. Delphoi (= “utero”) diventa, dunque, il luogo di culto oracolare di Apollo *Delphinios* (= “uterino”).

Se si ammette una tale ipotesi, si potrebbe ricostruire per l’oracolo di Apollo a Delfi una cornice simbolica in cui l’animale-simbolo del culto (il serpente) ‘funziona’ come immagine materna in forma complementare e speculare a quella dell’animale-simbolo che a Dodona reitera gli attributi funzionali di una certa rappresentazione di Zeus come dio padre (l’aquila) reindirizzandone, per così dire, la specificità dal lato più oscuro e insondabile del femminile (la colomba). Ciò consentirebbe di rintracciare nell’allegoresi teriomorfica dei due culti una marcata analogia formale prima ancora che funzionale: di fatto, le corrispondenze tra i due oracoli di Dodona e di Delfi non si limitano alle analogie della rappresentazione simbolica emergenti dalla lettura allegorica dei rispettivi miti di fondazione, ma investono anche il piano più strettamente ritualistico e culturale.

Innanzitutto, in analogia con Dodona, anche il culto apollineo di Delfi tradisce il profondo e radicato legame col territorio, come dimostra il

¹⁶ Altre etimologie chiamano in causa il verbo „interrogare” (πυνθάνομαι), confacente a un sito oracolare (Strabone, IX, 3, 5).

¹⁷ Per l’immagine del serpente-madre basti pensare ai versi (246-249) delle *Coefores* di Eschilo dove, a proposito di Oreste, è il riferimento alla maternità del serpente (la δεινὴ ἔχιδνα con cui è identificata Clitemnestra) significativamente posta in relazione con la paternità dell’aquila (l’αἰετὸς πατήρ, con cui è identificato Agamennone). Per uno studio specifico sulle metafore animali utilizzate nell’*Oresteia* vedi Franco, 2008, 73-94.

nesso etimologico tra il toponimo *Pythó* e l'epiteto Pythos assunto da Apollo, così come nel culto epirota Zeus era venerato anche in qualità di Naios, l'"abitatore", secondo l'epiteto attestato soprattutto sulle iscrizioni; la forza del legame tra il dio e il luogo in cui si impianta il culto oracolare è ancora più significativa se posta in relazione con l'immagine di un dio 'semovente' venuto 'da fuori' (l'Egitto, nel caso dello Zeus Dodoneo, o la Licia, tradizionalmente considerata il luogo di provenienza di Apollo, il *Λοκκηενής*¹⁸) o comunque da un altrove, sia pure interno al mondo greco (Delo, nel caso dell'Apollo Delfico), un dio alloctono, dunque, eppure (fatto di per sé già straordinario) identificato a tal punto col luogo in cui viene ad 'abitare' da conferire una specifica identità al luogo stesso, un'identità accolta e riconosciuta a livello panellenico, un'identità che si afferma proprio attraverso l'alterità simboleggiata dalla provenienza da un territorio esterno.¹⁹ Dire che l'oracolo di Dodona è stato fondato da una schiava egiziana (dove il sesso, l'origine e la condizione sociale rappresentano di fatto tre modalità di espressione topiche, analoghe e complementari, del medesimo concetto di 'alterità'), così come dire che l'oracolo di Delfi è stato 'colonizzato' dal dio proveniente da Delo, sembrerebbe una ripetizione, a livello narrativo, dell'unico elemento saliente che accomuna le due storie consistente nella distinzione cruciale tra un *prima* e un *dopo*, una distinzione che presuppone un *passaggio* nell'atto di fondazione oracolare che si completa con l'acquisizione di un linguaggio 'comprensibile' ai Greci, da parte della sacerdotessa straniera di Zeus – o, in via metaforica, con l'acquisizione di un linguaggio 'umano' da parte della colomba / simbolo divino – e con la vittoria sul terribile avversario animale da parte di Apollo.²⁰

In secondo luogo, entrambi i culti di Dodona e di Delfi sembrano evolversi o innestarsi su antichi culti ctonii preesistenti (verosimilmente connessi a una potenza divina femminile o, forse potremmo dire, all'aspetto femminile della potenza divina), dove anche per Delfi, come per Dodona, è stata avanzata l'ipotesi (accettata da molti studiosi, seppur

¹⁸ Omero, *Iliade*, IV, 101 e 119.

¹⁹ Cfr. Calame, 1987, 156-159: implicita nel concetto dell'origine barbara di un eroe fondatore, di una città ed anche, aggiungerei, di un culto (che è il nostro caso) è l'idea di 'alterità' come equivalente semantico di 'autoctonia' (*ibidem*, 158: "Oscillating between autochthony and its opposite, territorial exteriority, [...] embodies in any case the otherness that will allow the assertion of identity.").

²⁰ Cfr. Buxton, 1994, 209-212: molti racconti di fondazione contengono il motivo della vittoria su un forte avversario animale.

non unanimamente condivisa)²¹ di un'evoluzione del culto per stadi eterogenei, in gran parte anche assai remoti, progressivamente assorbiti e rifiuti nel culto oracolare di epoca storica, un'evoluzione di cui – nella nostra lettura – il mito narra la vicenda in termini di *transizione* o *trasformazione* – e non (nemmeno nel caso di Delfi) in termini di opposizione e superamento (coincidente con un atto di prevaricazione e assoggettamento) – da una natura a un'altra del dio stesso, titolare del culto.

In terzo luogo, entrambi gli oracoli prevedono, accanto alla presenza di un collegio sacerdotale maschile – dove ai *Selloi* di Dodona corrisponderebbero i cinque membri del collegio delfico degli *Hosioi* –, un gruppo di tre sacerdotesse/ profetesse che a Delfi (come a Dodona) nel periodo di maggior popolarità del santuario, avrebbero svolto contemporaneamente il ruolo di Pizia (Plutarco, *De defectu oraculorum*, 414b).²² Ma ovviamente il

²¹ Cfr. Sourvinou-Inwood, 1987, 226-227: "This myth is structured by, and expresses, the perception that at Delphi the chthonic, dangerous and disorderly aspects of the cosmos have been defeated by, and subordinated to, the celestial guide and lawgiver. Apollo's oracle has tamed the darker side of the cosmos – both at the theological (Gaia's defeat) and at the human level: it gives men divine guidance through which they can cope with the dark side of the cosmos." Contro la teoria della *riflessività* del mito (secondo l'approccio – adottato da Martin Nilsson o da Moses Finley, ad esempio – che vede nel racconto mitico il *riflesso* di una effettiva realtà storica) la studiosa ha messo in dubbio l'ipotesi della precedente occupazione dell'oracolo delfico da parte di Gaia e/o Temi considerando l'elemento narrativo della presunta precedenza di Gaia/Temi su Apollo come una 'costruzione' che ha la funzione di una affermazione simbolica: in base a questa teoria, il mito è strutturato da, ed esprime, la percezione che a Delfi gli elementi ctoni, pericolosi e disordinati dell'universo sono stati sconfitti da e assoggettati al legislatore e guida celeste. È evidente che la lettura di Sourvinou-Inwood si discosta dalla nostra nella misura in cui più che di sconfitta e assoggettamento preferiamo parlare di un *mutamento*, di una *transizione di stato* nella natura stessa del dio (dal suo intrinseco stadio femminile/materno – ctonio, pericoloso e disordinato senza dubbio – allo stadio maschile/paterno, che è quello che porterà all'identificazione del *Loxias* di Delfi, profeta del padre, come guida e legislatore celeste).

²² In chiave storico-comparativa è interessante notare che anche nella realtà romana, per quanto riguarda la profetessa ispirata che la tradizione mitica rimontante all'*Eneide* virgiliana identifica con la Sibilla cumana (che farà da guida ad Enea nel suo viaggio oltremondano) – una tra le tante Sibille che popolano il mondo antico e che Varrone (*apud* Lattanzio, *Le istituzioni divine*, I, 6) conta in numero di dieci, menzionando tra queste anche quella delfica, ovvero la Pizia – laddove, sul piano culturale, ne è ridimensionato il ruolo effettivo (svolto nel mito, ma culturalmente inaccettabile nella società romana dove la divinazione ispirata non era prevista, ma anzi respinta), è sostituita da un „collegio sacerdotale incaricato di indicare i rimedi sacrali atti a risolvere ritualmente situazioni di grave crisi“, cfr. Saggiaro, 1996, 488-489: „Nel momento in cui si interrompe la sua azione nel tempo del mito virgiliano con la chiusura

dato per noi più rilevante è che a Delfi, come a Dodona, ad assumere la denominazione animale di „pitonesse“, o di „colombe“, fossero appunto le donne (e non gli uomini) e che fossero le stesse donne (e non gli uomini) a praticare la mantica ispirata, motivo per cui sarebbero state definite *promanteis* (= *prophetai*, cfr. Erodoto, VI, 66; VII, 111 e 141: in riferimento alla Pizia Periallo, ἡ πρόμαντις).

Linguaggio divino, corpo femminile, simbolo animale nella costruzione del ‘sacro’

Anche a Delfi, dunque, il linguaggio divino – “arcaico” e non decifrabile razionalmente (Platone, *Sofista*, 263e) – è trasformato in linguaggio umano dall’organo fonatorio della *prophetis* che, confinata nello spazio del santuario, invasa dallo *pneuma*, dal “soffio” di Apollo, emette il *logos*, il verbo, la parola articolata del dio (Chirassi, 2008, 281), detto non a caso *Loxias*, “oscuro” o “obliquo profeta del padre” (Eschilo, *Eumenidi* 19), che nello scenario mistico della Focide, parlando per bocca di donna, rivela agli uomini l’immutabile volere di Zeus (*Inno omerico ad Apollo*, 132) attraverso una sorta di “concepimento auricolare”²³ che dalle orecchie della profetessa ispirata, passando attraverso la bocca, si diffonde agli astanti.

del libro sesto [...] la Sibylla è già orientata in questa direzione [...] nella realtà non agirà più in prima persona, bensì al suo posto si troveranno i *libri* a lei attribuiti. Una tale costruzione per gradi dell’azione del personaggio può essere letta in due direzioni: osservando come a seconda della distanza dal punto di arrivo – cioè la storia a cui si vuole dare un fondamento sacrale – la funzione oracolare risulti più o meno caotica, si può notare che ad una maggiore distanza corrisponde il massimo grado di irrazionalità e caoticità. Dalla storia e dalle istituzioni il caos e il *furor* dovranno essere esclusi per far posto ad un composto ordine razionale.” Dell’analisi proposta da Saggiore per la tradizione romana ci sembra che soprattutto l’ultima affermazione possa valere perfettamente anche per le realtà panelleniche di Dodona e di Delfi, dove il principio caotico, oscuro, abissale dell’oracolo (ancora evocato a livello mitico nel tempo di fondazione) è, per così dire, domato e ricomposto, in uno stadio successivo (cioè all’ultimo livello, l’unico ‘vero’, visibile e concreto, rappresentato dalla realtà), nel culto celeste dello Zeus dodoneo e nel culto solare di Febo Apollo, il dio „luminoso“ di Delfi.

²³ È interessante notare, in questo contesto, che del „concepimento auricolare“ esistono antecedenti magici egizi, cfr. Vernus, 2009, 883. Il dio solare Ra si incarna nel sovrano regnante per generare figli che regneranno sull’Egitto. La discendenza dei sovrani dal dio sole Ra è perfino codificata nel protocollo regale con il titolo di sa-Ra, „figlio di Ra“. Nelle teogamie successive, rappresentate nei templi della XVIII dinastia e nei mammisi („luoghi del parto“) greco-romani, è il dio Amon-Ra che genera i sovrani: in questi periodi è il dio Amon che predomina nel pantheon egizio, ma l’antico ruolo del dio Ra continua a manifestarsi e Amon viene di conseguenza solarizzato. Sulle teogamie e soprattutto sui mammisi si veda Daumas, 1958.

Come infatti – per citare Aristotele (*De generazione animalium*, 741b, 6) – „il maschio conduce a compimento il processo generativo perché apporta l’anima percettiva (αἰσθητικὴ ψυχὴ) o direttamente o tramite liquido seminale“ – cioè attraverso lo sperma (γονί), che „dopo aver veicolato la propria *dynamis* vitale si volatilizza“ (πνευματοῦται) trasformandosi in *pneuma* (737a, 11) –, così il dio s’impadronisce del corpo della Pizia insufflandole il proprio *pneuma*, e con esso il furore profetico, che sarà poi ‘partorito’ attraverso la bocca della Pizia sotto forma di *logos* (Crippa, 1998, 161-163): follia e momentanea perdita di coscienza sono peraltro gli stessi effetti che il dio produce quando penetra la mente del *mantis*, effetti che la lingua greca traduce con la forma verbale *mainomai* pure etimologicamente connessa a *menoīnai* usato nell’*Inno omerico ad Apollo* (v. 116: μενοίνῃσεν τεκέσθαι) per indicare la smania, il desiderio incontrollabile di partorire provati da Letò un attimo prima di dare alla luce Apollo, come se i dolori lancinanti del parto causassero nella partoriente il medesimo effetto di alterazione, straniamento e incoscienza provati nell’esperienza della mancata ispirata.

L’analogia tra parto ed enunciazione del *logos* (motivo speculativo ben noto, peraltro, alla riflessione platonica: Sissa, 1990, 58-63) – con la conseguente concatenazione parto/Apollo/ oracolo/*logos* – poggia non solo sull’evidenza del fatto che, nel campo della mantica come in quello della nascita, l’opposizione visibile/invisibile è ugualmente significativa, ma anche sull’osservazione che ambedue le esperienze della nascita e della rivelazione profetica presuppongono, accanto a un analogo processo di incubazione (e gestazione), un analogo passaggio (*poros* = apertura del collo dell’utero) dall’oscurità (del grembo materno) alla luce tale da consentire all’*oscuro/invisibile* di manifestarsi (Barbieri, 2002, 58 e note 25, 26). Così, per lo stesso termine μάντις – che pure deriverebbe dalla medesima radice i. e. **men* da cui si generano le coppie di termini μένος e μενοινάω, μανία e μαινομαι (Chantraine, 1968, s. v. μάντις) – è stata avanzata l’ipotesi di una possibile derivazione dalla radice i. e. **ma* da cui derivano anche i termini μάϊα e μαεία (Casevitz, 1992, 1-18), avvalorando sul piano etimologico la tesi del rapporto tra divinazione ed esperienza del parto.

Nell’immaginario greco, peraltro, la donna è concepita come un essere freddo: essere fredda comporta essere senza forma (da non considerare in senso necessariamente negativo) e ciò implica la possibilità di essere plasmata. Da qui, probabilmente, deriva la consuetudine che fossero soprattutto indovine, e non indovini, in estasi a comunicare la volontà degli dèi: se l’estasi rituale della mantica ispirata appariva forse più solenne (Platone, *Fedro*, 244c: τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον, „più perfetta e ve-

nerabile”) e dunque più adatta agli oracoli rispetto alle interpretazioni puramente tecniche della mantica deduttiva (“condotta da persone che sono completamente in senno [...] attraverso il ragionamento e l’intelligenza”), pure la stessa estasi, vista come esperienza passiva di plagio e possessione – similmente intesi come espressione della violenza del dio, evidenziata anche sul piano ritualistico- sacrificale se si pensa a Delfi come al “mattatoio” della Grecia – doveva essere considerata più conveniente a una donna che a un uomo (Bremmer, 1996, 247-248).²⁴

A ciò va aggiunta un’altra considerazione. Nel pensiero greco (cominciando da quello più arcaico) lo stesso *logos* – specialmente nella declinazione plurale *Logoi* – è la parola seduttiva, contorta, ingannatrice in cui eccellono le donne. Tanto in Esiodo che in Omero, infatti, i *logoi* coprono un campo semantico affine: sono le parole tendenzialmente considerate dalla morale convenzionale irresponsabili, femminee o di natura infantile.²⁵ Ora, ciò che interessa sottolineare è che ugualmente aggirante e ambivalente, in quanto parola di persuasione (*peitho*), è la stessa parola del dio, che non risponde a interrogazioni, non prende l’iniziativa, non è quasi mai ingiuntiva e soprattutto non è chiara: il *segno mantico* del dio – che non dice né nasconde ma „indica” (*semainei*) secondo il celebre motto eracliteo²⁶ – è di fatto *parola enigmatica*, organizzata in un

²⁴ Nascere femmina è una forma di mostruosità (Aristotele, *De generatione animalium*, 767b, 8). Privo di calore e di movimento, l’oggetto sessuale femminile passa dall’essere un *kalon kakon*, un “bel male” insidioso in quanto seducente (Esiodo, *Teogonia* 585), un *teras*, un “mostro” nel senso di “prodigio”, diffuso e necessario (Aristotele, *De anima*, 415a, 26 ss.).

²⁵ Il *logos* in tal senso è ben diverso dalla parola di potere che non ammette repliche, ovvero il *mythos*, al singolare, che è la parola pronunciata all’in piedi, in pubblico, da una posizione di comando. In Esiodo il termine *logos* compare cinque volte (*Teogonia*, 229, 890; *Opere e giorni*, 78, 106, 789), una sola volta al singolare a proposito del racconto favoloso dell’età dell’oro (*Opere*, 106), in un’accezione per noi meglio ricoperta dal termine ‘mito’; in tutte le altre occorrenze il termine *logos*, modificato dall’aggettivo *haimylos*, “seduttivo”, o collegato a *pseudea*, “menzogne”, indica la parola usata per ingannare o sedurre, cfr. Lincoln, 1999, 5-8 e 11 (per la tabella comparativa sugli usi di *logos* in Omero e in Esiodo). Nel discorso cosmogonico esiodico, i *Logoi* sono figli di Eris: insieme a *Neikea*, *Pseudea*, *Amphillogiai* (*Teogonia*, 229) rappresentano le forme verbali del conflitto simmetricamente contrapposte alle forme di lotta fisica espresse da *Hysminai*, *Makai*, *Phonoi*, *Androktasiai* (*Teogonia*, 228), sono cioè forme di lotta in cui prevalgono le donne, dove si preferisce la persuasione (*peitho*) alla forza (*kratos* o *bia*) e ci si diletta di parole piuttosto che di azioni (*erga*), cfr. Scalera McClintock, 2006, 33, nota 31.

²⁶ Eraclito, fr. 93 D.-K. (*apud* Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 404C). Sul dio che parla per enigmi vedi anche Platone, *Apologia di Socrate*, 21b. Cfr. Stroumsa, 1996, 21-22.

discorso che rivela a un tempo l'ambiguità fatale dell'espressione profetica e della personalità apollinea, utilizzando tutte le strategie della comunicazione e i trucchi della retorica²⁷ per sfidare l'abilità interpretativa dell'interrogante (Chirassi, 2008, 281).

Nella prospettiva di un qualcosa che non è immediatamente comprensibile si situa anche il senso di *hieros*, termine centrale della lingua greca per definire il "sacro", sovente menzionato in relazione alla divinazione nel binomio *ta hiera kai ta hosia chremata*,²⁸ intendendo con tale formula un insieme che richiede comportamenti limitati da parametri di riservatezza e astensione (da cui le norme di castità e segretezza cui è vincolata l'azione e la persona stessa dell'operatrice del sacro).

Il rispetto di tali parametri è assolutamente necessario in situazioni inerenti a ciò che è ritenuto degno di particolare attenzione, *separato* (Moulinier, 1952, 291), cioè "sacro" nel senso specifico di *messo da parte*, e perciò evidenziato come assolutamente "diverso" (Chirassi, 2008, 284). Nei casi appena discussi questo qualcosa *parla, comunica* agli uomini con *corpo e voce di donna fatta animale*, giacché, come la donna si rivela essere ottimo ricettacolo per il divino, per la sua natura passiva di contenitore inerte specificamente idoneo ad essere *insufflato* direttamente dal dio,²⁹ così l'animale bene si presta a farsene ipostasi, *personificando* l'essenza stessa del dio nel suo aspetto più oscuro, ctonio o anche caotico, non solo

²⁷ Metafore e metonimie, omonimie e paronomasie, anfibolie, figure etimologiche, manipolazioni paralogiche. Per lo specifico della comunicazione divino-umano a Delfi vedi anche Chirassi, 2006, 111-126. Solo la giusta interpretazione della *parola enigmatica* del dio potrà risolverne il senso. La competenza richiesta è dunque semiologica. Chi risolve è l'abile interprete che deve essere perciò anche buon semiologo (Manetti, 1987).

²⁸ Si ricordi per inciso che Apollo era considerato il dio che sapeva discernere il puro dall'impuro (Plutarco, *Aetia Romana et Graeca*, 292d; *De Iside et Osiride*, 365a).

²⁹ Concezione biologica rimontante ad Aristotele, che però a sua volta riassume opinioni scientifiche precedenti, dove è ripresa l'immagine dell'utero materno funzionante come un "fornetto" (*De generatione animalium*, 727b, 12 ss. e 739b, 4 ss.) cioè come freddo contenitore inerte cui il caldo sperma paterno dà vita e forma, forza e movimento (*De generatione animalium*, 729b, 5: δὐναμις e κίνησις), attivandone la funzione nutritiva. La stessa concezione trova espressione nel Trattato ippocratico su *La natura del bambino* (XII, 325) e nelle *Eumenidi* di Eschilo (vv. 658-661): "Non è la madre generatrice di colui che si dice da essa generato, del figlio, bensì è la nutrice del feto appena in lei inseminato. Generatore è chi getta il seme; la madre è come ospite (ξένη) ad ospite, che accoglie e custodisce (εἰσοθῆω) il gergoglio". Nella *Metafisica* aristotelica (1044a, 34) è esplicitamente detto: "Alla domanda circa la *causa materiale* (τίς αἰτία ὡς ὕλη) dell'uomo si risponderà che è il mestruo (τὸ καταμήνιον); a quella circa la *causa motrice* (τί ὡς κινουόν) si risponderà che è il seme (τὸ σπέρμα = γονή > γένεσις, γενέσθαι)". Cfr. Sissa, 1983, 103-105.

inteso nel senso di pre-cosmico o pre-attuale, ma anche percepito come *potenzialità generatrice e feconda*,³⁰ situato a un livello arcaico o a-razionale (colomba nera/Amon = serpente/Echidna) e come tale decisamente orientato, ancora una volta, dalla parte del femminile.

In altri termini, donna e animale, per la loro specifica funzione di *interpreti (intermediaria)*, da un lato, e immagine ipostatica, dall'altro, assolvono un ruolo centrale nel processo di costruzione e rappresentazione dell'alterità intesa come dimensione di *contatto col* o di *manifestazione del divino*. In tale processo appare particolarmente evidente lo stretto legame, instaurato per designazione nominale (che a mio avviso rappresenta il grado più alto di identificazione), tra il femminile e l'animale intesi come 'strumenti' di *mediazione e comunicazione* tra l'uomo e il dio, in quanto percepiti entrambi come elementi portatori del principio di estraneità - di *separatezza*³¹ - che è qualità consustanziale all'idea stessa del divino.

Nei contesti specifici di Dodona e di Delfi la stessa idea del divino appare di fatto fortemente squilibrata dalla parte del femminile nel farsi plurale e indifferenziato delle operatrici del sacro rispettivamente distinte in gruppi collettivi di tre,³² così come appare altrettanto chiaramente squilibrata dalla parte dell'animale nel farsi totalmente altro delle stesse operatrici, strettamente qualificate dalle denominazioni cultuali assunte nell'adempimento della loro funzione mantica. Facendosi rispettivamente *colombe* e *pitonesse*, le sacerdotesse di Dodona e di Delfi assolvono finalmente il ruolo di *medium* dell'immutabile volere del dio poiché, se come donne e *promanteis*³³ possiedono la capacità di accogliere, incubare, lasciarsi fecondare dal soffio divino per poi darlo alla luce (= rivelarlo in

³⁰ Sulle proprietà intrinseche del principio oscuro (nero = caos) vedi *supra*, nota 13.

³¹ Sulla separatezza ambigua e irrisolta del "genere delle donne", di tradizione esiodea e simonidea, e della natura femminile dei testi medici, già interrogata da Platone nel *Politico* (1260b, 13 ss.), cfr. Sissa, 1983, 83-85. Da questo punto di vista il mondo delle bestie e quello delle donne si mostrano e si discriminano con un corpo diverso nella forma e nelle funzioni (rispetto a quello dell'*anthrôpos*).

³² La stessa potenza divina può essere considerata nella sua unità al singolare o anche nella molteplicità dei suoi aspetti al plurale, ma in realtà i gruppi collettivi (tanto divini quanto umani, aggiungerei) "sono squilibrati dalla parte del femminile con una preponderanza che esclude la casualità": a proposito delle divinità 'molteplici' (concepite sul modello dei cori che vivono all'unisono come Ore, Cariti, Moire o delle collettività dispiegate come insieme infiniti la cui identità è percepita simultaneamente sul piano dell'uno e del molteplice, vedi gruppo delle Oceanine) "si è parlato del gusto dei Greci per i personaggi plurali, ma non si è abbastanza sottolineata l'evidente ricorrenza di questi esseri collettivi dalla parte del femminile" (Loraux, 1990, 46), cfr. Scalera McClintock, 2006, 33-34 e note 34-35.

³³ TLG, s. v. μάντις: "diviner" (seer, prophet).

forma di *logos*) pure, in qualità di animali e *prophetai*,³⁴ parlano del dio lo stesso linguaggio arcaico, misterioso, insondabile, oscuro, straniero, altro: un linguaggio facilmente accostabile tanto al canto di uccelli³⁵ che allo stormire di fronde o alla voce di donna (barbara), un linguaggio non storico, perciò essenzialmente distinto dal linguaggio umano, un linguaggio originario che, come tutte le *archai*, è immediato (ἄμεσος), non mediabile e di conseguenza non deducibile, non legittimabile razionalmente; un linguaggio che come tale rivela il suo carattere fondamentalmente noetico (legato cioè a un'intuizione intellettuale, data dal *nous*) – indicativo e non dimostrativo – non razionale, non spiegabile, essenzialmente abissale.

Inteso come *arché*, il linguaggio divino è affermazione originaria, arcaica, che avviene in sé e per sé, per necessità (vedi osservazioni aristoteliche a proposito della ἀρχὴ ἐπιστήμης, in *Analytica Posteriora* 72b, 18ss.), imponendosi non in funzione di una dimostrazione, di un processo razionale, ma in virtù di un'esperienza passionale. Alla riflessione aristotelica e prima ancora platonica sulla lingua arcaica non deduttiva – sostanzialmente differente da quella dialogica, deduttiva – si riferiranno anche Agostino (*De Trinitate*, XV, 10, 19) e Tommaso d'Aquino (*De Veritate*, q. IV, a. I, corp.) per indicare, appunto, il linguaggio veramente arcaico, identificato con quello divino, che non è percepibile mediante ragione: Tommaso, in particolare, distinguerà radicalmente tra il *verbum exterius expressus* (*quod dicitur verbum vocis*), il *verbum interius* (*quod habet imagine vocis*) e il *verbum cordis* (*omnino remotum a materialitate et omni defectu*).

A conti fatti non stupisce che questo linguaggio originario, questa necessità abissale, misteriosa, *patita* (non ottenibile per deduzione logica ma solo passibile di essere *sofferta* come indicazione), in ambito greco trovi il proprio precipuo veicolo di estrinsecazione nel corpo femminile, preservando la propria fondamentale indimostrabilità (ἀναπόδεικτος) e palesandosi come una verità, una sapienza, tendente a (s)velarsi sotto forma di oracolo, lo stesso oracolo che tipicamente “occhieggia da dietro i veli”³⁶ proprio come una giovane donna in procinto di sposarsi e dunque

³⁴ TLG, s. v. προφήτης: „one who speaks for a god and interprets his will” (interpreter, expounder of the utterances of the μάντις).

³⁵ Cfr. Bettini, 2008, 163 e *passim*.

³⁶ Eschilo, *Agamennone*, 1178-1181: ὁ χρησμός [...] ἐκ καλομμάτων ἔσται δεδορκῶς νεογάμου νόμφης δίκην. La stessa Pizia è raffigurata col capo velato nell'unica immagine attestata per la sacerdotessa di Delfi su *kylix* attica a figure rosse di Kodros (440-430 a. C.) in cui è il ritratto di Egeo, mitico re di Atene, che consulta la Pizia, assisa sul bacile

di essere deflorata/svelata ossia privata del 'velo' virginale (= rottura dell'imene)/ingravidata.

In conclusione. Nel processo di simbolizzazione emergente dai contesti analizzati appare evidente un certo tipo di percezione e costruzione dell'alterità radicale di un dio enigmatico e impenetrabile (Euripide, *Elena*, 711-712: ὁ θεὸς ὡς ἔφω τι ποικίλον καὶ δυστέκμαρτον) che come *logos* e *verbum*, parola e linguaggio, trova nel corpo di donna uno strumento efficace di 'espressione'³⁷ e di cui, nella sua arcaicità originaria, la colomba e il serpente incarnano due aspetti specifici, due qualità sostanziali, che troveranno perfetta corrispondenza nel testo biblico, in quelle stesse metafore animali - reindirizzate in senso morale - utilizzate per indicare l'oscura 'sapienza' che è astuzia e prudenza (il serpente: φρόνιμος) e l'incontaminata 'purezza' (la colomba: ἀκέραιος)³⁸ del dio, concorrendo in ultima analisi a delinearne la peculiare natura *separata e incomunicabile*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

- › Ballabriga A., *Le Soleil et le Tartare*, Paris 1986.
- › Barbieri S., Letò: il potere del parto, in: Marino S., Montepaone C., Tortorelli Ghidini M. (eds.), *Il potere invisibile, Figure del femminile tra mito e storia*, Napoli 2002, 55-61.

del tripode. Un'iscrizione la identifica anche come Temi (vedi *supra*, nota 15). Cfr. Gerhard, 1846.

³⁷ Cfr. Breton Connelly, 2007: sul sacerdozio femminile in Grecia e in particolare sulla figura della Pizia: "Since the Pythia gave voice to Apollo, she was a medium who may have been thought to have acquired Apollo's wisdom" (Miles, 2009, 139).

³⁸ In Matteo, 10, 16 è il celebre versetto: "Ecco, ora io vi mando come pecore in mezzo ai lupi. Siate prudenti (*phronimoi*) come serpenti e puri (*akeraioi*) come colombe" (Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων · γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραὶ). Si tratta di un detto proverbiale, riportato in Shir Hashirim Rabba, fol. 16: "Il santo benedetto Dio disse agli Israeliti: Dovrete essere verso di me cauti come colombe, ma, verso i Gentili, astuti come serpenti". Qualità peculiare del serpente è la prudenza, intesa come astuzia (*Genesi*, 3, 1; 2 *Corinzi*, 11, 3). È interessante notare che il termine ebraico saw-kal' לָכֵן assume lo stesso significato di agire con prudenza, ma anche essere perspicaci, saggi. Quindi sakhàl è reso "avere perspicacia" (*Salmi*, 14, 2); "agire con discrezione" (*Proverbi*, 10, 19); "agire con prudenza" (1 *Samuele*, 18, 5); "avere successo" (*Proverbi*, 17, 8); "far mostrare perspicacia" (*Proverbi*, 16, 23). Il sostantivo sèkheh è tradotto "perspicacia" (*Salmi*, 111, 10) e "discrezione" (1 *Samuele*, 25, 3), intesa come capacità di discernimento, di giudizio. Sullo stesso piano della saggezza si situa la colomba nel momento in cui è presentata come personificazione dello Spirito Santo, in quanto manifestazione della provvidenza divina (intesa come *provida* nel senso latino di *pro-video*, "prevedere", da cui pure deriva il significato di "provvedere, curare", ma anche "essere prudente, astuto, sagace, cauto").

- › Bettini M., *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino 2008.
- › Bodson L., *'ΕΠΑ ΖΩΙΑ, Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Brussels 1978.
- › Bremmer J. N., *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in: Settis S., ed. *I Greci. Storia Cultura Arte Società 1. Noi e i Greci*, Torino 1996, 239-283.
- › Breton Connelly J., *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.
- › Bruit L., *Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon*, RHR, CCI 4, 1984, 339-367.
- › Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1977; trad. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, a cura di G. Arrigoni, Milano 2003.
- › Buxton R., *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge 1994; trad. it. *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, Firenze 1997.
- › Calame C., *Spartan Genealogies: The Mythological Representation of a Spatial Organization*, in: Bremmer J. N., ed. *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 153-186.
- › Casevitz M., *Mantis: le vrai sens*, REG 105, 1982, 1-18.
- › Catenacci C., *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in: Vetta M., ed. *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, 131-183.
- › Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I*, Paris 1968.
- › Chirassi Colombo I., *Tra nomoi e Nomos. Oscillazioni di etica mediterranea*, in: Faraguna M., Vedaldi V. (eds.), *Dynasthai didaskein. Studi in onore di Filippo Càssola*, Trieste 2006, 111-126.
- › Chirassi Colombo I., *Mythos/Nomos (il Racconto e la Legge)*, in: Pisi P., Scarcia Amoretti B. (eds.), *Religione e Politica: mito autorità diritto*, Roma 2008, 278-304.
- › Crippa S., *La voce e la visione. il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in: Chirassi Colombo I., Seppilli T. (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994), Pisa-Roma 1998, 159-189.
- › Dakaris, S. I., "Ἐπιτύμβιος στήλη (ἡ περὶ ὀροσλατρείας)". *Χαριστήριον εἰς Α. Κ. Ὀρλάνδου, Δ'*. Athènes 1967-1968, 386-405.
- › Dakaris S. I., "Ὠκύπτερά". *Ἡπειρωτικὰ Χρονικά*, 22, 1980, 27-34.
- › Daumas F., *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958.
- › Defradas J., *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954.
- › Dieterle M., *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Zurich and New York 2007.
- › Dietrich B. C., *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1974.
- › Dietrich B. C., *Oracles and Divine Inspiration*, Kernos 3, 1990, 157-174.
- › Evans D., *Dodon, Dodola et Daedala*, in: Larson G. I., ed. *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley and Los Angeles 1974, 99-130.

- › Fontenrose J., *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*, Berkeley 1978.
- › Franco C., *Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca*, *Annali online dell'Università di Ferrara Lettere*, III/1, 2008, 73-94.
- › Friedrich J., *Dodoniaca*, Freiburg 1932.
- › Gartzziou-Tatti A., *L'oracle de Dodone. Mite et rituel*, *Kernos* 3, 1990, 175-184.
- › Georgoudi S., *Les porte-parole des dieux: réflexion sur le personnel des oracles grecs*, in: Chirassi Colombo I., Seppilli T. (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, *Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994)*, Pisa-Roma 1998, 315-365.
- › Gerhard E., *Das Orakel der Themis. Programm zum Winckelmannsfeste der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin*, 6, Berlin 1846.
- › Giuliani A., *La città e l'oracolo: i rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001.
- › Jung C. G., *Man and His Symbols*, London 1967; trad. it. *L'uomo e i suoi simboli*, Milano 2007.
- › Kerényi K., *Die Mythologie der Griechen. 1. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, Zürich 1951; trad. it. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1963.
- › Lhôte É., *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006.
- › Lincoln B., *The Prehistory of Mythos and Logos*, in: Lincoln B., *Theorizing Myth, Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago 1999.
- › Loraux N., *Che cos'è una dea?*, in: Duby G., Perrot M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. 1. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, 13-55.
- › Lürker M., *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter*, Bern-München-Wien 1987; trad. it. *Dizionario dei simboli e delle divinità egizie*, Roma 1995.
- › Manetti G., *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987.
- › Mazzoleni G., *Il valore simbolico-religioso degli animali (alcuni dati per la riflessione)*, in: A. M. G. Capomacchia, ed. *Animali tra mito e simbolo*, Roma 2009, 21-24.
- › Miles M. M., *Review of Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, by Breton Connelly J., *JAAR* 77/1, 2009, 138-141.
- › Moulinier L., *Le pur et l'impur dans le pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952.
- › Mylonopoulos J., *Das Heiligtum des Zeus in Dodona. Zwischen Orakel und venatio*, in: Mylonopoulos J., Roeder H. (eds.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach des rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Wien 2006, 185-214.
- › Parke H. W., *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967.
- › Pollard P., *Birds in Greek Life and Myth*, Plymouth 1977.
- › Quantin F., *Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les *oikoi*, Zeus Naios et les Naia*, *Kernos* 21, 2008, 9-48.
- › Racht G., *Le sanctuaire de Dodone: origine et moyens de divination*, *BAGB*, 1962, 86-99.
- › Rougemont G., *Corpus des inscriptions de Delphes*, Paris 1977.
- › Roux G., *Delphes: son oracle et ses dieux*, Paris 1976.

- › Rudhardt J., *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, éd. par Borgeaud Ph., Pirenne-Delforge V., Genève 2006.
- › Saggiaro A., *La Sibylla cumana. Un personaggio virgiliano tra mito e storia*, SMSR 62, 1996, 481-490.
- › Scalera McClintock G., *Dalle personificazioni di Esiodo alla Thea di Parmenide, Considerazioni sul rapporto tra femminile e astratto*, AION (filol.) 28, 2006, 25-48.
- › Scarpi P., *Egitto*, in: Filoramo G., Massenzio M., Raveri M., Scarpi P., *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari 1998, 39-56.
- › Sfameni C., *Ὁ βωμὸς μαντεῖος. Altari "di cenere" e prassi oracolare nei santuari greci*, SMSR 26/1, 2002, 24-41.
- › Sissa G., *Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica*, in: Campese S., Manuli P., Sissa G., *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, 81-145.
- › Sissa G., *Filosofia del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in: Duby G., Perrot M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. 1. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, 58-100.
- › Sourvinou-Inwood Ch., *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle*, in: Bremmer J. N., ed. *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 215-241.
- › Stroumsa G. G., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden-NY-Köln 1996; trad. it. *La sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e le origini del misticismo cristiano*, Roma 2000.
- › Thompson D'Arcy W., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1895.
- › Treadwell L., *Dodona: An Oracle of Zeus* (U.M.I. Diss. 1970), Ann Arbor 1987.
- › Tzouvara-Souli Ch., *Ἡ λατρεία τῶν γυναικείων θεοτήτων εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἑπιερον*, Ioannina 1979.
- › Tzouvara-Souli Ch., *Τρόποι μαντείας στο ἱερό της Δωδώνης*, Δωδώνη 26/1, 1997, 29-70.
- › Vernus P., *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*, Paris 2009.