

Mitologia del Mediterraneo e del Vicino Oriente: sguardi incrociati sull'origine dell'umanità

di *Philippe Borgeaud* e *Thomas Römer*

6.1

Introduzione

Per comprendere come si pone, sin dagli albori della civiltà europea, la questione dei rapporti tra mito, religione e letteratura, basta leggere qualche riga dello storico Erodoto:

Ma quale sia l'origine di ciascuno degli dèi o se fossero esistiti tutti eternamente, e quali mai fossero d'aspetto, non lo si sapeva fino a poco tempo fa, fino a ieri per così dire. Esiodo e Omero infatti io credo che siano di 400 anni più vecchi di me e non di più, e sono proprio quelli che hanno composto per i Greci una teogonia (*hoi poiesantes theogonien Hellenin*) e hanno dato i nomi agli dèi, dividendo gli onori e le prerogative (*timai*) e indicando il loro aspetto (*eidea*). I poeti che si dice siano vissuti prima di questi uomini vissero invece più tardi, a quanto almeno io credo¹.

Sarebbero stati dunque i poeti, e in particolare i poeti epici, a creare per i Greci (che vi si riconoscono tutti al di là delle diversità di costumi e di credenze locali) le condizioni per l'enunciazione e la rappresentazione degli dèi: le loro immagini, le loro affinità, il loro modo d'agire e il posto che essi occupano rispetto agli altri in un ordine genealogico o all'interno di un pantheon. Si tratta delle condizioni di enunciazione di una mitologia, nel senso greco del termine: storie di dèi e di eroi.

La situazione è differente a Roma, dove gli dèi non sono percepiti immediatamente in un quadro genealogico e quindi non hanno sin dall'inizio una storia personale o familiare². Varrone³, il bibliotecario di Giulio Cesare, dice che all'origine gli dèi romani non avevano immagine, un po' come il dio di Gerusalemme. Roma, come si sa, adotta in let-

1. Erodoto, 2, 53 (trad. it. di A. Izzo D'Accinni, Rizzoli, Milano 1994).

2. Cfr. CAP. I.

3. Varrone, citato da Agostino, *La città degli dei*, 4, 31, 2.

teratura e nelle arti figurative la mitologia dei Greci, ma ne pratica, al tempo stesso, una differente, quella che caratterizza la storia dei primi momenti della città, su cui ci informa Tito Livio e che fu mirabilmente analizzata da Georges Dumézil⁴.

La storia delle origini del popolo e della città di Roma costituisce un racconto mitologico. Lo stesso accade con il mondo della Bibbia: la storia del popolo eletto, dalle origini del mondo alla fondazione del Tempio, si presenta infatti come un racconto il cui statuto è comparabile a quello dei primi libri di Livio.

Partendo da questa constatazione, e adottando la prospettiva “antica”, se si guarda alla Bibbia, ci troviamo di fronte a una cultura religiosa che ricorda nella sua “epopea” (la *Torah* e i profeti) il modo in cui è arrivata a condannare gli idoli (con Mosè) e poi a cacciarli dal Tempio (con Giosia), e come Yahvé sia divenuto dio unico e senza immagine. Questo racconto – i biblisti convergono su questo punto – si è costituito al ritorno dall’esilio babilonese, cioè più o meno nello stesso periodo in cui si fissa in Grecia il canone omerico.

Questa sincronia, osservata in un Vicino Oriente le cui civiltà non vivono in compartimenti stagni, dovrebbe indurci a leggere in parallelo, ma anche per contrasto, i racconti sulla creazione del mondo e dell’umanità, come anche quelli sul diluvio, che si incontrano tanto nella Bibbia e nella letteratura mesopotamica quanto nei testi greci e latini (da Esiodo a Ovidio). È evidente che gli autori della Bibbia hanno largamente attinto alle grandi epopee mitologiche della Mesopotamia, di cui alcune risalgono al II millennio a.C. Gli autori e i redattori della prima parte della Bibbia ebraica, il Pentateuco (*Torah*, “insegnamento” o “legge” in ebraico), erano venuti a conoscenza di questi testi fin dall’epoca della dominazione assira, nell’VIII e nel VII secolo a.C., ma soprattutto all’epoca della deportazione dell’élite giudaica a Babilonia (a partire dal 597 a.C.). Le grandi domande sull’origine dell’umanità e sulla condizione umana che occupano la prima parte del libro della *Genesi* (capp. 1-11) devono essere lette come un’interpretazione monoteista delle epopee politeiste. Tra queste ultime, il testo più conosciuto è l’epopea di Gilgamesh⁵.

4. Cfr. G. Dumézil, *Mythe et épopée I*, Gallimard, Paris 1968, pp. 259-437.

5. Per una traduzione francese dell’epopea di Gilgamesh si può consultare J. Bottéro, *L’Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, NRF-Gallimard, Paris 1992 (trad. it. *L’epopea di Gilgamesh. L’eroe che non voleva morire*, Edizioni Mediterranee, Roma 2008) oppure R. J. Tournay, A. Shaffer, *L’Épopée de Gilgameš*, Éditions du Cerf, Paris 1998. [Per una traduzione in italiano cfr. G. Pettinato, a cura di, *La saga di Gilgamesh*, Mondadori, Milano 2004. Cfr. anche G. Saporetti, *Il Gbilgameš*, Simonelli, Milano 2001, N.d.T.].

6.2

La morte come destino dell’uomo:
l’epopea di Gilgamesh

Gilgamesh è innanzitutto una figura leggendaria e mitica, ma che ha probabilmente un fondamento storico. In una lista di re sumeri, datata al II millennio a.C., che elenca alcuni sovrani precedenti al diluvio (tutti personaggi mitici con regni di durata incredibilmente lunga) e altri successivi al diluvio (si ritrova lo stesso tipo di ripartizione nelle liste genealogiche della Bibbia, in *Genesi*, 5), Gilgamesh appare come quinto re dopo il diluvio; il suo nome è marcato da una stella, segno che indica un personaggio divino. Egli è presentato come il re di Uruk, ciò che è anche nell’epopea. La figura di Gilgamesh si situa così tra il mondo degli uomini e quello degli dèi: un re d’ascendenza divina, che figura tra i fondatori della prestigiosa, benché umana, dinastia di Uruk.

La menzione del suo nome nella lista dei re porta a datare il Gilgamesh storico intorno al 2650 a.C. Il suo nome può essere tradotto “il vecchio diventa giovane” o, secondo Jean Bottéro, “l’antico è ancora nella forza dell’età”. Egli deve avere regnato su Uruk e i suoi dintorni, e probabilmente è stato protagonista di imprese che ne hanno fatto poi un eroe leggendario.

La maniera in cui si è costituita l’epopea di Gilgamesh è caratteristica della formazione dei grandi testi del Vicino Oriente antico (ivi compresi certi testi della Bibbia ebraica). Contrariamente alla Grecia (in cui la scrittura alfabetica appare nell’VIII secolo a.C.), la tradizione orale è stata molto presto fissata in testi scritti. All’origine dell’epopea si trovano brevi racconti indipendenti scritti in sumero. A partire dal II millennio a.C., un autore ha raccolto questi racconti aggiungendo altri episodi per farne un’epopea. Nel II millennio a.C. tale epopea si era diffusa – ed era stata persino tradotta – fino all’Asia Minore e alla Palestina. Durante il I millennio a.C. si sviluppa un testo standard dell’epopea. Questa versione, detta “ninivita”, è la più completa in nostro possesso, benché manchino alcuni passi, ed è a partire da questa generalmente che si presenta l’epopea.

I due temi centrali dell’epopea sono l’amicizia esclusiva che unisce Gilgamesh ed Enkidu e la morte. I due temi sono d’altra parte strettamente legati, poiché è appunto alla morte del suo amico che Gilgamesh prende coscienza del carattere scandaloso e ineluttabile della morte che attende anche lui. L’amicizia eccezionale tra Gilgamesh ed Enkidu è tipica di un certo ideale aristocratico diffuso nelle classi dominanti del mondo mesopotamico. Un esempio parallelo in Grecia è rappresentato

dalla storia di Achille e Patroclo, e nella Bibbia ebraica da quella di David e Jonathan (*Primo libro di Samuele*).

Anche la sessualità è un elemento importante dell'epopea: l'amicizia di Gilgamesh ed Enkidu (come quella di Achille e Patroclo e di David e Jonathan) implica chiaramente una dimensione sessuale; l'arrivo di Enkidu, in particolare, è preparato per Gilgamesh da sogni a carattere erotico.

Ma la sessualità è solo un aspetto dell'amicizia tra i due uomini. Questa amicizia appare soprattutto come il punto d'arrivo di un processo di civilizzazione, che è anche un processo di umanizzazione e che differenzia profondamente l'uomo dall'animale. Allo stesso modo, il percorso di Enkidu, che vive inizialmente come una bestia selvaggia per scoprire poi la sessualità tra le braccia di una prostituta e infine l'amicizia con Gilgamesh, corrisponde a un percorso progressivo che lo allontana sempre più dalla dimensione animale e lo avvicina sempre più a una condizione propriamente umana. Dopo la sessualità, l'amicizia è il secondo fattore di differenziazione tra uomo e animale.

Vi è dunque, al cuore dell'epopea di Gilgamesh, una riflessione profonda su ciò che è la civiltà, la cultura, e su ciò che differenzia l'uomo dall'animale. Vi è anche una riflessione sulla differenza tra uomini e dèi, che consiste precisamente nella morte cui sono soggetti gli uomini. È questo il secondo grande tema dell'epopea. Quando Gilgamesh sfida gli dèi, rifiutando le *avances* della dea Ishtar e uccidendo il toro celeste che gli dèi avevano inviato per punirlo, essi allora decidono di far morire colui che gli è più caro, l'amico Enkidu. La morte di Enkidu, la scomparsa definitiva dell'essere amato, rappresenta in qualche modo il momento culminante della presa di coscienza da parte di Gilgamesh della morte come destino ultimo dell'uomo. È appunto questo che gli rivela i due personaggi che egli incontra nel corso della sua ricerca dell'immortalità ai confini del mondo.

La taverniera così parlò a Gilgames⁶:
 Gilgames dove stai andando?
 La vita che tu cerchi tu non la troverai.
 Quando gli dei crearono l'umanità,
 essi assegnarono la morte per l'umanità,
 tennero la vita nelle loro mani.
 Così Gilgames, riempi il tuo stomaco,
 giorno e notte datti alla gioia,
 fai festa ogni giorno.

6. Questo personaggio è verosimilmente da intendere come una manifestazione della dea Ishtar.

Giorno e notte canta e danza,
 che i tuoi vestiti siano puliti,
 che la tua testa sia lavata, lavati con acqua,
 gioisci del bambino che tiene [stretta] la tua mano,
 possa tua moglie godere del tuo petto:
 questo è il retaggio [...].

[...]

che ogni essere vivente (tav. X)⁷.

Utanapishtim, l'uomo scampato al diluvio, tiene esattamente lo stesso discorso:

[Quando gli dei crearono] l'umanità, [(l'umanità) morte] ha preso come suo destino. [Tu] hai vegliato. Perché ti sei sacrificato? [Nella] veglia hai esaurito [le tue forze]. Hai riempito i tuoi muscoli di angoscia, ti sei avvicinato ai tuoi giorni lontani. L'umanità: il suo nome è reciso come canne di un canneto. Il bel giovane e la bella giovinetta [...] della morte. Nessuno vede la morte. Nessuno vede il volto della morte, nessuno [ode] la voce della morte (tav. X)⁸.

Se la morte è l'elemento distintivo tra uomini e dèi, Gilgamesh, l'antenato fondatore, si trova al riguardo in una posizione intermedia, poiché è al tempo stesso dio e uomo. Ecco perché si spinge più lontano di ogni altro uomo nella sua ricerca dell'immortalità. Fallisce per poco, a causa di un serpente (come nel racconto di *Genesi*, 3), ma il suo fallimento è definitivo. Né lui né alcun altro uomo dopo di lui potrà ottenere l'immortalità. Come Gilgamesh, che ritorna a Uruk dopo avere fallito nella sua ricerca, l'uomo della città deve rassegnarsi alla sua condizione mortale. Restano allora da un lato il consiglio della taverniera – godere della vita – e dall'altro la possibilità di accedere a una diversa forma di immortalità, lasciando il proprio nome impresso nella memoria della città.

6.3

Ritorno in Grecia

Le epopee mesopotamiche, così come i racconti della creazione, della caduta e del diluvio nella *Genesi*, che a loro volta hanno assorbito l'eredità mesopotamica, possono essere lette in stretto rapporto con i miti greci.

7. Nel libro biblico dell'*Ecclesiaste* (*Qoheleth*), scritto nel III secolo a.C., si trova esattamente la stessa riflessione, cfr. 9, 7-10 (trad. it. di Pettinato, a cura di, *La saga di Gilgamesh*, cit., pp. 268-9).

8. Tournay, Schaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, cit. (trad. it. cit., p. 156).

Benché narrati con l'impiego di termini differenti e caratterizzati da altre relazioni, essi seguono una trama comune (dalla cosmogonia al diluvio); vi si troveranno infatti gli stessi elementi fondamentali: relazione del divino con il mondo, dell'umano con il divino, del femminile con il maschile, dell'animale con l'umano.

6.4 Gli dèi e il mondo

Nella *Teogonia* di Esiodo (VII secolo a.C.), uno dei due autori che secondo Erodoto avrebbero insegnato ai Greci a riconoscere e a designare i loro dèi, a partire dal v. 116, si racconta come all'origine di tutte le cose vi siano tre entità, al tempo stesso elementi primordiali, personaggi e divinità, che per primi emergono all'esistenza (o alla coscienza degli uomini), considerati quindi come preesistenti a ogni cosa. Innanzitutto fu il Caos (il suo genere è neutro), che ci si può rappresentare come un'immensa apertura, una voragine aperta sull'abisso (con in fondo il Tartaro), a indicare virtualmente le dimensioni (spaziali e temporali) in cui potrà dispiegarsi la genesi del mondo; poi Gaia, la Terra, un'entità feconda, che la lingua greca pronuncia al femminile, capace d'altra parte di procreare da sola, per partenogenesi, contenendo in sé stessa l'elemento maschile; Gaia è al tempo stesso ciò che precede l'emergere dell'elemento maschile e il fondamento di ogni cosa, la base incrollabile su cui tutto riposa. Infine, in questo racconto delle origini, la terza entità primordiale, elemento essenziale, è Eros, il desiderio, che incita e scatena il processo cosmogonico.

Caos crea da sé stesso (senza unirsi con nessuno) Erebo e Notte. Dall'unione di queste tenebre maschili e femminili nasceranno Etere e Giorno. Erebo ed Etere rappresentano le tenebre e la luce a livello dello spazio (l'opposizione basso-alto). Notte e Giorno sono invece le tenebre e la luce intese a livello temporale (alternanza). La progenie di Caos stabilisce così dimensioni e principi essenziali (immateriali), che condizioneranno la vita degli esseri umani. Gli umani nasceranno invece da un altro lignaggio: quello che discende da Gaia, la Terra.

Contrariamente a Caos e a Gaia, Eros non avrà una sua discendenza. Tuttavia è proprio lui a permettere agli altri due di generare. Egli incita Caos a far uscire da sé Erebo, Etere, Notte, Giorno, così come spinge Gaia a fare venire fuori da sé, «senza unione amorosa, senza tenerezza», il Cielo (Urano), la distesa marina (Ponto) e le Alte Montagne. Avendo creato in tal modo i propri contorni e i propri limiti e, al tempo stes-

so, degli esseri di sesso maschile, Gaia va poi a unirsi con questi esseri maschili, Urano e Ponto, la cui doppia discendenza costituisce sia il mondo comune a tutti sia gli dèi che da esso sono inseparabili (il cosmico coincide in Grecia con il divino). Il racconto di Esiodo prosegue enunciando la successione dei regni divini e i conflitti tra generazioni, fino al regno di Zeus.

Da un primo sguardo a questa genesi letteraria (che non è la sola prodotta dai Greci⁹) si può evincere che in Esiodo gli dèi e il mondo coincidono. Il mondo non è creato, come vuole l'autore sacerdotale del racconto biblico di base, da un dio esterno ad esso; esso nasce e si diversifica, fino a formare altre generazioni di esseri che sono al tempo stesso cosmici (parti del mondo) e sovranaturali (divinità). A partire da questo momento l'evoluzione procede in termini di genealogie e di conflitti tra generazioni, che sfociano nella definitiva instaurazione del regno di Zeus.

6.5 La vittoria sul disordine originario

Una trama di fondo comparabile a quella appena evocata si ritrova nell'epopea mesopotamica *Enuma Elish*, che ha come esito, dal canto suo, l'affermazione della superiorità del dio babilonese Marduk.

Enuma Elish significa "Quando in alto"¹⁰. Sono queste le prime parole dell'epopea babilonese della creazione. Questa cosmogonia è nota grazie a sette tavolette, datate alla fine del II millennio (XI secolo a.C.). L'epopea comincia con la descrizione di uno stadio primordiale, in cui Apsu (le acque dolci) e Tiamat (le acque salate) si mescolano. In effetti, nel vasto bacino alluvionale del Tigri e dell'Eufrate, le acque salate risalgono di molto nel delta e si mescolano quindi alle acque dei due fiumi, i quali fertilizzando la terra erano fonte di ogni forma di vita.

Dall'incontro tra acque dolci e acque salate nascono molte generazioni di dèi, come nella cosmogonia di Esiodo. La terza generazione è quella di Anu e d'Enki/Ea, i grandi dèi che si ritrovano appunto nell'epopea di Gilgamesh. Apsu, innervosito dal comportamento chiassoso di queste nuove generazioni di dèi, decide di distruggerli, ma Ea, che ha sentito parlare di questo progetto, lo scongiura: egli fa cadere Apsu in

9. Cfr. R. Sorel, *Les cosmogonies grecques*, PUF, Paris 1994.

10. Per una traduzione francese cfr. P. Talon (ed.), *The Standard Babylonian Creation Myth. Enuma Elish*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2005 (malgrado il titolo in inglese, il libro contiene una traduzione francese dell'epopea).

un sonno profondo e lo uccide mentre dorme, poi erige il suo tempio "sopra" Apsu e diviene in tal modo il signore delle acque dolci.

Nell'Apsu vinto nasce Marduk. Ma Tiamat vuole vendicarsi della morte del suo sposo e crea undici mostri per attaccare gli dèi. Nessuno tra gli dèi, neanche lo stesso Anu, né Ea, osa affrontarli. Solo Marduk accetta, a condizione però di ottenere la presidenza dell'assemblea degli dèi. Inizia allora un duello tra Tiamat e Marduk il quale, dopo averla uccisa con una freccia, la apre al centro (FIG. 12) e dal suo corpo crea l'universo. Tirando e separando le due metà del suo corpo, egli crea da un lato i cieli per gli dèi, dall'altro la terra. Dispone le stelle al loro posto e inventa il calendario. Dalle profondità di Tiamat, egli crea la notte. Dalla testa di Tiamat sgorgano fonti d'acqua e dai suoi occhi due grandi fiumi, il Tigri e l'Eufrate.

L'idea che l'universo sia il risultato di una vittoria contro forze immani apportatrici di disordine è largamente diffusa, in Egitto, in Mesopotamia e in Oriente. In Grecia è ripresa sotto forma di lotte tra generazioni di dèi per la successione alla sovranità celeste. Il racconto che ne fa Esiodo è molto vicino a quello che si incontra nella mitologia anatolica (ittito-hurrita): il dio sovrano Teshub, corrispondente funzionale di Zeus, ha il suo avversario in Ullikummi, nato dall'unione di Kumarbi (il Crono hurrita estromesso da Teshub) con una roccia. Posto sulle spalle del gigante Ubelluri, che sostiene il cielo, la terra e il mare, il mostro cresce smisuratamente fino al giorno in cui viene indebolito, in quanto separato dal suo supporto: i suoi piedi vengono infatti tagliati con il vecchio coltello di rame che era originariamente servito per dividere il cielo dalla terra. Tracce di questo mito hurrita del mostro nato dalla pietra sembrano potersi ritrovare in leggende raccolte nel Caucaso ancora nel XX secolo¹¹. Nella versione del II millennio a.C., questo mito si articola intorno al racconto hurrita sulla successione delle sovranità divine, al quale fa eco la *Teogonia* esiodea. In Esiodo, il regno di Zeus, terzo (e definitivo) sovrano dopo Urano e Crono, può stabilirsi saldamente solo dopo una lotta cosmica contro le entità mostruose della generazione precedente: la guerra degli dèi olimpi contro Crono e i Titani, la Titanomachia appunto, che per molti aspetti corrisponde a quella che altre versioni greche hanno descritto come la lotta degli dèi contro i Giganti (la Gigantomachia, rappresentata soprattutto nelle arti figurative).

11. R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer, M. Vieyra, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard-Denoël, Paris 1970; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1979.

Per sconfiggere i Titani, Zeus si serve di aiutanti straordinari e primordiali: i Ciclopi che forgiavano per lui il fulmine, la sua arma invincibile, e i mostruosi Ecatonchiri (letteralmente i "Centobraccia"), vere e proprie macchine da guerra viventi.

Per questo ora con inflessibile cuore e cosciente volere
difenderemo il vostro potere nella lotta terribile
combattendo i Titani in aspre battaglie.
Così disse, e lo lodarono gli dèi dispensatori di beni,
ascoltando le sue parole; e desiderio di guerra prese il loro cuore
ancor più di prima; e una battaglia terribile risvegliarono
tutti, dee e dèi, in quel giorno,
gli dèi Titani e quanti erano figli di Crono,
e coloro che Zeus dall'erebo, sotto terra, condusse alla luce,
terribili e forti, armati di tremenda violenza.
Cento braccia dalle loro spalle si alzavano
a tutti ugualmente, e cinquanta teste a ciascuno
dalle spalle nascevano sulle forti membra.

[...]

tanto fragore nasceva dagli dèi che si scontravano nella lotta.
E insieme i venti tremore e polvere turbinavano in alto
e il tuono e il lampo e la folgore fiammeggiante,
armi di Zeus grande, portavano, e strepito e grida
nel mezzo degli uni e degli altri; un fragore terribile nasceva
dalla lotta tremenda. Dalle loro imprese appariva la forza.
E inclinò la battaglia; ma prima gli uni contro gli altri ostinati,
saldi, avevano lottato in aspra battaglia.
Per primi infatti risvegliarono la terribile battaglia
Cotto, Briareo e Gige insaziato di guerra,
che trecento pietre dalle braccia vigorose
scagliavano di seguito, e coprivano di dardi
i Titani; e sotto la terra dagli ampi cammini
li sprofondarono e li legarono in lacci tremendi,
dopo che li ebbero vinti con le loro braccia, per quanto animosi essi fossero,
tanto sotto la terra quanto dalla terra il cielo è lontano;
tanto infatti dalla terra è lontano il Tartaro oscuro¹².

Dopo la vittoria di Zeus contro i Titani, la terra fa emergere un ultimo mostro: Tifone, un essere acquatico e ofidico, che sputa fuoco. Ultimo combattimento prima della vittoria definitiva di Zeus e degli olimpi (FIG. 11), la Tifonomachia è stata oggetto di diversi racconti, come la Titanomachia.

12. Esiodo, *Teogonia*, 661-673 e 705-720 (trad. it. di G. Arrighetti, Rizzoli, Milano 1994).

Quando Esiodo mette in scena la successione dei conflitti tra generazioni e la lotta dell'ordine (e della forza, della violenza sovrana) contro il disordine cosmico, si presenta quale erede diretto della tradizione vicino-orientale, quella dei grandi racconti fondatori, precisamente della mitologia ittito-hurrita, ma anche dell'*Enuma Elish* mesopotamico. La lotta contro il disordine originario, che si manifesta come mostro caotico o massa informe, è una lotta creativa. Sul male vinto o sul caos che ha preso forma si può costruire un mondo stabile e vivibile.

6.6

La *Genesi* biblica

La Bibbia ebraica non racconta la creazione del dio di Israele, Yahvé, contrariamente a quello che si trova nella mitologia mesopotamica e greca. Certi salmi contengono invece allusioni al fatto che Yahvé avrebbe creato il mondo attraverso un combattimento contro forze acquatiche (il Leviatano, cfr. salmo 74) o tramite un parto (salmo 90). I grandi racconti di creazione che si trovano nei primi capitoli della *Genesi* presentano Dio come esistente "da sempre". È questa la prospettiva monoteista che si è imposta al momento in cui i testi del Pentateuco furono raccolti e rivisti durante il V secolo a.C.

La creazione, per come è raccontata nel primo capitolo, insiste sull'ordine e sul ritmo dell'atto creativo, che si iscrive nell'arco di una settimana, sei giorni di lavoro e un giorno di riposo. Quest'ultimo giorno introduce il motivo dello *shabbat*. Il testo procede come un canto o un poema, con un ordine preciso, che riflette nel suo stesso stile letterario l'aspetto ripetitivo e ordinato dell'atto creativo.

Come nel resto del Vicino Oriente antico, non si tratta di una creazione *ex nihilo*, ma di un'organizzazione del caos primordiale da parte del dio creatore. Questa organizzazione si fa attraverso il susseguirsi di una serie di atti di separazione. All'origine il mondo è *tohou-wa-bobou* ("caotico") e tenebroso, caratterizzato dal *Tehom* (oceano primordiale; si tratta forse della stessa radice che designa la Tiamat babilonese). Il primo giorno ha luogo la separazione tra luci e tenebre, il secondo giorno la separazione tra le acque superiori e le acque inferiori; le acque superiori formano allora la volta celeste. Il terzo giorno interviene la separazione tra la terra e il mare. Questi atti di separazione in successione delimitano così gradualmente uno spazio vitale per i vegetali, gli animali e l'uomo, creati gli uni dopo gli altri nel mare, nell'aere (quinto giorno) e sulla terraferma (sesto giorno). L'uomo è creato per ultimo, alla fine del sesto giorno.

Lo stile, il linguaggio, la visione del mondo e le preoccupazioni espresse nel testo della *Genesi*,¹ indicano che questo proviene da un ambito di sacerdoti che vivevano a Babilonia o che erano tornati da lì, probabilmente durante il VI o il V secolo a.C.

Contrariamente ai miti babilonesi, il racconto biblico è scritto a partire da una prospettiva monoteista. In tutto il racconto vi è solo un dio. Nondimeno, nel momento in cui egli decide di creare l'uomo, parla al plurale. Dice infatti: «Facciamo l'uomo a nostra immagine»; questo plurale può trovare spiegazione nell'idea di una corte celeste. Così il monoteismo biblico incorpora frammenti di politeismo, cosa che si riscontra d'altronde in tutta la Bibbia. L'idea dell'uomo e della donna fatti a immagine di Dio costituisce una ripresa dell'ideologia regale, secondo la quale solo il re è "immagine", cioè rappresentante degli dèi davanti al suo popolo. Dopo la scomparsa della monarchia giudaica, gli autori sacerdotali hanno applicato questo concetto all'insieme dell'umanità, la quale, secondo il primo racconto della Bibbia, riceve una funzione regale in rapporto al resto della creazione, che l'uomo deve "dominare" e "sottomettere" come fa appunto un re.

6.7

Relazione tra umano e divino

In Grecia, l'umanità non sembra essere stata creata, come nella Bibbia. Nella versione di Esiodo (che anche in questo caso non è la sola) gli uomini hanno la stessa origine degli dèi. Essi non sono distinti per natura. La nascita degli uomini, la comparsa della mortalità, ha luogo al termine delle genealogie divine in una sorta di deterioramento progressivo. Ci vorrà dunque un'altra crisi affinché avvenga in modo netto la separazione tra dèi e uomini. Nel racconto di questa crisi, che bisognerebbe leggere in parallelo con il racconto della caduta della *Genesi* biblica, il ruolo della donna (Pandora) è essenziale.

6.8

Relazione tra femminile e maschile

Analizzeremo ora la relazione tra uomo e donna nella Bibbia ebraica, dove coesistono due racconti di creazione dell'uomo e del mondo. Il secondo racconto viene da una tradizione diversa da quella che si trova nel primo capitolo della Bibbia. Incentrato sulla creazione dell'uo-

mo e sui rapporti tra uomo e donna (Adamo ed Eva), esso affronta anche il tema della disobbedienza e dell'espulsione dal giardino. In effetti, due miti sono stati probabilmente fusi: quello dell'origine dell'uomo e quello della trasgressione che porta alla separazione tra gli uomini e il divino.

Secondo il racconto che comincia al versetto 4 del cap. 2 della *Genesi*, in principio v'è una massa informe di terra melmosa, irrigata dall'acqua primordiale. L'uomo è creato per primo, a partire dalla terra, e il racconto lo presenta innanzitutto come un agricoltore. Egli si chiama in ebraico *'adam* (Adamo), che non è un nome proprio, poiché deriva dal termine che designa la terra, *'adamah*, terra che egli appunto deve coltivare. La creazione dell'uomo con l'argilla è un tema ricorrente nel Vicino Oriente antico. Tuttavia, se nell'*Enuma Elish* e anche nell'epopea di Atrahasis l'uomo è creato con il sangue divino, in questo caso Yahvé lo anima con il proprio soffio.

Yahvé pianta poi a est della terra, in Oriente, un giardino e lo riempie di alberi, tra cui l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male. Questo luogo ricorda il giardino degli dèi, che nell'epopea di Gilgamesh è situato a est del mondo abitato. L'uomo è posto in questo giardino chiamato Eden ("delizia"), probabile allusione anche ai giardini coltivati per i re assiri e babilonesi. L'uomo è chiamato a svolgervi una funzione: egli deve occuparsi di questo giardino al posto di Dio. Si ritrova anche in questo caso un motivo analogo a quello della mitologia mesopotamica, nella quale l'uomo è creato per servire gli dèi.

Yahvé constata che l'uomo non può essere solo e che ha bisogno di confrontarsi. Crea allora gli animali, dalla stessa terra con cui ha creato l'uomo, e chiede a quest'ultimo di dare loro un nome. L'atto di dare un nome alle cose implica, nel pensiero semitico, una nozione di creazione e di potere. Così Yahvé conferisce all'uomo la superiorità e il dominio sugli animali. Tuttavia, malgrado la loro origine comune, gli animali non sono un vero e proprio interlocutore per l'uomo, che sente la mancanza di un essere simile a lui.

Dio crea allora la donna a partire da una costola dell'uomo. Non si capisce bene cosa immagini esattamente il narratore, dal momento che il termine ebraico può essere tradotto anche con "fianco" oppure "faccia", e potrebbe rinviare in questo caso a una sorta di sdoppiamento. L'esperimento riesce e l'uomo esclama che la donna è ossa delle sue ossa, carne della sua carne. Lo stretto legame che li unisce è espresso anche da un gioco di parole tra *ish* (uomo) e *ishsha* (donna). Si tratta quindi di un racconto eziologico (*aition* in greco significa "causa"), in cui si spiega che il legame tra un uomo e una donna è più forte dei legami di sangue

all'interno di una famiglia. La donna rappresenta dunque un vero e proprio interlocutore per l'uomo, ma la loro relazione resta comunque asimmetrica, poiché è l'uomo che dà un nome alla donna, come aveva già fatto con gli animali.

All'inizio, l'uomo e la donna vivono come gli animali, in uno stato selvaggio; sono nudi, ma non se ne rendono conto. La loro vita è strutturata soltanto dal divieto divino di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male. Questa interdizione è seguita dalla sanzione «Tu morirai». Si ritrova qui come nell'epopea di Gilgamesh il tema della mortalità umana e del suo perché. Il divieto di mangiare dall'albero della conoscenza pone però un problema: si tratta di una prova? Un modo per spingere l'uomo a confrontarsi con i propri limiti? Dio spinge forse l'uomo alla trasgressione?

L'agente che provoca la trasgressione è il serpente, un animale che svolge un ruolo centrale nelle mitologie in generale. Il serpente convince la donna a mangiare il frutto dell'albero della conoscenza promettendole che, una volta fatto ciò, la donna e l'uomo sarebbero diventati «come dèi» (*Genesi*, 3, 5).

La strategia del serpente ha successo e la donna mangia il frutto, per farlo poi mangiare all'uomo. Il serpente non è certo il diavolo, come pretende l'interpretazione cristiana tradizionale. La sua figura si presta a diverse interpretazioni: può essere la rappresentazione del caos o un simbolo fallico che rinvia alla fertilità o ancora il simbolo della saggezza e dell'immortalità, dal momento che sembra invertire il processo d'invecchiamento ogni volta che muta pelle. Nel testo, in ogni caso, il serpente non ha un'autonomia totale, poiché fa comunque parte delle creature di Yahvé, ma gioca il ruolo di agente provocatore. È interessante notare come anche nell'epopea di Gilgamesh la pianta dell'eterna giovinezza vada persa proprio a causa dell'intervento di un serpente.

La nuova conoscenza acquisita mangiando il frutto fa prendere coscienza all'uomo e alla donna del fatto di essere nudi. Essi scoprono in quel momento di avere una sessualità differente rispetto a quella degli animali ed è questa presa di coscienza che li allontana dagli animali e li avvicina agli dèi. Lo stesso motivo si ritrova nell'epopea di Gilgamesh, quando Enkidu realizza di essere differente dagli animali con cui vive, nel momento in cui si accoppia con la prostituta e scopre così una sessualità specifica dell'essere umano.

Appare chiaro il parallelo tra l'epopea e il mito di *Genesi*, 2-3: in entrambi i casi la distinzione tra l'uomo e l'animale avviene innanzitutto attraverso la presa di coscienza, da parte dell'essere umano, di avere una propria sessualità, diversa da quella degli animali, non legata cioè ai cicli di riproduzione della natura. In entrambi i miti l'uomo è diverso dal-

l'animale sin dall'inizio, ma non ne è consapevole; quando lo scopre, attraverso la sua sessualità, passa allora dallo stato selvaggio a quello civilizzato e si avvicina agli dèi.

L'uomo e la donna si scoprono quindi nudi e cercano immediatamente di nascondere questa condizione. Yahvé si accorge proprio da questo che hanno mangiato il frutto dell'albero della conoscenza e punisce ognuno degli attori di questo dramma. L'uomo, per giustificarsi, cerca di scaricare tutta la responsabilità sulla donna. Così la relazione armoniosa che li univa è anch'essa rimessa in discussione dalla trasgressione e dalla conoscenza che essi hanno acquisito. Le sanzioni divine rinviano l'ascoltatore/lettore alla sua realtà:

- il serpente è condannato a strisciare sul suolo: si spiega così l'assenza di zampe e il pericolo che questo animale rappresenta per un agricoltore palestinese;
- la donna è condannata a partorire nel dolore e sarà sottomessa all'uomo;
- per Adamo la terra sarà maledetta; la sua sopravvivenza non sarà più assicurata, ma legata a una vita di duro lavoro.

Il testo è dunque certamente un racconto delle origini che spiega in che modo la sofferenza e la morte si sono introdotte nella creazione, anche se, malgrado la sanzione, la vita resta possibile: la donna riceve un nuovo nome, Eva (*hawwa*), "colei che vive".

Infine, Yahvé espelle l'uomo e la donna dal giardino, dopo aver dato loro degli abiti; egli giustifica la loro espulsione con questa frase, che è particolarmente importante:

Yahvé Dio dice: «Ecco l'uomo è diventato uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre»¹³.

Si noterà il plurale impiegato da Dio, che fa probabilmente riferimento alla corte celeste. Il senso di questa dichiarazione divina è chiaro: ora che l'uomo e la donna hanno mangiato dall'albero della conoscenza, null'altro li distingue dagli dèi. L'uomo è diventato in un certo qual modo un rivale per questi ultimi, come lascia intendere Yahvé. Da qui la necessità di tracciare una seconda distinzione, tra uomini e dèi questa volta: come nell'epopea di Gilgamesh, tale distinzione consisterà appunto nella condanna dell'uomo alla morte, nella privazione di quella vita eterna che invece è riservata solo agli dèi. Insomma, la morte è in un certo senso il

13. *Genesi*, 3, 22.

prezzo che l'uomo deve pagare, secondo il mito di *Genesi*, 2-3, per differenziarsi da Dio. Egli avrebbe potuto godere della vita eterna e restare per sempre nel giardino divino, ma in questo caso sarebbe rimasto in uno stato selvaggio, animale e indifferenziato.

Inteso in tal senso, non si tratta affatto del racconto di una "caduta", come vorrebbe la tradizione cristiana, ma di una riflessione su ciò che distingue l'uomo sia dalle bestie sia dagli dèi e sulla condizione dell'essere umano che, pur essendo condannato a morire, ha in sé qualcosa che lo avvicina agli dèi.

In *Genesi*, 3, inoltre, la crisi è innescata dalla donna che si lascia sedurre dal serpente. Il suo gesto è all'origine degli svantaggi che distinguono l'umano dal divino.

In Grecia è il mito di Prometeo (FIG. 13), così com'è raccontato nelle due versioni diverse e complementari della *Teogonia* e delle *Opere e i giorni* di Esiodo, quello in cui si trova la sistematizzazione più chiara, ma anche la più antica, degli elementi costitutivi della dimensione umana. Nella *Teogonia* Esiodo narra (per spiegare la collera di Zeus contro Prometeo) un episodio, di cui si propone qui una sintesi:

La scena si svolge sulla terra, in un luogo chiamato Mecone, all'epoca della crisi (o separazione) tra gli dèi e gli uomini mortali.

Prometeo, figlio di un Titano, fa a pezzi un bue e ne presenta le parti agli uomini e agli dèi riuniti. Egli cerca di ingannare Zeus.

Da un lato nasconde delle carni buone sotto la pelle (disgustosa) del ventre dell'animale, dall'altro ricopre le ossa con del grasso appetitoso a vedersi. Quindi Prometeo chiede a Zeus di scegliere.

Cosciente dell'astuzia (e quindi del tranello), Zeus sceglie deliberatamente la parte "peggiore" (quella che effettivamente gli uomini offrono agli dèi nei loro sacrifici). Come reazione all'astuzia di Prometeo, Zeus sottrae il fuoco celeste che infiammava gli alberi.

Prometeo ruba il fuoco celeste che porta sulla terra nello stelo di una pianta chiamata *narthex* (una sorta di finocchio selvatico e gigante). Al posto del fuoco, Zeus crea la donna (al tempo stesso un male e uno stratagemma, inganno profondo e senza uscita) che è fabbricata e ornata dagli dèi, poi condotta davanti agli dèi e agli umani (come il bue portato da Prometeo a Mecone).

Nelle *Opere e i giorni* la donna è chiamata Pandora (vv. 47-105). Ecco la sintesi del racconto:

Ingannato da Prometeo, Zeus ha sottratto agli uomini il *bios*, cioè il sostentamento, il nutrimento cerealicolo che fino a quel momento cresceva spontaneamente. Zeus sottrae agli uomini anche il fuoco, riducendo così gli esseri umani allo stato selvaggio.

Prometeo ruba il fuoco. Al posto del fuoco Zeus ordina a Efesto (il dio artigiano) di forgiare con terra e acqua il corpo di una desiderabile vergine, simile alle dee. Atena le insegna le opere femminili, Afrodite l'arte della seduzione, Ermes l'astuzia e ogni dio le dona una caratteristica particolare. Da qui il nome di Pandora, "dono di tutti (gli dèi)".

Pandora è condotta da Ermes, dio messaggero, presso Epimeteo, «che non presta attenzione a quel che gli aveva detto Prometeo, di non accettare mai un dono di Zeus Olimpio, ma di rimandarlo indietro, se vuole risparmiarne un male ai mortali. Egli però accetta...».

In effetti Epimeteo accetta al tempo stesso Pandora e un dono "avvelenato", una giara (il "vaso di Pandora").

"Fino ad allora viveva sulla terra, lontana dai mali, la stirpe mortale, senza la sfibrante fatica e senza il morbo crudele che trae gli umani alla morte: rapidamente, infatti, invecchiano gli uomini nel dolore. Ma la donna, levandoli di sua mano il grande coperchio dell'orcio disperse i mali, preparando agli uomini affari luttuosi. Soltanto la Speranza là, nella intatta casa, dentro rimase sotto i labri dell'orcio, né volò fuori, perché prima Pandora rimise il coperchio sull'orcio, secondo il volere dell'egioco Zeus, adunatore di nubi. Ma gli altri, mali infiniti errano in mezzo agli umani; piena, infatti, di mali è la terra, pieno ne è il mare, e le malattie, a loro piacere si aggirano in silenzio di notte e di giorno fra gli uomini, portando dolore ai mortali, e questo perché l'accorto Zeus tolse loro la voce.

Non si può evitare l'intendimento di Zeus"¹⁴.

Il mito di Prometeo tratta del ritiro degli dèi dalla terra (quello che chiameremmo in ambito biblico la questione del paradiso e della caduta) in un discorso che illustra le origini del sacrificio. Il quadro generale è quello di un'antropologia che sviluppa la questione del modo in cui una relazione di tipo rituale, con gli dèi, viene a sostituire la commensalità, in un tempo lontano e indefinito, tra uomini e dèi. La condizione umana si trova dunque definita in rapporto ai seguenti elementi:

- il ritirarsi degli dèi, che comporta la fine della commensalità e la necessità di ristabilire una comunicazione che è stata interrotta;
- la necessità del lavoro (fuoco prometeico e agricoltura);
- la necessità del matrimonio;
- la vecchiaia e la malattia¹⁵.

14. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 90-105 (trad. it. di L. Magugliani, Rizzoli, Milano 1994²).

15. Cfr. lo studio fondamentale di J.-P. Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*, Seuil, Paris 1999 (trad. it. *L'Universo, gli dei, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino 2000).

6.9 Il diluvio

Nelle vicende successive al mito di Prometeo, la tradizione posteriore a Esiodo colloca l'episodio del diluvio, i cui superstiti sono Deucalione, figlio di Prometeo, e Pirra, figlia di Epimeteo.

Sbarcando dall'arca (*larnax*, una sorta di cassa) sulla vetta del monte Parnaso, Deucalione e Pirra compiono il primo sacrificio, attraverso il quale ristabiliscono la comunicazione interrotta con gli dèi, ripetendo (ritualmente) l'atto che era stato all'origine di questa frattura (la spartizione della vittima sacrificale tra uomini e dèi).

Infine, essi ricreano l'umanità gettando dietro di loro le ossa della madre, cioè le pietre, ossa di Gaia, la terra primordiale¹⁶.

In Mesopotamia, come nella Bibbia, il discorso sulla creazione si accompagna spesso a una riflessione sulla fragilità della creazione stessa, dove si esprime spesso la paura che quanto è stato creato possa essere distrutto. Questa paura si riflette soprattutto nei racconti sul diluvio, costruiti intorno all'immagine di una distruzione del mondo attraverso l'acqua.

Dalla Mesopotamia ci sono giunti molti testi che raccontano la decisione degli dèi di distruggere l'umanità con le acque e la maniera in cui un eroe è comunque riuscito a sopravvivere al cataclisma.

L'epopea di Atrahasis, datata al XVII secolo a.C.¹⁷, forma – come il testo biblico del resto – un dittico che lega insieme creazione e diluvio. Secondo questo testo, gli uomini sono creati da Enki/Ea a seguito di uno sciopero delle divinità minori, stanche di assolvere alle diverse *corvées* cui erano obbligate per servire le divinità principali.

Ma presto gli uomini si moltiplicano a tal punto che il loro chiasso finisce per infastidire alcuni dèi (in particolare Enlil), che valutano diverse soluzioni per distruggere l'umanità (epidemie, siccità, carestie) prima di optare per il diluvio. Enki, un dio amico degli uomini, avverte Atrahasis (il cui nome significa "il molto saggio" ed è così presentato) di tale progetto e gli suggerisce di costruire una barca. Il diluvio è talmente violento che gli dèi stessi si spaventano. Dopo sette giorni e sette notti la tempesta finisce; Atrahasis fa un sacrificio in onore degli dèi e questi dal canto loro prendono infine delle misure per tenere sotto control-

16. Apollodoro, 1, 7, 2; Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, 1, 313 ss.

17. Per alcuni estratti in francese di questo mito cfr. Labat, Caquot, Szyner, Vieyra, *Les religions du Proche-Orient*, cit., pp. 26-36. [Alcuni testi in italiano sul diluvio sono disponibili in C. Saporetti, *Il diluvio*, Sellerio, Palermo 1982, N.d.T.].

lo l'eccesso di popolazione umana, aumentando la sterilità femminile e la mortalità infantile, ma anche istituendo per alcune donne in particolare il divieto di procreare.

Il testo della *Genesi* da 6 a 9 segue lo stesso schema¹⁸. Non c'è nessun dubbio che gli autori biblici abbiano conosciuto i racconti mesopotamici del diluvio, almeno quelli di Atrahasis, quello che è stato integrato nell'epopea di Gilgamesh e quelli che se ne sono ispirati.

A prima vista i capitoli 6 e 9 del libro della *Genesi* presentano un solo racconto del diluvio, il cui eroe è il patriarca Noè. Ma una lettura più attenta del testo rivela che esso è costituito, in realtà, almeno da due livelli differenti.

Il primo livello è rappresentato da una narrazione che segue lo stesso sviluppo dei testi mesopotamici. Eppure la differenza principale consiste nel fatto che le versioni bibliche del diluvio sono composte in una prospettiva monoteista. Nei racconti babilonesi, la decisione di scatenare il diluvio è presa da divinità diverse rispetto a quella o a quelle che avvertono l'eroe. Questa divisione di ruoli in seno al pantheon divino ha un senso in contesto politeistico; di contro, nel racconto biblico è sempre Yahvé che al tempo stesso scatena il diluvio e rende anche possibile la sopravvivenza delle creature. A questo punto, la questione del diluvio e delle sue cause si pone in modo differente. Gli autori biblici introducono un'altra ragione per spiegare la catastrofe: la corruzione dell'umanità. Il racconto del diluvio si trasforma immediatamente in un racconto sulla sanzione divina contro un'umanità malvagia, ma la natura di tale malvagità non viene ulteriormente precisata. In questa storia, la conclusione è segnata da un sacrificio, proprio perché attraverso quest'ultimo si regolano ormai i rapporti tra dèi e uomini.

Il secondo livello della narrazione è opera di sacerdoti. Esso può darsi al periodo successivo all'esilio babilonese (V secolo a.C.) e offre una versione leggermente differente del diluvio. La versione sacerdotale infatti insiste maggiormente sull'integrità di Noè (*Genesi*, 6, 9) e amplifica il tema della corruzione, estendendola a tutte le creature. L'autore sacerdotale descrive il diluvio come un ritorno del caos nel mondo. Così, il racconto del diluvio serve a spiegare perché ormai l'umanità non vive più in quel mondo ideale che Dio aveva creato in origine. La creazione successiva al diluvio è in un certo senso una creazione imperfetta, poiché comprende ormai (con l'avallo di Dio) la malvagità delle creature e il fatto che gli animali costituiscono un nutrimento per gli uomini.

¹⁸. Per maggiori dettagli cfr. Th. Römer, *Au commencement, la Mésopotamie?*, in "Notre Histoire", 192, 2001, pp. 22-6.

Verso la fine dell'epoca persiana, un redattore del racconto biblico ha dato una motivazione diversa al diluvio, aggiungendo la storia misteriosa di *Genesi*, 6, 1-4, secondo cui i figli di Dio si unirono alle figlie degli uomini che partorirono i giganti¹⁹. Aggiungendo ciò, quest'ultimo editore insiste sulla necessità di una netta separazione tra l'umano e il divino, tema che è ugualmente presente nella storia dell'espulsione dell'uomo dal paradiso e in quello relativo alla torre di Babele.

Ma i racconti biblici – siano essi uno o più di uno – esprimono, in primo luogo, l'intuizione della precarietà del mondo. Gli eroi che sfuggono al diluvio sono gli antenati, e precisamente i rappresentanti dell'umanità che sono riusciti a sopravvivere alla catastrofe e che, attraverso l'istituzione di un culto (essi "inventano" il sacrificio), cercano il modo per stabilire una comunicazione tra dèi e uomini e proteggere così la creazione da ogni sorta di cataclisma.

6.10

Relazione tra gli uomini e gli animali

Altri racconti greci diversi da quello di Prometeo adotteranno una struttura esplicitamente ternaria per spiegare come la condizione umana debba situarsi alla giusta distanza tra la sfera divina e l'ambito animale. Anche in queste versioni è presente il motivo del sacrificio. Si può leggerne un esempio nel mito di Licaone, riportato nel primo libro delle *Metamorfosi* di Ovidio.

Il delitto di Licaone e dei suoi figli, presentato dal poeta come causa del diluvio, segna la fine di un'era, quella della commensalità tra uomini e dèi. Esso ha come conseguenza una catastrofe che il mito descrive sia nei termini dell'annientamento di una razza sia in termini di metamorfosi animale. Quest'ultima è un elemento fondamentale. Nell'offrire a Zeus la carne di un bambino, il re arcade Licaone svela infatti la sua vera natura: egli rivela di essere il lupo di cui porta il nome (*Lycaon* < *lykos*, "lupo" in greco). Riguardo al pasto cannibale, se da un lato esso ha la funzione di mettere alla prova l'essenza divina di Zeus, d'altro lato rappresenta per il dio un'occasione per valutare l'ingiustizia di questi "uomini".

La tavola che Zeus e Licaone condividono è il luogo di un confronto fondamentale tra l'uomo e il divino, dove il primo desidera mettere alla prova l'onniscienza del secondo, mentre quest'ultimo vuole vedere

¹⁹. Questo episodio ricorda il "catalogo delle donne", poema attribuito a Esiodo, che racconta la nascita degli eroi nati dalle unioni tra dèi e donne mortali.

come si comporta il primo. Ma da questa duplice prova risulta una grave discriminazione. La regressione di Licaone a livello bestiale comporta uno scarto eccessivo. In definitiva, il mito pone, attraverso questa crisi, la questione della definizione di una giusta distinzione, quella tra uomini e animali, ma attraverso di essa anche quella tra l'uomo e il dio. Rovesciando la tavola del pasto comune, Zeus segna la fine della commensalità che aveva unito fino a quel momento gli uomini agli dèi. Di tale separazione, dell'affermazione della differenza come scarto, la lingua del mito sottolinea la violenza tramite l'incontro di due immagini: al regredire del re che si trasforma in bestia fa eco invece da parte di Zeus il disvelamento completo della sua essenza divina, disvelamento simboleggiato dal lampo che fulmina il palazzo e annienta, secondo alcune versioni del mito, le cinquanta figlie di Licaone. Ogni comunicazione è a questo punto interrotta, come anche ogni prospettiva futura. Momentaneamente non vi è più spazio per l'uomo tra la bestia e il dio, e questo fino all'avvento del regno civilizzato di Arcade che risolverà la crisi.

6.II Conclusione

È possibile parlare di miti sia per i racconti biblici (anche se la Bibbia è considerata un testo sacro da ebrei e cristiani) sia per quelli greci e latini, che possono rivelarsi anch'essi pratiche discorsive a carattere religioso (rappresentazioni rituali di poemi epici, messe in scena di tragedie nell'ambito delle feste di Dioniso). Il rapporto con il testo, il rispetto dovuto ad esso, l'aderenza al testo o il grado d'interpretazione sono parametri che cambiano in relazione ai luoghi, ai tempi e ai punti di vista. Nel giudaismo, così come nel cristianesimo o nell'islam, si incontra una reale diversità di posizioni a questo proposito e tale diversità, che non dovrebbe sorprendere nell'ambito dei monoteismi, risulta addirittura banale se riferita ai politeismi. Le due eredità, quella biblica e quella classica, sono di conseguenza ben lontane dall'essere incompatibili, e ancor di più dall'essere incomparabili. Si tratta di un dossier sul quale gli specialisti cominciano ormai a trovarsi d'accordo. La costituzione del canone biblico, infatti, è oggi studiata in rapporto al costituirsi dei canoni letterari dell'antichità che definiamo "classica"²⁰.

20. Cfr. M. Finkelberg, G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond*, Brill, Leiden-Boston 2003.

Bibliografia

IL VICINO ORIENTE

- BEAUCHAMP P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Éditions du Cerf, Paris 2005.
- DEROUSSEAU L., BLANQUART F. (éds.), *La création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)*, Éditions du Cerf, Paris 1987.
- HESS R. S., TSUMURA D. T. (eds.), *«I Studied Inscriptions from before the Flood»*. *Ancient Near Eastern, Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Eisenbrauns, Winona Lake 1994.
- KEEL O., SCHROER S., *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Universitätsverlag, Freiburg (CH) 2002.
- KÜNZLER N., *Le Déluge. L'avenir est à la promesse*, Éditions du Moulin, Aubonne 1990.
- LABAT R., CAQUOT A., SZNYCER M., VIEYRA M., *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard-Denoël, Paris 1970.
- RÖMER TH., *La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament: la création comme combat*, in "Études Théologiques et Religieuses", 64, 1989, pp. 561-75.
- SEUX M.-J., GITTON M., CUNCHILLONS J.-L., BRIEND J., *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien*, in "Cahiers Evangile. Supplément", 64, 1988, pp. 4-98.
- TALON PH. (ed.), *The Standard Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2005.
- TOURNAY R. J., SHAFFER A., *L'épopée de Gilgamesh*, Éditions du Cerf, Paris 1994.

LA GRECIA

- BORGEAUD PH., *Recherches sur le dieu Pan*, Institut Suisse de Rome, Genève 1979 (in particolare pp. 41-67, *Le premier arcadien*).
- ID., *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris 2004 (in particolare pp. 38-41, *Avant l'image, avant le mythe: la religion des origines*, e pp. 51-5, *Les noms des dieux*).
- GUTHRIE W. K. CH., *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and Early State of Man*, Methuen, New York 1957.
- RUDHARDT J., *Les mythes grecs relatives à l'instauration du sacrifice. Les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, in Id., *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Droz, Genève 1981 ("Revue Européenne des Sciences Sociales", XIX, 58), pp. 209-26.
- SOREL R., *Les cosmogonies grecques*, PUF, Paris 1994.
- VERNANT J.-P., *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, in M. Detienne, J.-P. Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979, pp. 37-132 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino 1982, pp. 27-89).

ID., *L'Univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*, Seuil, Paris 1999
(trad. it. *L'Universo, gli dei, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino 2000).

APPENDICE

BOTTÉRO J., KRAMER S. N., *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Einaudi, Torino 1992.
GEORGE A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford-New York 2003.
MANDER P., *La religione dell'antica Mesopotamia*, Carocci, Roma 2009.
PETTINATO G., *I miti degli inferi assiro-babilonesi. Testi del Vicino Oriente antico*, Paideia, Brescia 2003.
SAPORETTI C., *Il diluvio*, Sellerio, Palermo 1982.
ID., *Il Ghilgameš*, Simonelli, Milano 2001.

Religioni antiche

Un'introduzione comparata

A cura di Philippe Borgeaud e Francesca Prescendi

Edizione italiana a cura di Daniela Bonanno e Gabriella Pironti

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>



Carocci editore

Indice

Traduzione di Daniela Bonanno e Gabriella Pironti
Titolo originale: *Religions antiques.*
Une introduction comparée. Égypte – Grèce – Proche-Orient – Rome
© copyright 2008 by Éditions Labor et Fides, Genève

L'editore è a disposizione per i compensi dovuti agli aventi diritto

1ª edizione italiana, novembre 2011
© copyright 2011 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel novembre 2011
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-5766-5

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Introduzione all'edizione italiana di Daniela Bonanno e Gabriella Pironti	9
Introduzione di Philippe Borgeaud e Francesca Prescendi	17
1. Religione e politeismo nell'antichità di Philippe Borgeaud e Francesca Prescendi	21
2. Sacrificare in Grecia e a Roma di Francesca Prescendi	37
3. Accostarsi agli dèi nell'antico Egitto: uno sguardo all'apparato rituale di Youri Volokhine	53
4. Perché e in che modo conoscere la volontà degli dèi? Divinazione e possessione a Roma e in Grecia di Dominique Jaillard e Francesca Prescendi	69
5. Magia o religione? Pratiche e credenze tra Egitto, Grecia e Roma di Nicole Durisch e Francesca Prescendi	89
6. Mitologia del Mediterraneo e del Vicino Oriente: sguardi incrociati sull'origine dell'umanità di Philippe Borgeaud e Thomas Römer	105