

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

FACOLTA' DI FILOSOFIA
Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

CUR HOMO?

Origine e destino dell'Uomo in alcune culture mediorientali
ed elleniche dell'antichità

Relatore: Giuseppe Girgenti
Correlatore: Silvia Chiodi

Tesi di Laurea di:
Thomas Colombo
Matr. 007773

Anno Accademico 2015/2016

CONSULTAZIONE TESI DI LAUREA

La/il sottoscritt_..... n° matr.
nat_ a il
autore della tesi dal titolo.....
.....
.....
.....
.....

AUTORIZZA

la consultazione della tesi stessa, fatto divieto di riprodurre, in tutto o in parte, quanto in esso contenuto.

Data Firma

NON AUTORIZZA

la consultazione della tesi stessa.

Data Firma

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea di: Thomas Colombo

Relatore: Giuseppe Girgenti

Correlatore: Silvia Chiodi

Cur Homo?

Origine e destino dell'Uomo in alcune culture mediorientali ed elleniche dell'antichità

Uno dei massimi problemi della filosofia è certamente rappresentato dalla figura dell'uomo nel suo complesso: la sua origine, la sua natura e la sua destinazione. Nel presente lavoro abbiamo voluto prendere in considerazione le risposte date a tali questioni da parte di alcune culture antiche, generalmente considerate pre-filosofiche: la cultura sumerica, assira, babilonese, ebraica (tenendo conto della sola Bibbia ebraica) e greca (pre-platonica). L'ordine di esposizione delle tematiche è il seguente: i) concezioni della morte e del regno dei morti; ii) concezioni relative alla possibilità di raggiungere una qualche forma di immortalità; iii) concezioni della nascita, o creazione, dell'umanità e del suo scopo, o missione.

Per quanto riguarda il primo punto, secondo quanto emerge dai testi sumerici, la morte avrebbe fatto da sempre parte della natura umana, e sarebbe stata imposta dagli dèi. Il regno dei morti, d'altra parte, è presentato come un luogo oscuro, freddo, generalmente triste, dal quale non è permesso uscire, in cui i defunti continuano a condurre una pallida esistenza, determinata esclusivamente dal rango sociale e/o dal numero di figli avuti in vita. Tutto ciò testimonia un fortissimo attaccamento alla vita, in quanto essa risulta sempre preferibile alla morte, indipendentemente da ciò che, con essa, si potrà ricevere. Le concezioni assiro-babilonesi su questi punti non presentano particolari differenze, in quanto i testi più significativi a tal proposito sono, sostanzialmente, traduzioni dei testi sumerici. Quanto agli Ebrei, dalla lettura della Bibbia ebraica emerge chiaramente l'idea che ciò che avviene dopo la morte, nello *Sheol*, ha una importanza minima o nulla, in quanto con essa si interrompono definitivamente i rapporti con YHWH, che, evidentemente, è il perno attorno a cui ruota, e deve ruotare, tutta l'esistenza dei suoi fedeli. Infine, anche per la greicità pre-platonica, da Omero ai tragici, le visioni del regno dei morti non sono certo confortanti, ed in nessun caso traspare l'idea che in esso vi si possa condurre un'esistenza migliore che in vita. Certo, gli iniziati ai misteri eleusini, così come gli appartenenti alla setta orfica, confidano nella possibilità di ottenere una buona condizione dopo la morte, ma questa è considerata tale solo in rapporto a quella di coloro che iniziati non sono.

Stanti queste visioni, generalmente negative, risulta più che normale che tali culture abbiano elaborato concezioni che prevedono la possibilità di superare, in un modo o nell'altro, la morte. Nel presente lavoro vengono esaminate quattro forme di immortalità: fisica, spirituale e del nome, quest'ultima dovuta, da un lato, alle gesta ed alla fama e, dall'altro, alla propria discendenza. Nelle culture mesopotamiche prese in esame,

l'immortalità fisica risulta essere un privilegio concesso dagli dèi solamente all'eroe del diluvio, Ziusudra/Utanapištim/Atramḥasis, ed a sua moglie, mentre colui che prova a raggiungerla con le sue sole forze, Gilgameš, fallisce nell'impresa. Tuttavia, attraverso le statue funebri, pare fosse possibile che lo spirito di alcuni defunti potesse tornare sulla terra, tramite specifici rituali e solo previo benestare divino. Quanto all'immortalità del nome dovuta alle gesta, è sempre il personaggio di Gilgameš che, grazie alle sue imprese, testimonia la volontà, oltre che la possibilità, di raggiungerla; d'altro canto è noto che, nell'antica Mesopotamia, vi era la forte credenza che fosse possibile continuare a vivere, in un certo senso, attraverso la propria progenie. Per la cultura ebraica, invece, la questione dell'immortalità non sembra essere così pressante per lo stesso motivo citato in precedenza, ovvero il fatto che YHWH costituisce il punto di riferimento di tutte le azioni del popolo di Israele. Non sembra che l'uomo possa diventare, né sia mai stato, fisicamente immortale, nemmeno prima del peccato originale, se non per intervento divino, come potrebbero indicare i casi di Enoch ed Elia, che restano, però, estranei alla riflessione teologica dell'A.T. L'idea della resurrezione dei corpi emerge chiaramente solo nei testi più recenti, che risalgono all'epoca delle persecuzioni di Antioco IV Epifane, e la sua influenza sul pensiero ebraico è, dunque, pressoché nulla; l'immortalità spirituale, seppur, probabilmente, testimoniata dall'evocazione dello spirito di Samuele in En-Dor, non viene mai presa in considerazione; la fama personale è esplicitamente ricondotta al volere di YHWH, e sembra che la questione della discendenza risulti importante semplicemente per motivi pratici (e.g.: il popolo di Dio è solo quello che discende da Abramo; solo i discendenti di Levi possono servire alla «tenda del convegno»). Quanto alla grecoità pre-platonica, non mancano casi di eroi sottratti alla morte da parte degli dèi, ma si tratta sempre di casi eccezionali e confinati nel glorioso passato; l'immortalità spirituale è menzionata da Esiodo, ed è certamente centrale sia nel culto degli eroi, sia nella dottrina della metempsirosi, propria degli Orfici; la ricerca della fama e della gloria è indubbiamente un elemento di primaria importanza nei poemi omerici, mentre usanze quali l'adozione del patronimico, il dare il proprio nome alle città ed il nominare una professione in base ad un personaggio del passato sono, probabilmente, indicatori di una certa fiducia nella possibilità di raggiungere una sorta di immortalità del nome attraverso i posteri.

Infine, per quanto riguarda la nascita, o creazione, dell'umanità, e lo scopo, o missione, ad essa affidato, Sumeri, Assiri e Babilonesi concordano, senza dubbio, sul fatto che l'uomo sia stato creato dai «grandi dèi» per sostituire i «piccoli dèi» nel lavoro, e quindi per portare sulle proprie spalle il compito di sostentarli, mentre differiscono sulle modalità di creazione. Nella Bibbia ebraica, invece, la creazione degli uomini compare in due narrazioni distinte: nella prima essi ricevono la benedizione di moltiplicarsi sulla terra e di dominarla (*Gen 1*), mentre nella seconda il loro scopo è quello di custodire il giardino di Eden (*Gen 2*). Tuttavia, è la prima concezione a prevalere, ma va, però, restringendosi ad un popolo (gli Ebrei) e ad una terra (Israele) particolari. Nella grecoità pre-platonica, infine, se il destino ricopre un ruolo cruciale, la creazione dell'uomo da parte degli dèi, di cui parla Esiodo, non riceve una particolare motivazione, mentre lo sfondo mitologico che sostiene la dottrina orfica della metempsirosi, ovvero la nascita degli uomini dalle ceneri dei Titani, vede tale nascita come effetto collaterale di una battaglia divina, per cui è non intenzionale e nessuno scopo particolare le è connesso.

Concludendo, ci si chiede se proprio quest'ultimo punto, ovvero il fatto che, nella Grecia pre-platonica, manchi una risposta chiara ed univoca al *perché* dell'esistenza dell'uomo, non possa aver contribuito alla nascita della filosofia in terra greca.

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea di: Thomas Colombo

Relatore: Giuseppe Girgenti

Correlatore: Silvia Chiodi

Cur Homo?

Origin and destiny of Man in some ancient Middle Eastern and Greek cultures

Man, as seen in his wholeness – origin, nature and destiny – is a major issue in philosophy. In this dissertation we examine the assertions made on these subjects by a few ancient cultures, generally considered pre-philosophical, i.e. the Sumerian, the Assyro-Babylonian, the Hebrew (Old Testament) and Greek (pre-Platonic) cultures.

The topics are discussed as follows: i) ideas concerning the institution of death and the realm of the dead; ii) beliefs related to the possibility of achieving an immortality of sorts; iii) conceptions regarding the appearance, or creation, of humanity and the purpose, or mission, entrusted to it.

As to the first topic, according to Sumerian texts, it seems that death has always been part of human nature, imposed by the gods. The realm of the dead, on the other hand, is described as a dark, cold and altogether sad place, whence nobody may exit, and where the deceased go on dragging a ghostly existence, determined solely by their social rank in life and/or by the number of their children. This vision testifies to the strongest attachment to life, which always turns out to be preferable to death, no matter what one can get from the latter. Ideas on these subjects do not differ among the Assyro-Babylonians, whose most relevant texts on such topics are, in essence, translations of Sumerian originals. From the Hebrew Bible, one gets the idea that whatever may happen after death, in the *Sheol*, is of minimal or no importance at all, since death cuts off the connection with YHWH, who emerges as the obvious pivot around which the life of his faithful servants must revolve. Finally, pre-Platonic Greek conceptions of the otherworld, from Homer to the tragedians, are likewise disheartening: nowhere does the idea surface that a *post-mortem* existence may improve on worldly life. Of course, initiates into the Eleusinian Mysteries, as well as the Orphic faithful, confide in reaching a worthy condition after death, but it is assessed as such only in relation to the one of the uninitiated. Given these generally negative visions, it is quite a matter-of-fact that these cultures should have devised the possibility of overcoming death, one way or another. The dissertation considers four kinds of immortality: physical, spiritual, and on survival of one's name, which may be due, in turn, to the deeds and the renown of the individual, or to one's lineage. In the Mesopotamian cultures here examined, it appears that physical immortality is a privilege exceptionally granted by the gods to the hero of the Deluge, Ziusudra/ Utanapištim/Atramḥasis, and to his wife. Gilgameš, the great king of Uruk,

who tries to attain immortality on his own, necessarily fails. It seems, in any case, that the spirit of at least some of the deceased may return to earth through their funerary statues, thanks to specific rituals and upon divine approval. Coming to consider the immortality of one's name through his deeds, Gilgameš once again testifies to the will as well as the possibility, of attaining it. We know that people in ancient Mesopotamia actually held the strong belief that it was somehow possible to go on living through one's descent. In the Hebrew culture, on the contrary, the issue of immortality does not seem urgent, for the very reason mentioned above, that YHWH is the pivotal reference point for all actions of the people of Israel, and death rescinds this connection. There is no evidence that man may become, or ever has been, physically immortal, not even before the original sin. An exception may be the one relating to divine intervention in the episodes of Enoch and Elijah, which, in any case, do not play any role in the theological assessment of the Old Testament. The notion of the resurrection of the body emerges clearly only in the latest texts, dating back to the persecutions by Antiochus IV Epiphanes: thus it had almost no influence on Hebrew thought. The summoning of the spirit of Samuel at En-Do probably witnesses the possibility of spiritual immortality, which however is nowhere taken into any consideration. Personal fame is explicitly traced back to the will of YHWH, and descent seems to be important simply for practical matters (e.g.: only Abrahams' descendants are "people of God"; only Levi's descendants can serve at the «Tent of Meeting»). In pre-Platonic Greek cultures there are records of episodes where heroes escape death, thanks to a divine intervention, but these are always exceptional and confined to the glorious past. Hesiod mentions spiritual immortality, which is certainly a main theme in the cult of heroes, as well as in the Orphic doctrine of metempsychosis. The quest for fame and glory is a main theme in the Homeric poems, too. Customs such as adopting a patronymic, giving one's name to a city, and naming a profession after some important personality of the past, are all probable indicators of degree of confidence in the possibility of reaching some sort of "immortality of the name" through one's posterity. On the subject of the appearance, or creation, of humankind, and of the purpose or mission entrusted to it, Sumerian, Assyrian and Babylonian sources undoubtedly agree that the «great gods» created man in order to substitute the «little gods» in their work. Therefore humans are duty-bound to sustain the gods. The methods of creation, however, differ from one tradition to the next. In the Hebrew Bible, the creation of men is recorded in two different accounts: in the first, they receive the blessing of God, who orders them to be fruitful and to subdue the earth (*Gen 1*), while in the second account their purpose is to preserve the Garden of Eden (*Gen 2*). The first conception seems to prevail, but it eventually shrinks to a specific people (the Hebrews) and land (Israel). In pre-Platonic Greece, destiny indeed has a crucial role, but the creation of humankind by the gods, as narrated by Hesiod, does not receive any special explanation. On the other hand, the mythological background sustaining the Orphic doctrine of metempsychosis, that is, the birth of humans from the ashes of the Titans, explains this birth as a collateral effect of a divine struggle: therefore, it is not an intentional creation and it does not imply any special purpose, or mission.

Taking into account the fact that a clear and unambiguous answer explaining *why* man exists to begin with is missing in pre-Platonic Greece, we wonder if this absence may have contributed to the birth of philosophy in classical Greece.

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
PARTE I - CONCEZIONI DELLA MORTE E DEL SUO REGNO.....	6
1.1 - I SUMERI.....	7
1.1.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ	8
1.1.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI.....	13
1.1.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO.....	24
1.2 – GLI ASSIRI ED I BABILONESI	30
1.2.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ	31
1.2.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI.....	36
1.2.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO.....	40
1.3 – GLI EBREI (Bibbia ebraica).....	44
1.3.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ	48
1.3.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI.....	56
1.3.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO.....	67
1.4 – LA GRECITÀ PRE-PLATONICA	73
1.4.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ	73
1.4.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI.....	85
1.4.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO.....	105
PARTE II - CONCEZIONI DELL’IMMORTALITÀ.....	114
2.1 - I SUMERI.....	115
2.1.1 - IMMORTALITÀ FISICA	115
2.1.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE.....	117
2.1.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA	121
2.1.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA	122
2.2 – GLI ASSIRI ED I BABILONESI	125
2.2.1 - IMMORTALITÀ FISICA	125

2.2.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE.....	130
2.2.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA	130
2.2.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA	132
2.3 – GLI EBREI (Bibbia ebraica)	133
2.3.1 - IMMORTALITÀ FISICA	133
2.3.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE.....	137
2.3.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA	137
2.3.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA	140
2.4 – LA GRECITÀ PRE-PLATONICA	144
2.4.1 - IMMORTALITÀ FISICA	144
2.4.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE.....	151
2.4.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA	156
2.4.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA	161
PARTE III – CREAZIONE E DESTINO DELL’UOMO.....	163
3.1 - I SUMERI.....	163
3.2 – GLI ASSIRI ED I BABILONESI	176
3.3 – GLI EBREI (Bibbia ebraica).....	188
3.4 – LA GRECITÀ PRE-PLATONICA	199
CONCLUSIONE.....	215
BIBLIOGRAFIA.....	218
WEBGRAFIA.....	222

INTRODUZIONE

Tra le domande filosofiche più radicali che l'uomo si sia posto nel corso della sua storia, una è sicuramente quella di Leibniz, il quale, nel suo "*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*" (1714), si chiede «Perché vi è qualcosa piuttosto che niente?»¹; un'altra è contenuta nel quinto versetto del salmo 8 della Bibbia, «Che cos'è l'uomo?»². Ed è proprio tra queste due che si pone la domanda che costituisce il nucleo centrale del presente lavoro: «Cur Homo?»³, ovvero «Perché (esiste) l'uomo?». Nel corso del testo cercheremo di capire come questa domanda sia stata affrontata da parte di alcune culture antiche, in particolare sumerica, assira, babilonese, ebraica (considerando esclusivamente l'Antico Testamento, così come presente nel canone ebraico) e greca (pre-platonica), limitandoci, dunque, ad una comparazione delle risposte. Tali civiltà sono state scelte secondo i seguenti criteri: i) i Sumeri sono coloro che per primi ci hanno lasciato una risposta scritta a tale questione, mentre Assiri e Babilonesi hanno contribuito in maniera decisiva a tramandare tale risposta, facendola propria, insieme a tutta la cultura sumerica in generale; ii) l'Antico Testamento viene preso in considerazione in quanto base costitutiva del cristianesimo, la religione che più di tutte ha influenzato lo sviluppo della civiltà e del pensiero occidentale; iii) infine, la cultura greca pre-platonica costituisce le fondamenta sulle quali sorgerà la filosofia, quale è sostanzialmente intesa in qualsivoglia manuale di storia della filosofia. Una volta chiarito questo punto, è bene anche precisare che le antropogonie qui riportate sono state poste in relazione alle concezioni relative sia alla morte ed al regno dei morti, sia alla possibilità, o impossibilità, di raggiungere una qualche forma di immortalità. Per quanto riguarda la civiltà egizia, abbiamo optato per la sua esclusione, in quanto, in essa, il tema della creazione, o nascita, dell'essere umano è relativamente, se non totalmente, assente⁴, pur presentando un'impareggiabile

¹ Il passo per esteso recita: «la prima questione che si è in diritto di porre è perché vi è qualcosa piuttosto che niente», trad. it., G.W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, a cura di L. Pozzi, Casa Editrice Liviana, Padova 1966, p.48.

² Il versetto per esteso recita: «che cos'è l'uomo perché te ne ricordi / e il figlio dell'uomo perché te ne curi?», *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB 1992, testo biblico: CEI, «editio princeps» 1971; note e commenti: La Bible de Jerusalem, edizione 1973 e nuova edizione 1984.

³ Vi è qui un chiaro riferimento alle prime parole in latino di *Sal* 8,5, che costituiscono il motto dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano: «Quid est homo...», oltre che al titolo della celebre opera di Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, senza con ciò voler implicare ulteriori affinità dal punto di vista contenutistico.

⁴ R.J. Clifford, *Creations accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, DC 20064, 1994, pp.115 sg.

tematizzazione sia dell'aldilà che dell'immortalità.

L'ordine in cui verranno esposti gli argomenti prevede un raggruppamento per tematiche (analizzare insieme le concezioni delle culture sopracitate, relativamente ad un determinato tema, per tutti i temi trattati), piuttosto che per culture (analizzare quello che una cultura ha pensato relativamente a tutti i temi trattati, per ogni cultura) ed è il seguente: i) concezioni della morte e del regno dei morti: il problema della morte, ed in particolare del luogo che ci attende dopo che essa è sopraggiunta, è certamente arcaico e radicato in tutte le culture, costituendo, forse, un problema più originario rispetto al perché della nostra esistenza; ii) concezioni dell'immortalità: come vedremo, il regno dei morti, nelle culture affrontate, è in larga parte concepito come un luogo non desiderabile, in quanto decisamente non ospitale, e si pone dunque il problema della possibilità, o impossibilità, del superamento della morte stessa. Certamente esistono diverse concezioni dell'immortalità, che verranno tenute in considerazione: immortalità fisica, immortalità spirituale ed immortalità del nome (grazie alle gesta ed alla discendenza); iii) infine, si passerà ad esaminare la questione centrale del presente lavoro: perché esiste l'uomo? Chi lo ha creato, se è stato creato? Per quale scopo, se uno scopo esiste? Crediamo che tale ordine espositivo aiuti considerevolmente la comprensione delle antropogonie che verranno presentate.

Nel corso della trattazione cercheremo, per quanto possibile, di non addentrarci in questioni di filosofia della mitologia⁵, per quanto riguarda sia la natura e la funzione del mito, sia la definizione stessa di mitologia: basti qui accennare alle nostre convinzioni, secondo le quali le concezioni relative alle tematiche sopra esposte (almeno nelle loro formulazioni più antiche) costituiscono genuini tentativi di rispondere a domande fondamentali sull'uomo e sul suo destino (senza per questo ricercare una coerenza a tutti i costi, pur potendo essere presente, in certi casi). Utilizzeremo il termine "mitologia" semplicemente per indicare quei testi antichi, caratterizzati dalla forma narrativa (e spesso poetica), che presentano tali tentativi di risposta. Tuttavia, saranno presentati anche alcuni testi che difficilmente potranno essere considerati mitologici, quale che sia la definizione di "mitologia" adottata, come è il caso degli inni alle divinità o delle tragedie greche (che pure ricorrono al mito).

⁵ Rimandiamo, ad esempio, ai lavori di M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2014, e di H. Blumemberg, *Il futuro del mito*, Edizioni Medusa, Milano 2002.

Infine, terremo conto del fatto che, nel parlare di una cultura, sia necessario considerare la stessa nel suo sviluppo concettuale e storico, evitando l'errore di considerarla un sistema ben definito e statico. Tuttavia, la tesi non mira a ricercare, né, tantomeno, a dimostrare, eventuali influenze di una cultura sulle altre, pur essendo evidente che, proprio per motivi storici, tali influenze culturali si siano effettivamente verificate⁶.

Nella conclusione viene posta una domanda che emerge proprio dalla comparazione delle risposte che le culture esaminate hanno dato alle domande esistenziali prese in considerazione, e che ci auguriamo possa fungere da spunto per un futuro lavoro di ricerca.

⁶ Eviteremo, pertanto, di porre in risalto e di analizzare le somiglianze presenti (in particolare) tra miti provenienti da culture diverse, che non sfuggiranno, comunque, ad un'attenta lettura.

PARTE I - CONCEZIONI DELLA MORTE E DEL SUO REGNO

Il problema della morte e di quanto ci aspetta dopo di essa può ragionevolmente essere considerato una costante di tutte le civiltà umane. Tale problema ha generato, come è facile intendere, un elevato numero di risposte, dovute sia allo sviluppo del pensiero di una stessa cultura, sia al contatto interculturale. In questo capitolo vedremo come le civiltà sumerica, assira, babilonese, ebraica (A.T.) e greca (pre-platonica) hanno risposto, relativamente sia al problema rappresentato dalla morte in sé e dalla sua istituzione, sia al luogo che ci attende in seguito al suo sopraggiungere, che per ora ci accontenteremo di chiamare genericamente “regno dei morti”¹. Verranno altresì presi in considerazione tombe e costumi funerari (reperti archeologici), cercando di capire quanto siano in accordo con le concezioni che emergono dai testi a disposizione (reperti epigrafici).

¹ Si è preferito utilizzare questo termine rispetto ad “aldilà” od “oltretomba”, in modo da distinguere più nettamente il luogo fisico descritto nei testi che presenteremo, dal generico oltretomba di cui si parla anche nelle credenze di altre culture relative all’immortalità spirituale. Non abbiamo utilizzato il termine “inferi” (se non nelle traduzioni dei testi originali e nelle citazioni) poiché esso implica una localizzazione sotterranea del regno dei morti, cosa che non è sempre sicura, almeno per quanto riguarda la cultura sumerica (si veda, ad esempio, S.M. Chiodi, *Le concezioni dell’oltretomba presso i Sumeri*, in *Atti Della Accademia Nazionale Dei Lincei*, serie IX, vol. IV, Fasc. 5, Roma 1994, p.433 sgg.).

1.1 - I SUMERI

La popolazione sumerica, che «giunse in Mesopotamia verso la fine del V millennio»² e che costituì la prima civiltà umana attorno al 3000 a.C., con la fondazione di Uruk, la «prima città della storia dell'umanità»³, fu anche la prima civiltà ad inventare un sistema di scrittura, la scrittura cuneiforme⁴. È importante, tuttavia, ricordare che la maggior parte dei testi mitologici sumerici⁵ in nostro possesso sono databili attorno al 2000-1900 a.C. ca. (periodo di Isin-Larsa), ovvero l'ultimo periodo della civiltà sumerica. Questi stessi testi vennero poi copiati, in alcuni casi con minime variazioni, dagli scribi di varie città paleo-babilonesi, ed in seguito per tutto il II millennio. La questione relativa all'esistenza di testi "originali" più antichi è al momento difficilmente risolvibile, poiché, se è vero che sono stati recuperati testi sumerici chiaramente non mitologici risalenti addirittura al 2600 a.C. (e.g. le cc.dd. «Istruzioni di Šuruppak») che ci permettono di constatare una «grande continuità e coerenza nella tradizione letteraria sumerica»⁶, è altresì vero che di nessun testo mitologico sumerico è stato finora scoperto un "originale" precedente (testi non sumerici più antichi, generalmente identificati come miti, ci sono invece giunti grazie agli archivi di Fara/Šuruppak ed Ebla, databili attorno al 2600-2500 a.C. ca.)⁷. Fatte queste dovute precisazioni, bisogna aggiungere che l'intensa attività di copiatura dei testi sumerici ad opera di scribi non sumerici di epoche successive «ha tutto il sapore di un recupero di una tradizione che era già avvertita come «altra»⁸ e che la lingua sumerica «si avviava a diventare lingua puramente scolastica e sacra»⁹, cedendo il posto all'accadico ed al babilonese. Vedremo se, ed in che misura, le credenze sumeriche siano state incorporate dalle popolazioni che si sono succedute nell'area mesopotamica, in particolare proprio Assiri e Babilonesi.

Avendo chiarito il quadro cronologico entro cui ci muoveremo, possiamo ora procedere

² G. Pettinato, *I Sumeri*, Bompiani/RCS Libri S.p.A., Milano 2005, p.10.

³ *Ibidem*.

⁴ G. Pettinato (a cura di), *Mitologia sumerica*, UTET, Torino 2001 [eBook 2013, p.23]. La numerazione delle pagine per tutte le citazioni provenienti da questo testo faranno riferimento alla versione eBook.

⁵ In realtà non vi è accordo unanime tra gli studiosi sulla lista di testi da classificare come mitologici. L'uso che noi faremo del termine "mitologia", così come il fatto che saranno esposti anche testi non mitologici (e.g. gli inni alle divinità), è già stato chiarito nell'introduzione.

⁶ *Ivi*, p.52.

⁷ *Ivi*, p.51.

⁸ *Ivi*, p.52.

⁹ *Ibidem*.

ad analizzare quei testi che rivelano le concezioni della morte e del regno dei morti presso la civiltà sumerica¹⁰.

1.1.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ

La morte, ed in particolare la morte degli uomini, secondo le concezioni sumeriche, sembra essere sempre esistita e, come vedremo, questa constatazione permarrà anche dopo aver preso in considerazione i re antediluviani di cui ci è giunta notizia, pur essendo essi caratterizzati da una sorprendente longevità.

Un altro elemento che emerge dalla lettura dei testi è che la morte come destino di ogni uomo è stata stabilita da uno o più dei:

nel giorno in cui sono stati decisi i destini dell'uma[nità e la morte fi]¹¹ssata dal dio,
i riti sono stati stabiliti per lui (il morto) nel suo sepolcro.

[«Incantesimo ad Utu», Il.135 sg.¹²]

Il destino dell'umanità,
la morte – essa appartiene a te, o dio – l'amministri tu.

[«Inno ad Utu», Il.43 sg.¹³]

La morte è un dono degli dèi, nel luogo della decisione dei destini...

[«Elegia Puškin I» 1.68¹⁴]

Da questi (breve) testi è possibile estrapolare qualche informazione aggiuntiva: i) il dio Utu, ovvero il dio Sole, ricopre un ruolo di primaria importanza per quanto riguarda la

¹⁰ Allo stato attuale delle nostre conoscenze.

¹¹ Avvertenza sui simboli utilizzati nella traduzione dei testi mesopotamici:

i) [] le parentesi quadre stanno ad indicare la rottura della riga o del segno tra parentesi;

ii) () le parole tra parentesi tonde contengono una aggiunta esplicativa al testo;

iii) le righe di puntini indicano le parti di riga non traducibili;

iv) ... i puntini di sospensione contrassegnano parole di testo non traducibili.

Seguiamo le indicazioni fornite da G. Pettinato in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, UTET, Torino 2005 [eBook 2013, p.80]. La numerazione delle pagine per tutte le citazioni provenienti da questo testo faranno riferimento alla versione eBook.

¹² Trad. it. di S.M. Chiodi, in S.M. Chiodi, *op. cit.*, p.327.

¹³ Trad. it. di S.M. Chiodi, *ibidem*.

¹⁴ Trad. it. di S.M. Chiodi, *ivi*, p.328.

morte (e non solo, come avremo modo di vedere); ii) all'istituzione della morte si accompagna l'istituzione dei riti funebri; iii) seppur non sia possibile spingersi più in là nell'analisi, la morte venne concepita, almeno nell'elegia citata¹⁵, come un «dono degli dèi».

La morte riguarda dunque tutta l'umanità, è il suo «destino». A tale destino neppure i grandi re, gli emissari degli dèi, coloro ai quali è stato affidato il compito di governare il paese, possono sfuggire. Persino il grande Gilgameš, il mitico re di Uruk e per due terzi dio¹⁶, tanto da meritare il determinativo *dingir* prima del nome¹⁷, muore, anche se non deve rattristarsi per questo, in quanto la sua condizione nel regno dei morti sarà migliore di quella degli uomini comuni (si veda il capitolo 1.1.2):

«Egli ti ha, o Gilgameš, destinato alla regalità alla vita eterna non ti ha destinato;
a causa [della mancanza] della vita eterna, il tuo cuore non sia triste.

[«Morte di Gilgameš», Frammento A, ll. 35 sg.¹⁸]

le ore buie dell'umanità ti hanno raggiunto;
il luogo «unico» dell'umanità ti ha raggiunto;

l'onda irresistibile ti ha raggiunto;
la lotta senza pari ti ha raggiunto;

la battaglia senza scampo ti ha raggiunto;
il male ineluttabile ti ha raggiunto;

ma tu non devi andare agli Inferi con il cuore angosciato!

[«Morte di Gilgameš», ll.184-190¹⁹]

L'ineluttabilità, nonché la potenza, della morte non potrebbero essere meglio espresse.

Come dicevamo, anche i re antediluviani sono soggetti alla morte, pur potendo godere di

¹⁵ La tavoletta sumerica contenente due elegie è stata tradotta per la prima volta da S.N. Kramer nel 1957, e prende il nome dal Museo Puškin dove era ed è conservata tuttora. Kramer invita a riconoscere il valore di tali elegie: «From the point of view of the history of literature, they are our first precious examples of the elegiac genre – they precede by many centuries the Davidic dirges for Saul and Jonathan and the Homeric laments for Hector which close the *Iliad* on so sad a note – and should therefore prove to be invaluable for purposes of comparative study». (S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, The University of Chicago Press, Ltd., London 1971, p.210).

¹⁶ G. Pettinato (a cura di), *La saga di Gilgameš*, Arnoldo Mondadori Editore, S.p.A., Milano 2004, p. XXVI.

¹⁷ *Ivi*, p.LXXXVII. Il determinativo *dingir* nei testi sumerici, posto davanti a qualunque nome, indica la divinità di ciò che il nome identifica.

¹⁸ Versione di Nippur, trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.477. Qui è il dio Enlil che spiega a Gilgameš il significato di un sogno avuto in precedenza.

¹⁹ Versione di Me-Turan, trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.486. In questo testo è invece Sisig, figlio del dio Utu, che spiega il sogno a Gilgameš.

una vita molto lunga. La *Lista Reale Sumerica*, un «documento storiografico di importanza straordinaria»²⁰ redatto attorno al 1900 a.C. (periodo di Isin), non solo ci informa dei nomi dei re che si sono succeduti in Mesopotamia nei circa mille anni precedenti²¹, ma ci fornisce anche una lista dei governanti antediluviani e della durata del loro regno²², ad esempio:

Quando la regalità scese dal cielo
la regalità fu ad Eridu.
Ad Eridu Alulim divenne re
e regnò 28.800 anni;
Alalgar regnò 36.000 anni: 2 re.

[«Lista Reale Sumerica», ll.1-6²³]

Di per sé la lista non parla della morte dei governanti, e tuttavia lo schema espositivo rimane identico anche per i re postdiluviani, della cui morte siamo informati da altri testi (e.g. si veda poco sopra per Gilgameš), ed il cui regno ha una durata sensibilmente inferiore. Per cui, non avendo peraltro notizie di re immortali²⁴, ci sentiamo autorizzati a concludere che la morte fosse la regola per tutti gli uomini, fin dalla loro creazione:

il divino Dumuzi, il pescatore
- la sua città è Kuara -
regnò 100 anni;
il divino Gilgameš
- suo padre è uno sconosciuto -
signore di Kullab
regnò 126 anni;
Urlugal
figlio di Gilgameš
regnò 30 anni.

[«Lista Reale Sumerica», ll.109-118²⁵]

²⁰ *Ivi*, p.24.

²¹ La lista ha, in realtà, uno scopo politico, «mancando clamorosamente in questo elenco città-Stato come ad esempio Lagaš, oppure la menzione di sovrani a noi noti dalle loro stesse iscrizioni, come ad esempio Mesalim di Kiš» (*ivi*, pp.24 sg.).

²² Nel *Mito sumerico del Diluvio*, i re antediluviani non sono umani, ma dèi. *Ivi*, p.149.

²³ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *I Sumeri*, p.137.

²⁴ Salvo per Ziusudra, l'ultimo re sumerico antediluviano che, salvato dal Diluvio, riceve l'immortalità come dono da parte degli dèi, insieme a sua moglie (si veda parte II, capitolo 2.1).

²⁵ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *I Sumeri*, p.137.

Esiste inoltre un testo che ci informa sul limite di età umana raggiungibile in seguito al Diluvio: la *Lista Reale di Lagaš*:

in quei giorni, l'uomo, nella prestanza dell'età,
poteva operare fino a cent'anni,

e dopo aver superato la maturità – appunto cento anni - ,
non riusciva più a compiere i lavori (prescritti).

[«Lista Reale di Lagaš», ll.14-17²⁶]

Se, come abbiamo visto, nella I *Elegia Puškin* si legge che «la morte è un dono degli dèi», questa rimane tuttavia una concezione indubitabilmente marginale. Il momento della morte, infatti, viene perlopiù descritto come un rapimento o, meglio, un imprigionamento²⁷ del morituro da parte dei «demoni Galla». Esistono diversi testi in cui tale azione è narrata²⁸, ad esempio questo passo tratto da *Dumuzi e Geštinanna*, in cui sono gli stessi demoni della morte a prendere la parola, esprimendo la volontà di imprigionare Dumuzi, lo sposo della dea Inanna, nel regno dei morti²⁹:

«Per quanto concerne il giovane noi vogliamo porre i suoi piedi in catene,
per quanto concerne il giovane noi vogliamo porre le sue mani in catene e mettere sulla
sua nuca il giogo».

Essi sollevarono verso di lui punteruoli, chiodi e spille.

[«Dumuzi e Geštinanna», ll.14-16³⁰]

Nello stesso testo, poche righe dopo, ci viene anche fornito il profilo di questi demoni:

essi sono sempre dei gendarmi dovunque essi si stabiliscano, in cielo e in terra;
voi o demoni state al lato di uomo come la porticina dell'ovile,
(i demoni) non sono gentili, essi non conoscono né il bene né il male.

[«Dumuzi e Geštinanna», ll.50-52³¹]

²⁶ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.437.

²⁷ Per chiarimenti sul legame tra il prigioniero ed il morto in alcuni testi sumerici e babilonesi si veda l'articolo di S.M. Chiodi, *Il prigioniero e il morto. Epopea di Gilgameš Tav. X r.318-320*, in *Orientis Antiqui Miscellanea*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Vol. II, Roma 1995, pp.159-171.

²⁸ Per un'analisi completa si veda S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, pp.416 sgg.

²⁹ Vedremo in seguito il perché della condanna a morte di Dumuzi, quando esamineremo la possibilità, o impossibilità, di uscire dal regno dei morti (si veda il cap.1.1.2).

³⁰ Trad. it. di S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.417.

³¹ Trad. it. di S.M. Chiodi, *ibidem*.

Completiamo la descrizione dei «demoni Galla» con un altro passo, tratto questa volta dalla *Discesa di Inanna agli Inferi* o *Ascesa di Inanna al «Paese del non ritorno»*³²:

quelli che accompagnavano Inanna,
non conoscono cibo, non conoscono acqua,
non mangiano farina d u b³³,
non bevono acqua,
essi non accettano doni piacevoli.

[«Discesa di Inanna agli Inferi», ll.296-300³⁴]

Riteniamo che, a questo punto, si possano fare alcune osservazioni: i) viene esplicitamente detto che i demoni della morte sono dei «gendarmi», degli esecutori, non agiscono in base ad una propria volontà³⁵ ma, evidentemente, si limitano a portare a compimento un ordine o a far rispettare una legge; ii) inoltre, essi «non conoscono né il bene né il male» e quindi, pur non essendo «gentili», non vi è qualcosa di malvagio nel loro agire; iii) infine, i demoni non mangiano, non bevono e, soprattutto, «non accettano doni piacevoli»: dalla morte non si può sfuggire e la sua ineluttabilità non ammette eccezioni.

Infine, presentiamo un passo che pare confermare per altre vie quanto esposto in precedenza, e che serve da introduzione al successivo tema delle concezioni relative al regno dei morti:

quando il nome dell'umanità fu posto (in essere),
quando An prese per sé il cielo,
quando Enlil prese per sé la terra
e ad Ereškigal, in dono, furono dati gli Inferi.

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.11-13³⁶]

Questo testo è molto importante, principalmente per due motivi: i) lo scriba «ha posto in parallelo la creazione dell'umanità con l'istituzione degli Inferi, sottintendendo in tal modo che la morte per l'uomo fu decretata nello stesso istante in cui questo fu posto in

³² Il testo è stato reintitolato da G. Pettinato in *Mitologia sumerica*, p.263, sia in base agli studi della dott.ssa S.M. Chiodi (*Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*) sia per il fatto che in sumerico lo stesso verbo “e₂” è traducibile sia con “salire” che con “scendere”.

³³ Termine sumerico non tradotto.

³⁴ Trad. it. di S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.416.

³⁵ Quando i demoni dicono di voler incatenare Dumuzi, ciò non va inteso come un loro desiderio personale, ma come la volontà di eseguire un ordine.

³⁶ Trad.it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.455.

esistenza»³⁷; ii) il regno dei morti, secondo questa concezione sumerica, non è stato creato, ma semplicemente dato in dono alla sua futura regina, Ereškigal. Ad oggi non sono stati ritrovati testi sumerici che forniscano una diversa concezione, relativamente a questo punto.

1.1.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI

Come abbiamo visto, tutti gli uomini, secondo i Sumeri, sono destinati a morire. Ma che cosa li aspetta in seguito? La risposta è chiara e praticamente univoca³⁸: il regno dei morti, o *Kur*³⁹.

Tre sono gli aspetti che ci interessano in modo particolare: i) inizialmente vedremo come tale regno sia stato concepito, concentrandoci sulla descrizione dell'ambiente in sé, piuttosto che sulla sua localizzazione⁴⁰; ii) in seguito cercheremo di mettere in luce le leggi che lo governano; iii) infine passeremo in rassegna le concezioni sumeriche relative alle condizioni di esistenza umane post-mortem. Questi aspetti sono, come è facilmente intuibile, strettamente connessi fra loro.

Una delle caratteristiche principali del regno dei morti, che in realtà emergerà molto più chiaramente nei testi assiri e babilonesi, è senza dubbio la sua oscurità, simbolo, evidentemente, della grande tristezza che ivi governa:

«Negli Inferi, nel luogo dell'oscurità voglia egli dargli la luce».

[«Morte di Gilgameš», Frammento A, 1.26⁴¹]

³⁷ S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.327.

³⁸ Cfr. nota al testo n.24 del presente capitolo.

³⁹ Il termine Kur «indica anche l'Olimpo in cui tutte le cose vennero in esistenza, e gli Inferi» (S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.433) ed in definitiva «il Kur, in ambito mitico-geografico, indica e designa la montagna al cui apice vi è il luogo in cui gli dèi risiedono mentre, in una posizione più bassa, ai piedi di questa, la Terra del non ritorno» (*ivi*, p.435). In sumerico il Kur, per l'appunto, viene anche denominato «la grande terra» (*ki-gal*) o «terra senza ritorno» (*kur-nu-gi-a*), indicando, dunque, già nel nome la sua grandezza e la sua potenza (G. Pettinato, *I Sumeri*, p.327).

⁴⁰ Cfr. note al testo n.1 e n.39.

⁴¹ Versione di Nippur, trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.477. Colui che parla è il figlio del dio Utu, Sisig, ma non è ben chiaro chi sia colui che si spera dia la «luce» (nel senso di condizione migliore degli altri morti) a Gilgameš nel regno dei morti.

Tale oscurità sembra essere perenne, anche se non mancano studiosi⁴² che vorrebbero attribuire ai Sumeri la credenza secondo la quale il sole, dopo il tramonto, continuerebbe il suo viaggio quotidiano nel sottosuolo, illuminando il *Kur*. Il passo che corroborerebbe questa tesi è tratto dalla I *Elegia Puškin*, che abbiamo già avuto modo di incontrare in precedenza:

«Utu, il grande signore dell'Arullu,
dopo aver cambiato i luoghi oscuri in luce possa giudicarti».

[«I Elegia Puškin», ll.88-90⁴³]

Questa tesi resta comunque marginale, ed «è in aperta contraddizione con tutto quello che i Sumeri e gli Accadi hanno costantemente affermato, e cioè che il regno di Ereškigal⁴⁴ è un luogo tenebroso e buio»⁴⁵. Piuttosto, sembra più sensato che il cambiare «i luoghi oscuri in luce» si riferisca all'attività mattutina del sole, l'alba⁴⁶. Per il momento ci limitiamo qui solo ad accennare al giudizio del morto emesso dal dio Utu, senza il quale era impossibile aver accesso al regno dei morti, mentre riprenderemo l'argomento poco più avanti, quando esamineremo i costumi funerari dei Sumeri.

Dal punto di vista architettonico sappiamo che, prima di raggiungere il cuore del *Kur* ed il palazzo di Ereškigal, si dovevano attraversare sette mura con sette porte. Nel testo che segue, il primo di due che presentiamo, è la stessa Ereškigal ad istruire il suo portiere Neti sul da farsi, relativamente all'accoglienza della sorella Inanna nel suo regno:

«Orsù, Neti, mio grande portiere del Kur!

Le parole che io ti dico, non cadano nel vuoto:
fa' scorrere il chiavistello di tutte e sette le grandi porte del Kur;
spalanca una dopo l'altra le porte del palazzo Ganzir».

[«Discesa di Inanna agli Inferi», ll.116-120⁴⁷]

⁴² Su tutti, S.N. Kramer, secondo il quale dalla I *Elegia Puškin*: «we learn that the Sumerian sages – or at least some of them – held the beliefs that the sun, after setting, continued its journey through the nether world at night» (S.N. Kramer, *op. cit.*, p. 210).

⁴³ Trad.it. di S.M. Chiodi, in S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.451.

⁴⁴ La regina del regno dei morti, secondo le culture mesopotamiche in generale.

⁴⁵ S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.452.

⁴⁶ *Ivi*, p.451. Per un'analisi più approfondita della questione si vedano pp.451 sgg.

⁴⁷ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.270.

Il secondo testo, invece, narra il passaggio dello spirito del morto nelle mani di Neti, il quale si incarica di condurlo nel «grande numero di quelli di cui si prende cura»:

Dopo che la mano di Ningizzida, portatore del trono degli Inferi, lo ha preso
dopo che Ningizzida, il portatore del trono degli Inferi, lo ha preso;
dopo che lo ha consegnato a Neti, il portiere degli Inferi;
Neti, il portiere degli Inferi,
lo fa entrare nel grande numero di quelli di cui si prende cura.

[«Incantesimo a Utu», ll.237-241⁴⁸]

Dal punto di vista geografico è discusso se i Sumeri credessero che vi fosse un fiume da attraversare per giungere al *Kur*⁴⁹. Ad esempio, un testo in cui tale fiume sembra comparire, tratto da *Matrimonio di Enlil e Ninlil: nascita degli dèi* (l.93), viene tradotto con sostanziali differenze:

Enlil approached the man of the Id-kura *river of the underworld*, the man-eating river.⁵⁰

Enlil si avvicina all'uomo dell'Ikur, il fiume che fa nutrire gli uomini.⁵¹

Di un fiume all'interno del *Kur*, invece, si parla nel testo *Viaggio di Ningizzida agli Inferi*⁵², laddove il dio Ningizzida, nel rispondere alla richiesta della sorella di seguirlo nel regno dei morti, cerca di disincentivarla, descrivendole ciò che l'aspetta:

«The river of the nether world produces no water, no water is drunk from it».

[«Ningishzida's journey to the nether world», l.29⁵³]

⁴⁸ Trad. it. di S.M. Chiodi, in S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.455.

⁴⁹ Dal punto di vista archeologico, tuttavia, sono state scoperte diverse tombe in cui il defunto era stato posizionato su di una barca (in altri casi su di un carro), quindi avremmo attestazioni della credenza sumerica relativa alla presenza di un fiume da attraversare per raggiungere il regno dei morti. Per un'analisi più approfondita della questione circa le vie per raggiungere il Kur si rimanda a S.M. Chiodi, *ivi*, pp.419 sgg.

⁵⁰ La traduzione inglese qui riportata è stata tratta dal sito web ETCSL (The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature), al seguente indirizzo: "<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr121.htm>", in data 19/11/2016. A tal proposito, S.N. Kramer sostiene che «This myth is also significant as the sole source for the Sumerian belief that there was a "man-devouring" river which had to be crossed by the dead as well as a boatman who ferried the dead across to their destination, a belief prevalent throughout the ancient Near Eastern and Mediterranean world». (S.K. Kramer, *op. cit.*, p.133). Il traghettatore di cui parla è quello che compare per la prima volta alla l.119 dello stesso testo, ed è la terza persona della quale il dio Enlil prende le sembianze per accoppiarsi con la dea Ninlil. Tuttavia, il ruolo di tale traghettatore cambia considerevolmente a seconda del significato attribuito al fiume che egli aiuta a traghettare!

⁵¹ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.176.

⁵² Secondo D. Katz, però, il testo vuol significare, parlando di un fiume senza acqua, che tale fiume non esiste affatto (D. Katz, *Death they dispensed to mankind. The funerary world of ancient Mesopotamia*, in *Historiae*, n.2 (2005), pp.67 sg.

⁵³ Trad. ingl. in ETCSL, al seguente indirizzo: "<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr173.htm>", in data 19/11/2016.

Dopo aver fornito una breve panoramica dell'ambiente che caratterizza il regno di Ereškigal, possiamo ora procedere con il secondo punto della nostra analisi, ovvero le leggi che lo contraddistinguono e che, come abbiamo visto in precedenza, vengono fatte rispettare dai demoni Galla, i «gendarmi» della regina.

La più importante e ferrea legge del regno dei morti è questa: una volta entrati, nessuno può uscirne (è davvero la «terra senza ritorno»⁵⁴), salvo in circostanze molto rare, come si vedrà subito.

Il più fondamentale testo sumerico a tal proposito è la *Discesa di Inanna agli Inferi*⁵⁵. Qui la dea Inanna decide, forse per impadronirsene⁵⁶, di visitare il regno della sorella Ereškigal (Il.1-6). Prima di giungere al palazzo reale, Inanna dovrà oltrepassare le sette mura accompagnata dal portiere Neti, spogliandosi via via di ciò che indossa, i sette «poteri divini» (Il.123-163). Una volta al cospetto di Ereškigal, Inanna viene travolta dalla sua rabbia ed è tramutata in «cadavere» (Il.164-172). La sua ambasciatrice Ninšubur, trascorsi «tre giorni e tre notti», esegue il comando ricevuto prima della dipartita di Inanna e, dopo varie richieste di aiuto che ricevono esito negativo, è il dio della Saggezza, Enki, che acconsente ad aiutarla (Il.173-216). Egli crea due folletti, Galaturra e Kurgarra, ai quali consegna «cibo di vita e acqua di vita» e ordina loro di accorrere in soccorso ad Inanna. Grazie alla mediazione dei folletti, Inanna ritorna a stare «in piedi» e si prepara a scendere dal *Kur* (Il.217-283). Ed è a questo punto che la sua discesa viene arrestata dagli dèi Anunna, «i sette giudici di là» (l.167⁵⁷), i quali ricordano la ferrea legge del regno dei morti:

(Ma) quando Inanna era in procinto di scendere dal Kur,
gli Anunna l'afferrarono (dicendo):
«Chi mai salito al Kur, ne è disceso libero?»

⁵⁴ Cfr. nota al testo n.39 del presente capitolo.

⁵⁵ Cfr. nota al testo n.32 del presente capitolo. Per brevità continueremo ad utilizzare la nomenclatura tradizionale, ma le traduzioni verranno mantenute in originale, lasciando ai traduttori la libertà di utilizzare il verbo “scendere” o “salire”.

⁵⁶ Quando le verrà chiesto il motivo della visita, però, Inanna risponderà (Il.85-89) che è venuta ad assistere al funerale di Gugalanna, il marito di Ereškigal, ed a far sì che «la libagione funebre venga eseguita in modo abbondante» (l.89, trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.269). Cfr. nota al testo n.35 del capitolo 1.2, per il medesimo problema nelle versioni medioassira e neoassira della *Discesa di Ištar agli Inferi*.

⁵⁷ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.272.

Se ora Inanna vuol scendere dal Kur,
una testa per la sua testa dia!».

[«Discesa di Inanna agli Inferi», ll.285-289⁵⁸]

In questo passo, due sono gli elementi a cui prestare massima attenzione: i) fino a questo momento, la principale legge del *Kur*, secondo la quale chi entra non può più uscire, è sempre stata rispettata; ii) nemmeno una divinità del calibro di Inanna è immune da essa, e tuttavia, proprio (probabilmente) in virtù della sua divinità, le viene concesso di uscire, in cambio però di un'altra «testa»⁵⁹: l'eccezionalità di tale evento non fa che confermare la regola.

Come è stato detto, Inanna deve presentarsi «umiliata (e) spoglia dei suoi vestiti» (l.164), e questa sembra essere sia una precauzione⁶⁰, sia una norma più generale, in quanto anche nel testo *Compianto di Inanna per la morte di Dumuzi*, i demoni della morte intimano così a Dumuzi di seguirli:

«Deponi la santa corona dalla tua testa! Va' a testa nuda!
Deponi la santa tunica dal tuo corpo! Va' nudo!

Deponi il santo scettro dalla tua mano! Va' a mani vuote!
Deponi i santi sandali dai tuoi piedi! Va' a piedi scalzi!».

[«Compianto di Inanna per la morte di Dumuzi», ll.56-59⁶¹]

Che questa sia una legge del regno dei morti è forse indicato anche dalla risposta che il portiere Neti dà ad Inanna, ogni volta che ella sorpassa una delle sette porte, lamentandosi per l'ordine di rimuovere via via i suoi indumenti (*Discesa di Inanna agli Inferi*, ll.123-163):

«Che significa ciò?» (domandò essa);
«Zitta, Inanna! I (divini) poteri del Kur sono perfetti;
Inanna, non mettere bocca nei riti del Kur!» (le fu risposto.)

[«Discesa di Inanna agli Inferi», ll.131-133⁶²]

⁵⁸ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.278 sg.

⁵⁹ Sceglierà il marito, Dumuzi, colpevole di non aver compianto la sua morte (ll.347-379), ma egli alternerà ogni sei mesi la sua presenza nel regno dei morti con la sorella Geštinanna (ll.400-410), dalla quale si era rifugiato, nell'ultimo tentativo di sfuggire ai demoni della morte (ll.[38]-[46]).

⁶⁰ Tunica e accessori sono altresì denominati «poteri divini» (ll.14-25), ed Ereškigal vuole assicurarsi che Inanna si presenti senza di essi (ll.121 sg.).

⁶¹ Trad. it. di G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.533.

⁶² Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.271.

Infine, come ultima testimonianza delle leggi in vigore nel *Kur*, vediamo un passo, tratto da *Inanna, Gilgameš e gli Inferi*, in cui il grande re di Uruk fornisce una serie di prescrizioni da rispettare all'amico Enkidu, il quale si sta per recare nel regno dei morti per recuperare il *pukku* ed il *mekku* (probabilmente un tamburo e delle bacchette), con i quali Gilgameš aveva costretto i giovani a danze estenuanti (ll.151-154). Tali prescrizioni sono dirette ad evitare che Enkidu venga trattenuto là dove si sta recando:

«Se tu vuoi scendere agli Inferi,

allora devi accettare di buon cuore il mio consiglio:
io ti parlerò; presta attenzione alle mie parole:

un vestito pulito non devi indossare,
altrimenti essi (= i morti) riconosceranno che tu là sei uno straniero;

non devi spalmarti con unguento prezioso,
altrimenti essi, sentendo il profumo, si accalcheranno attorno a te;

non devi gettare negli Inferi il boomerang,
altrimenti ti circonderanno quelli che sono stati uccisi dal boomerang;

non prendere uno scettro nelle tue mani,
altrimenti tremeranno davanti a te gli spiriti;

non devi mettere ai tuoi piedi sandali,
non devi alzare la voce negli Inferi;

tua moglie, l'amata, non devi baciare,
tua moglie, l'odiata, non devi picchiare,

tuo figlio, l'amato, non devi baciare,
tuo figlio, l'odiato, non devi picchiare:
altrimenti il lamento degli Inferi ti afferrerà».

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.182-199⁶³]

Come è facilmente constatabile, alcune delle prescrizioni consistono nel non indossare indumenti, andando dunque a rafforzare l'ipotesi precedente circa l'obbligatorietà di entrare nudi nel *Kur*⁶⁴. Altre, invece, richiedono di non profumarsi, di non agire in base

⁶³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.465 sg.

⁶⁴ Dal punto di vista archeologico, però, sappiamo che l'abito funebre era presente (vedi tombe del Cimitero Reale di Ur, nel capitolo successivo). Partendo proprio dai reperti archeologici, in particolare quelli provenienti da un cimitero della città sumero-accada di Kiš (datato 3100-2900 a.C.), G. Furlani sostiene che non vi è alcun motivo per dubitare che i cadaveri fossero vestiti, e che tuttavia non ne sia stata trovata alcuna traccia per il semplice motivo che essi sarebbero stati «distrutti tutti completamente senza dubbio dall'umidità del suolo» (G. Furlani, *Sepolture e costumi*

ad emozioni di amore e di odio, e di non fare troppo rumore. Enkidu viola sistematicamente tutte le prescrizioni, e si ritrova confinato nel regno dei morti (II.206-221). Queste linee forniscono, perciò, anche alcune informazioni relative alle condizioni esistenziali degli abitanti del *Kur*, di cui possiamo ora occuparci più estesamente.

Cominciamo la nostra analisi con un breve passo tratto dal testo *Lugalbanda ed Enmerkar*, dove Lugalbanda, generale del re Enmerkar, si ritrova colpito da una malattia alla testa ed è costretto a fermarsi, lasciando andare avanti i compagni, diretti verso la nemica città di Aratta. Lugalbanda, rimasto solo, cerca un aiuto nel dio Utu, elevando al cielo una preghiera:

«Io non voglio scorrere come acqua verso gli Inferi!
Io non voglio mangiare colà creta al posto di orzo!».

[«Lugalbanda ed Enmerkar», II.165 sg.⁶⁵]

Dunque, sappiamo che nel *Kur* un “cibo” dei morti è la creta. Come vedremo, questa credenza presso i Sumeri (e poi anche presso Assiri e Babilonesi) è radicata e ricorrente. Che acqua, cibo e vestiario siano in generale assenti nel regno di Ereškigal è confermato da un passo tratto dal *Viaggio di Ningizzida agli Inferi*, la prima parte del quale abbiamo già incontrato:

«The river of the nether world produces no water, no water is drunk from it.
The fields of the nether world produce no grain, no flour is eaten from it.
The sheep of the nether world produce no wool, no cloth is woven from it⁶⁶».

[«Viaggio di Ningizzida agli Inferi», II.29-31⁶⁷]

sepolcrali in Babilonia e Assiria secondo gli scavi recenti, in *Rivista degli studi orientali*, Vol.12 (1929-1930), Università La Sapienza, Roma, p.178). D. Katz, invece, afferma che pensare che per le culture mesopotamiche in generale i morti dovessero accedere nudi alla «terra senza ritorno» è una incomprensione comune (D. Katz, *op. cit.*, pp.66 sg.).

⁶⁵ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *I Sumeri*, p.157. Tuttavia la traduzione inglese ETCSL non fa riferimento al regno dei morti: «Don't make me flow away like water in a violent death! / Don't make me eat saltpetre as if it were barley!» (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1821.htm>”, in data 20/11/2016).

⁶⁶ Quello che la frase in questione vuol dire, con tutta probabilità, è che il vestito con cui si entra nel Kur non potrà mai cambiare e che si logorerà. Per questo, forse, tra le prescrizioni date da Gilgameš ad Enkidu vi è quella di non profumarsi e di non indossare un abito pulito, altrimenti i morti si accorgerebbero della sua presenza. D. Katz intende tutte queste linee come negazione dell'esistenza di elementi basilari della civiltà nel regno dei morti, piuttosto che come affermazione di una loro esistenza dalle caratteristiche perlomeno ambigue (D. Katz, *op. cit.*, pp.67 sg.). Cfr. nota al testo n.52 del presente capitolo.

⁶⁷ Trad. ingl. in ETCSL al seguente indirizzo: “<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr173.htm>”, in data 20/11/2016. Qui è sempre Ningizzida che dialoga con la sorella, cercando di farla desistere dal volerlo seguire nel regno dei morti.

Ma il testo largamente più rappresentativo, in questo caso, è di nuovo *Inanna, Gilgameš e gli Inferi*, in particolare il momento del ritorno di Enkidu⁶⁸ dal regno dei morti. Ricordiamo che Enkidu, colpevole di aver violato le prescrizioni del re di Uruk, era stato trattenuto nel *Kur*. A questo punto Gilgameš, disperato per la perdita dell'amico, inizia a cercare aiuto tra gli dèi, e sarà ancora Enki, come nel caso di Inanna, a concederglielo: il dio della Sapienza comanda infatti al dio Sole, Utu, di aprire una «finestra negli Inferi» e di riportare indietro (temporaneamente) Enkidu (ll.222-243). I due amici si abbracciano e, a questo punto, Gilgameš approfitta del breve soggiorno dell'amico nel regno dei morti per chiedergli informazioni relativamente alle condizioni di esistenza dei defunti. Il passo è troppo lungo per essere riportato per intero, e ci limiteremo, dunque, ad alcuni esempi, iniziando da quelli che fanno dipendere tale condizione di esistenza dal numero di figli avuti:

«Hai visto colui che ebbe un solo figlio, l'hai visto?» «Sì, l'ho visto». «Come sta?»
«Egli piange amaramente vicino al chiodo piantato nella parete della sua camera».

«Hai visto colui che ebbe due figli, l'hai visto?» «Sì, l'ho visto». «Come sta?»
«Egli siede su due mattoni e mangia pane».

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.255-258⁶⁹]

«Hai visto colui che ebbe sette figli, l'hai visto?» «Sì, l'ho visto». «Come sta?»
«Come un compagno degli dèi, egli siede su un trono ed ascolta musica».

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.267 sg.⁷⁰]

«Hai visto la donna che non ha mai partorito, l'hai vista?» «Sì, l'ho vista». «Come sta?»
«Come un vaso [rotto] essa è buttata violentemente a terra, essa non dà gioia alcuna all'uomo».

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.273 sg.⁷¹]

Dalle linee che seguono apprendiamo, invece, che l'esistenza nel regno dei morti appare essere null'altro che un pallido riflesso della vita sulla terra, in certa misura una sua

⁶⁸ Se si tratti di Enkidu in persona o del suo spirito è una questione che verrà affrontata più avanti e più in generale, quando ci occuperemo delle concezioni sumeriche relative all'immortalità spirituale ed alla creazione dell'essere umano.

⁶⁹ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.469.

⁷⁰ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

⁷¹ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.470.

continuazione. Infatti, il lavoro che si era soliti fare ed il tipo di morte in cui si è incorsi continuano a riproporsi, o ad influire sulla propria condizione post-mortem:

«Hai visto il sovrintendente di Palazzo, l’hai visto?» «Sì, l’ho visto». «Come sta?»
«Come un’incompetente capo operaio, egli grida: “Al lavoro!”, mentre se ne sta nell’ombra».

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.271 sg.⁷²]

«Hai visto colui che cadde in battaglia, l’hai visto?» «Sì, l’ho visto». «Come sta?»
«Suo padre, tiene sollevato il capo di lui e piange».

«Hai visto colui il cui spirito non ha nessuno che si curi di lui, l’hai visto?» «Sì, l’ho visto». «Come sta?»
«Egli è costretto a mangiare i rimasugli delle razioni di cibo buttate per strada».

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.291-294.⁷³]

Infine, vediamo quale sorte era riservata ai morti prematuramente e a coloro che non «non hanno visto la luce del sole»:

«Hai visto colui che è morto prematuramente, l’hai visto?» «Sì, l’ho visto». «Come sta?»
«Egli giace in un letto degli Dèi».

«Hai visto i miei bambini che non hanno visto la luce del sole⁷⁴, li hai visti?» «Sì, li ho visti». «Come stanno?»
«Essi giocano ad una tavola d’oro e d’argento piena di dolci e miele».

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», ll.298-301⁷⁵]

Esiste, invero, un altro testo sumerico, denominato *La sorte dell’uomo nel «Paese del non ritorno»*, incentrato esclusivamente sulle rivelazioni di Enkidu a Gilgameš, con qualche variante rispetto al testo precedente. Di esso ci interessano in particolare due passi:

«Hai visto colui che non aveva rispetto per la parola di suo padre e di sua madre, l’hai visto?» «Sì, l’ho visto». «Come sta?»

⁷² Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

⁷³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.471.

⁷⁴ Non è facile capire se si tratti di aborti o di bambini morti poco dopo la nascita.

⁷⁵ Trad. it. di G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.471.

«Egli beve acqua “piovana”, acqua razionata, ma non ne ha abbastanza».

[«La sorte dell’uomo nel «Paese del non ritorno»», ll.9 sg.⁷⁶]

«Hai visto colui che è stato stigmatizzato come bugiardo da Šakkan, perché ha giurato il falso, l’hai visto?» «Sì, l’ho visto». «Come sta?»
«Agli Inferi la bevanda del luogo ...; fango come bevanda egli consuma».

[«La sorte dell’uomo nel «Paese del non ritorno»», ll.20 sg.⁷⁷]

I morti, dunque, sembra siano in grado di provare emozioni, sia positive che negative. Sembra, inoltre, che essi siano anche in grado di mantenere la memoria, specialmente per il fatto che riconoscono il morto, quando questi li raggiunge nel *Kur*. Nella *Morte di Gilgameš*, il re di Uruk riceve da Sisig, il figlio del dio Utu, la assicurazione che saranno in molti ad accoglierlo, una volta che sarà giunto nel regno dei morti:

«Dalla casa della sorella, la sorella verrà a te;
il tuo amico verrà a te, il tuo intimo verrà a te;

gli anziani della città verranno a te:
non ti colpire il petto, non ti affliggere il cuore!

[«La morte di Gilgameš», ll.117-120⁷⁸]

Come si sarà notato, nella casistica precedente non vengono citati i regnanti defunti, e quest’ultimo passo ci consente, quindi, di addentrarci in tale argomento. Per avere informazioni sulle condizioni dei re dopo la morte dovremo riprendere in considerazione due testi già incontrati, dedicati specificamente alla morte dei re Gilgameš (Uruk) ed Urnamma (Ur). Come abbiamo visto in precedenza, Sisig aveva sì decretato l’ineluttabilità della morte di Gilgameš, ma aveva anche cercato di rincuorarlo, ed ora capiremo il perché:

«non ti colpire il petto, non ti affliggere il cuore!
Ora egli sarà annoverato tra gli Anunna,
egli sarà secondo soltanto agli dèi,
egli sarà il comandante del Kur;

⁷⁶ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.473 sg.

⁷⁷ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.474 sg.

⁷⁸ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.487.

egli eserciterà la giustizia, emetterà le sentenze,
il suo verdetto varrà quanto la parola di Ningizzida e Dumuzi!».

[«Morte di Gilgameš», ll.210-215⁷⁹]

Il re di Uruk, dunque, a differenza degli uomini comuni, continuerà a detenere un ruolo privilegiato, uno dei più alti nel *Kur*: sarà un giudice del regno dei morti, accanto agli dèi Anunna, e per questo non deve rattristarsi per la fine della propria vita. Certo, la sua morte presenta «un alone di straordinarietà tale che difficilmente può essere spiegata come morte di un essere creato, quindi uomo»⁸⁰, ma tale destino è riservato anche ad Urnamma, una figura indubitabilmente umana, seppur di grande prestigio.

Il re Urnamma, fondatore della gloriosa III Dinastia di Ur (2120 a.C. ca.)⁸¹, dopo la sua morte viene infatti nominato giudice del *Kur*:

«Assieme a suo fratello Gilgameš,
egli emette le sentenze del Kur, emana le ordinanze del Kur».

[«Morte di Urnamma», ll.142-144⁸²]

La casistica delle condizioni di esistenza nel regno dei morti è, dunque, veramente sostanziosa. Possiamo, a questo punto, tracciare un quadro complessivo delle concezioni sumeriche rispetto a tale argomento: i) la condizione del morto (uomo comune) migliora al crescere del numero di figli avuti in vita, raggiungendo il suo apice con sette (o più, presumibilmente) figli, oppure essendo morti prematuramente, o non essendo nati affatto; ii) i re, o almeno alcuni di essi, continuano a ricoprire un ruolo di grande importanza anche dopo la loro morte; iii) l'esistenza post-mortem è simile a quella in vita, ma decisamente meno “piena” e più triste: si continua a lavorare o a mendicare, ma quasi in maniera meccanica e, nel migliore dei casi, si mangia pane e si beve acqua “piovana” senza saziarsi, nel peggiore si mangia creta e si beve fango; iv) in certi casi il comportamento morale in vita (e.g. non rispettare padre e madre, o mentire) può determinare la propria condizione dopo la morte.

⁷⁹ Versione di Me-Turan. Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.491 sg.

⁸⁰ *Ivi*, p.497.

⁸¹ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.9. Urnamma eredita il potere da Utukhegal, re della V Dinastia di Uruk, il quale riuscì a fermare l'orda dei Gutei, una popolazione guerriera del nord della Mesopotamia, che a loro volta aveva messo in ginocchio l'impero accadico guidato da Naramsin, nipote del famoso fondatore Sargon (2350 a.C. ca.), *ivi*, pp.257 sgg.

⁸² Trad. it. di G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.507.

Viene naturale chiedersi se, nella cultura sumerica, considerati sia la casistica molto dettagliata, sia la menzione di giudici (dèi Anunna e re morti), esistesse il concetto di “peccato” e di relativo giudizio in base ad esso. Cercheremo ora di rispondere a tale quesito, avvalendoci anche della descrizione dei costumi funerari sumerici (reperti sia archeologici, che epigrafici), che crediamo essere essenziali a riguardo.

1.1.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO

Tra il 1927 e il 1928 l’archeologo britannico Sir Leonard Woolley scoprì quello che fu in seguito denominato “Cimitero Reale di Ur”, in quanto ivi vennero trovate le tombe del sovrano Meskalamdug (presumibilmente), della regina Pu-Abi e del suo consorte Abarage, appartenenti alla I Dinastia di Ur (2500 a.C. ca.⁸³), insieme a circa altre milleottocento tombe, in strati via via più recenti⁸⁴. Nel suo libro “*Ur of the Chaldees*” (1929), Woolley riporta una dettagliata descrizione di queste tombe reali, dalla quale apprendiamo che in esse vi erano sepolti numerosi oggetti, tra cui: daghe d’oro e di rame, bacili d’oro e di argento, cote di lapislazzuli fissate ad un anello d’oro, un diadema ed un elmo d’oro, ecc.⁸⁵ Non ci aspetteremmo davvero niente di meno da delle tombe reali. Diverso è il discorso, invece, per quanto riguarda il ritrovamento di quello che sembra essere il seguito reale, composto da persone ed animali, seppellito insieme ai regnanti. Lasciamo la parola a Woolley:

In un altro punto del cimitero, incontrammo cinque salme disposte l’una accanto all’altra in una trincea in pendenza; se si eccettuano le spade di rame appese alla vita dei morti e due o tre ciotole d’argilla, essi non avevano attorno nessuno degli oggetti solitamente presenti in una tomba, e il fatto che fossero riuniti insieme era di per sé inconsueto. Poi, scendendo ancora, incontrammo uno strato di stuoie, e seguendone i bordi giungemmo a un altro gruppo di corpi, dieci donne, questa volta allineate su due file; portavano in testa ornamenti d’oro, lapislazzuli e corniola, e al collo avevano collane di pregevole fattura, ma anche qui mancava del tutto il normale corredo di sepoltura.

[L. Woolley⁸⁶]

⁸³ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.390. Per una diversa interpretazione sul tema, si veda D. Nadali e A. Polcaro, *Archeologia della Mesopotamia antica*, Carocci editore, Roma 2015, pp.149 sg.

⁸⁴ *Ivi*, pp.22 sgg.

⁸⁵ L. Woolley, *Ur dei Caldei*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1962, pp.67-69.

⁸⁶ *Ivi*, p.71.

Continuando a seguire il pozzo, incontrammo altre ossa che sulle prime ci lasciarono perplessi perché non erano umane [...] Davanti al carro giacevano gli scheletri decomposti di due asini, e accanto alle teste degli animali c'erano i corpi dei palafrenieri.

[L. Woolley⁸⁷]

In queste tombe reali vennero ritrovate «fino a ottanta persone» e, cosa ancora più sorprendente, tutte intatte al loro posto, comprese «le musicanti ancora con la mano al loro strumento». Il come queste persone morirono può essere spiegato dai calici rinvenuti accanto ai cadaveri, in quanto «si ritiene contenessero veleno, la qual cosa ha fatto supporre che si sia trattato di un suicidio collettivo e volontario»⁸⁸.

Questo per quanto riguarda i reperti archeologici, almeno per quelli relativi alla sepoltura dei re, o di alcuni di essi. Ma che cosa hanno da dirci i reperti epigrafici a tal proposito? Ancora una volta, i testi che ci vengono in aiuto sono la *Morte di Gilgameš* e la *Morte di Urnamma*.

La sua amata moglie, il suo figlio amato,
la sua moglie di tutti i giorni, la sua amata concubina,
il suo cantore, il suo amato cortigiano,
il suo amato maggiordomo, il suo amato [],
la sua amata servitù, il suo amato attendente di palazzo,
il suo amato approvvigionatore,
ognuno di essi giace con lui in quel posto,
nel palazzo puro nel cuore di Uruk.

[«Morte di Gilgameš», Sezione B, ll.1-8⁸⁹]

Con il re si trovavano i suoi asini: gli asini vennero sepolti con lui;
con Urnamma si trovavano i suoi asini: gli asini vennero sepolti con lui!

[«Morte di Urnamma», ll.70 sg.⁹⁰]

Si possono fare almeno due osservazioni di chiarimento: i) nella *Morte di Urnamma*, secondo Kramer, non si parla di sepolture collettive, e questo, probabilmente, è dovuto al fatto che, all'epoca della sua morte (2100 a.C. ca.⁹¹), sempre secondo Kramer, questa

⁸⁷ *Ivi*, p.72.

⁸⁸ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.24. Per una diversa interpretazione sul tema, si veda D. Nadali e A. Polcaro, *op. cit.*, pp.149 sg.

⁸⁹ Versione di Nippur, trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.480.

⁹⁰ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.502 sg.

⁹¹ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.392.

usanza era ormai in disuso⁹²; d'altro canto, nel testo *Gilgameš e Agga* apprendiamo che i due protagonisti erano considerati contemporanei⁹³, e dalla *Lista Reale Sumerica* (ll.87 sg.)⁹⁴ sappiamo che l'Agga, che ivi viene nominato, era figlio di Enmenbaragesi (2700 a.C. ca.⁹⁵). Il regno di Gilgameš, mitico o reale che fosse, si attesterebbe, dunque, intorno al 2650 a.C.⁹⁶, poco più di un secolo prima del regno di Meskalamdug, la cui tomba figura tra quelle ritrovate da Woolley nel Cimitero Reale di Ur⁹⁷; ii) gli animali che venivano seppelliti insieme ai re avevano presumibilmente la funzione di sacrifici da offrire agli dèi del *Kur*, per ingraziarseli ed ottenere un giudizio favorevole: tali sacrifici sono effettivamente descritti nella *Morte di Urnamma*⁹⁸:

Urnamma offre sacrifici per il Kur:
tori perfetti, caprini perfetti, ovini grassi, tanti quanti ne era possibile portare!

[«Morte di Urnamma», ll.85 sg.⁹⁹]

i grandi governanti del Kur
gli Anunna che avevano accettato le offerte,
fanno sedere Urnamma su un grande trono del Kur,
dispongono nel Kur un'abitazione (per lui).

[«Morte di Urnamma», ll.134-137¹⁰⁰]

Per quanto riguarda le sepolture comuni, non abbiamo reperti epigrafici che le descrivano, ma dalle tombe ritrovate si nota che la posizione in cui venivano posti i cadaveri è simile a quella del dormiente (girato su un lato) o a quella dell'embrione (raggomitolato). Se si aggiunge che «già nei periodi preistorici e protostorici i morti venivano seppelliti in urne speciali ripiene di doni»¹⁰¹, abbiamo, probabilmente, una conferma indiretta che i morti, secondo le concezioni sumeriche, continuavano ad esistere in un altro luogo, la «terra

⁹² S.N. Kramer, *op. cit.*, p.132. Secondo S.M.Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.405, pare che, invece, almeno alcuni soldati di Urnamma lo accompagnassero nella tomba.

⁹³ G. Pettinato, *I Sumeri*, pp.164 sg.

⁹⁴ *Ivi*, p.137.

⁹⁵ G. Pettinato (a cura di), *I re di Sumer I*, Paideia Editrice, Brescia 2003, p.109.

⁹⁶ *Ivi*, p.108.

⁹⁷ Nel testo *La morte di Gilgameš* si dice, però, che il seguito reale era stato seppellito insieme a Gilgameš nel «palazzo puro nel cuore di Uruk». Non bisogna dimenticarsi, tuttavia, che il testo è stato scritto circa sei secoli dopo l'evento a cui si riferisce, in un'epoca in cui era ormai diventato costume seppellire i re nel palazzo reale.

⁹⁸ Le offerte, cruenti e non, sono elencate alle ll.76a-131a. Anche nelle due versioni de *La morte di Gilgameš* sono elencate delle offerte non cruenti: Frammento A, ll.9-36 (Nippur) e ll.268-285 (Me-Turan).

⁹⁹ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.504.

¹⁰⁰ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.506 sg.

¹⁰¹ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.326.

senza ritorno». Inoltre, sembra che i morti fossero pensati come incapaci di sostenersi autonomamente, in quanto nelle tombe sono stati ritrovati chiari indizi di offerte di cibo, acqua ed oggetti di varia natura¹⁰². Tuttavia, non ci è dato sapere se tale esistenza avesse anch'essa un termine, o fosse, invece, pensata per durare per sempre¹⁰³.

L'ultimo passo della *Morte di Urnamma* che abbiamo appena presentato ci consente ora di occuparci dei giudizi divini sul morto. Parliamo di "giudizi" al plurale poiché se, come si è visto, le offerte dei re defunti agli Anunna, ovvero ai «grandi governanti del Kur», chiamati anche i «sette giudici di là», miravano ad ottenere un loro giudizio favorevole, vi è però anche un altro giudizio, quello del dio Utu¹⁰⁴.

Utu, il dio Sole, è il dio cui i parenti del morto, o chi in generale si prende cura di lui, rivolgono preghiere, con l'obiettivo di garantire al morto la remissione dei peccati e l'accesso al *Kur*, che non era dunque garantito. Anzi, secondo i Sumeri, colui che non è stato giudicato, ovvero colui che, probabilmente, non è stato sepolto né ha avuto qualcuno a pregare per lui, è costretto a vagare sulla terra, spaventando i vivi:

la persona, il figlio del suo dio
il cui giudizio non è stato emesso, il cui caso non è stato discusso
è uno spirito che incute paura agli uomini nei sogni;
uno spirito che opera il male emergendo dal luogo «sporco» verso gli uomini,
che trasforma il vivo in un u d u g¹⁰⁵ del morto
spirito della famiglia che girovaga nei sobborghi della città.

[«Incantesimo a Utu», ll.117-121¹⁰⁶]

La preoccupazione per l'assenza del giudizio di Utu è strettamente connessa alla richiesta dello stesso:

Possa il suo (del defunto) peccato o Utu [davanti a te] venir assolto, o Utu davanti a te
possa essere annullato;
un peccato che non è stato assolto, una maledizione distruttiva che non è stata annullata è
un abominio per Utu.

¹⁰² D. Katz, *op. cit.*, p.55.

¹⁰³ Il ruolo delle statue e stautette funebri, e la conseguente possibilità di ritornare temporaneamente sulla terra, verrà affrontato nel capitolo 2, dedicato specificamente alle concezioni relative all'immortalità.

¹⁰⁴ Cfr. I *Elegia Puškin*, ll.88 sg., p.9.

¹⁰⁵ Termine sumerico non tradotto.

¹⁰⁶ Trad. it. di S.M. Chiodi, in S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.454.

L'uomo morto che ha commesso un sacrilegio verso suo figlio,
quel giorno il suo peccato deve essere assolto davanti a te.

[«Incantesimo a Utu», ll.147-150¹⁰⁷]

Utu, supremo giudice del cielo e della terra, devozione non deve esserti negata.
Di emettere un giudizio su quell'uomo abbilo presente.

[«Incantesimo a Utu», ll.164 sg.¹⁰⁸]

Senza addentrarci oltre nell'analisi, ci limitiamo ad accennare al fatto che non solo ad Utu vengono rivolte queste richieste, ma anche al dio della città o al dio personale (che poteva certo coincidere con Utu stesso). Inoltre, la bontà del dio Sole, che è dunque anche considerato il dio della Giustizia¹⁰⁹, è tale che persino coloro che non hanno chi si curi di loro, siano essi amici o parenti, possono ottenere il suo giudizio e, di conseguenza, l'accesso al regno dei morti¹¹⁰.

Più difficile, invece, è capire che cosa i Sumeri intendano quando parlano di «peccato», visto che nessuna tavoletta in sumerico pervenutaci contiene una codificazione delle leggi morali o una lista dei dettami divini¹¹¹. Si potrebbe essere tentati di pensare che, dato che i testi che elencano le condizioni di esistenza nel regno dei morti non menzionano una sorte favorevole per i giusti ed i devoti agli dèi, una supposta lista di dettami divini non ci fosse, eliminando, dunque, anche il concetto di “peccato”. Ad esempio, ecco come G. Pettinato sintetizza l'argomento:

Per quanto, quindi, i Sumeri credessero in una vita oltreterrena, non conoscevano il concetto di retribuzione, come del resto era assente nella loro cultura la concezione del peccato. Non fa meraviglia che essi abbiano cercato in tutti i modi di prolungare la vita terrena: la più grande benedizione era quella di raggiungere un'età molto avanzata. La triste sorte che li aspettava nell'adlilà li spronava a immortalarsi in questa vita con opere imperiture, e la tematica presente in tutti i poemi sumeri di Gilgamesh è appunto il «raggiungimento di un nome duraturo e perenne».

[G. Pettinato¹¹²]

¹⁰⁷ Trad. it. di S.M. Chiodi, *ivi*, p.457.

¹⁰⁸ Trad. it. di S.M. Chiodi, *ibidem*.

¹⁰⁹ *Incantesimo ad Utu*, l.25, in G. Pettinato, *I Sumeri*, p.338.

¹¹⁰ Per un'analisi più dettagliata si rimanda al lavoro di S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, pp.451 sgg.

¹¹¹ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.338. In realtà il tema è poco studiato e manca del tutto uno studio organico sul tema, a partire dall'analisi del termine «peccato».

¹¹² *Ivi*, p.331.

Che però una qualche forma di “mancanza”, se non di peccato vero e proprio, così come un collegamento tra tale “mancanza” e condizione nel regno dei morti, debba esser stata presente, è testimoniato dalle traduzioni di alcuni testi visti in precedenza: come spiegare, altrimenti, le richieste di perdono e di buon giudizio elevate ad Utu, o le cattive condizioni nel regno dei morti per colui che ha mancato di rispetto al padre e alla madre e per il bugiardo?

1.2 – GLI ASSIRI ED I BABILONESI

Intorno al 1940 a.C., in seguito al sacco di Ur durante un'invasione elamita, la civiltà sumerica cominciava a volgere al suo termine. La cultura sumerica, però, ha avuto un destino molto più favorevole, grazie *in primis* ai Babilonesi ed, *in secundis*, agli Assiri. Infatti in Mesopotamia, dagli inizi del XVIII secolo a.C., due popoli cominciano ad accrescere il loro potere, grazie all'abilità dei propri regnanti: al nord gli Assiri, guidati da Šamši-Adad, mentre al sud i Babilonesi, sotto Ḫammurapi¹.

Vi è una notevole differenza in ciò che caratterizza le strategie politiche di questi due popoli: gli Assiri, che sono indubbiamente i protagonisti della scena politica non solo della Mesopotamia, ma di tutta la Fertile Mezzaluna, fino alla metà del I millennio a.C.², fanno della forza e del terrore due strumenti fondamentali per impedire la ribellione dei popoli conquistati; i Babilonesi, invece, prediligono la diplomazia e la conservazione e trasmissione della cultura dei Sumeri, che essi ereditano *in toto* (ci interessano, in particolare, le concezioni religiose presenti in miti, inni e testi sapienziali), attraverso la copiatura dei loro antichi testi, e componendo sillabari e vocabolari in modo da mettere a disposizione di un vasto pubblico tali documenti scritti³. Con ciò non si intende affermare che i Babilonesi fossero sterili dal punto di vista culturale, tutt'altro! Se è vero che essi scelgono il re sumerico Gilgameš come eroe protagonista del loro «poema nazionale»⁴, l'*Epopea di Gilgameš*, per l'appunto, consolidando in tal modo e tramite la loro influenza l'unificazione culturale della Mesopotamia (e, probabilmente, di tutta la Fertile Mezzaluna)⁵, è altresì vero che sia l'*Epopea*⁶, sia l'*Atramḫasis*⁷, sono di fatto «nuove opere letterarie» per stile e contenuto, create dagli scribi semitici già sotto Ḫammurapi, durante la I Dinastia Babilonese (1800-1600 a.C. ca.)⁸. Di epoca cassita (1531-1155 a.C. ca.) sono invece l'*Enuma Eliš*⁹ e l'*Epopea Classica di Gilgameš* in dodici tavole,

¹ G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, pp.17 sg.

² Nel 614 a.C. gli eserciti congiunti dei Medi e dei Babilonesi portano a compimento l'assalto decisivo alle mura di Ninive, ponendo fine al regno millenario degli Assiri. Babilonia perderà la propria supremazia nel 539 a.C., in seguito all'entrata di Ciro nella capitale. *Ivi*, p.18.

³ *Ivi*, p.19 (per un'analisi più approfondita si vedano invece le pp.53 sgg.).

⁴ Così definito da B. Landsberger, cit. in G. Pettinato, *ivi*, p.38.

⁵ *Ibidem*, p.38.

⁶ Rinvenuta a Sippar, la città del dio Sole, e Šapuddûm. *Ivi*, p.44.

⁷ Il poema che narra sia la creazione dell'uomo, sia il Diluvio universale, e rinvenuta anch'essa a Sippar. *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Un altro grande poema babilonese, generalmente considerato il manifesto della glorificazione del dio Marduk, in cui viene anche narrata la creazione dell'essere umano. *Ibidem*. Pettinato afferma che «manoscritti del mito si sono trovati nei siti più diversi e dell'Assiria e della Babilonia; essi coprono un periodo che va pressapoco dall'anno 1000 al 300

entrambe ritrovate nella biblioteca di Assur, voluta dal re assiro Tiglat-Pileser (1114-1076 a.C.), insieme ad una notevole quantità di altre tavolette di origine babilonese, ivi giunte per confisca in seguito alla conquista di Babilonia¹⁰.

L'influenza culturale dei Babilonesi sugli Assiri è confermata anche, e soprattutto, dalla collezione di tavolette babilonesi¹¹ ritrovate nella biblioteca del re Assurbanipal (668-631 a.C.) a Ninive¹²: grazie sia alla confisca di tutte le biblioteche private di Babilonia, sia alla raccolta di tutti documenti scritti in ogni città del suo impero, e facendo ricopiare dai suoi scribi alcuni documenti letterari antichi, Assurbanipal è stato in grado di costituire quella che rimane ancora oggi «la più grandiosa e più ricca di tutte le biblioteche preclassiche non solo della Mesopotamia, ma di tutta la Fertile Mezzaluna» e che può quindi essere ritenuta a ragione «la raccolta più completa ed esaustiva di tutto il patrimonio letterario dell'antica Mesopotamia, in quanto in essa era conservato tutto lo scibile dei Sumeri e degli Assiro-Babilonesi»¹³.

Cercheremo, ora, di vedere in concreto in che modo le concezioni sumeriche relative alla morte, al regno dei morti ed al giudizio divino ad essi collegato, si siano riversate nelle opere di questi due popoli.

1.2.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ

Come si è visto a proposito dei Sumeri, questi consideravano la morte come intrinsecamente connaturata all'essere umano fin dalla sua creazione. Il pensiero babilonese a tal proposito sembra a tutti gli effetti essere il medesimo. Possiamo citare, in primo luogo, un passo tratto dall'*Epopea di Gilgameš* paleobabilonese, in cui Gilgameš, durante il suo viaggio alla ricerca dell'immortalità fisica, sostando nel giardino

a.C., sicché possiamo ritenere con una certa sicurezza che la sua data di composizione è veramente recente, cioè l'ultimo periodo della civiltà mesopotamica», *ivi*, p.106.

¹⁰ *Ivi*, p.45.

¹¹ Più di 30.000 tra tavolette e frammenti secondo il British Museum (all'indirizzo web "http://britishmuseum.org/research/research_projects/all_current_projects/ashurbanipal_library_phase_1.aspx" in data 26/11/16).

¹² Quella personale di Assurbanipal non era l'unica biblioteca esistente a Ninive: vi erano, infatti, sia quella di Sennacherib, sia quella annessa al tempio del dio Nabu, il figlio di Marduk e dio della Scrittura e della Sapienza, voluta sempre da Assurbanipal. G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.45.

¹³ *Ibidem*.

del dio Sole, intrattiene una conversazione con la taverniera Siduri, la quale così si rivolge al re di Uruk:

«La vita che tu cerchi non la troverai.
Quando gli dèi crearono l'umanità,
essi assegnarono la morte per l'umanità,
tennero la vita nelle loro mani».

[«Epopèa di Gilgameš», ll.61-64¹⁴]

Questo passo si ritrova identico nella versione classica in dodici tavole¹⁵. Come si può constatare, qui si afferma una distinzione profonda tra uomini e dèi, voluta da questi ultimi, e consistente per l'appunto nella mortalità dei primi, una mortalità insuperabile con le proprie forze.

La taverniera, a questo punto, dà dei consigli a Gilgameš su come condurre la propria vita, alla luce della recente rivelazione:

«Così, Gilgameš, riempi il tuo stomaco,
giorno e notte datti alla gioia,

fai festa ogni giorno.
Giorno e notte canta e danza».

[«Epopèa Classica di Gilgameš», Tav. X, ll.65-68¹⁶]

Tuttavia, Gilgameš resterà ben lontano da tale consiglio e proseguirà il suo viaggio, sempre più desideroso di raggiungere l'agognata meta.

Una riflessione più amara sulla vita umana è invece espressa dal testo denominato *La ballata degli eroi antichi*, che ci è pervenuto in copie provenienti sia dalla Mesopotamia che dalla Siria, il che ci fa supporre che questo testo sapienziale «fosse un documento di scuola oltre che una pagina di vita»¹⁷:

La vita dell'umanità non è stata fatta per durare per sempre;
..... quegli uomini sono stati travolti:

Dov'è Alulu, il re che regnò 36.000 anni?
Dov'è Etana, il re che salì al cielo?

¹⁴ Tavola di Berlino e Londra. Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *La saga di Gilgameš*, Rusconi Libri, Milano 1992, p.267, cit. in S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.330.

¹⁵ Tav. X, ll.61-64.

¹⁶ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.411.

¹⁷ G. Pettinato, *ivi*, p.405.

Dov'è Gilgameš, che cercò di trovare la vita, come Ziusudra¹⁸?

[«La ballata degli eroi antichi», ll.7-11¹⁹]

La totalità della vita è come il battere del ciglio.

La vita su cui non risplende la luce, come può essere più valida della morte?

[«La ballata degli eroi antichi», ll.18 sg.²⁰]

Al posto di un giorno di gioia, possano venire 36.000 anni di silenzio!

[«La ballata degli eroi antichi», l.20²¹]

Anche i re più famosi condividono dunque la triste sorte di tutta l'umanità, come già per i Sumeri. Tuttavia, in questo caso, la constatazione della brevità della vita non conduce al pensiero che sia meglio un giorno «di gioia» rispetto a molti giorni «di silenzio»: la vita è un considerata invece un valore *per sé*, a prescindere dall'intensità con cui la si vive, a patto che su di essa risplenda «la luce», ovvero, presumibilmente, che non ci siano sofferenze.

L'amarezza, oltre che l'ineluttabilità della morte per tutti gli uomini, sono anche il punto centrale del discorso che Utanapištim fa a Gilgameš, quando quest'ultimo riesce finalmente a raggiungerlo, pensando, erroneamente, che gli verrà indicata la via per l'immortalità da colui che l'ha ricevuta:

L'umanità è recisa come canne in un canneto.
Sia il giovane nobile, come la giovane nobile
[sono preda] della morte.

Eppure nessuno vede la morte,
nessuno vede la faccia della morte,

¹⁸ L'eroe sumerico del Diluvio, conosciuto come Atramḫasis nell'opera omonima e come Utanapištim nell'*Epopèa di Gilgameš*.

¹⁹ Trad. it di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.405.

²⁰ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

²¹ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

nessuno sente la voce della morte.
La morte malefica recide l'umanità.

[«Epoepa Classica di Gilgameš», ll.303-309²²]

L'ultimo testo che affrontiamo è di grande importanza, perché potrebbe mettere in discussione l'idea che la morte, secondo i Babilonesi, sia parte della vita umana fin dal principio: stiamo parlando dell'*Atramḫasis*²³. Qui viene narrata la proliferazione degli uomini ed il crescente «rumore» da essi prodotto, che diviene insopportabile per il dio Enlil, il quale dà l'ordine di inviare dapprima una epidemia (Tav. I, col. VII, ll.352-360²⁴), in seguito siccità e carestia (Tav. II, col. I, ll.9-19), ed infine il Diluvio (Tav. II, col. VII, ll.34 sg.), che però non annienterà tutta l'umanità (Tav. III, col. VIII, ll.10 sg.). Dopo il Diluvio, il dio della Saggiezza, Enki, colui che ha rivelato i piani di distruzione di Enlil ad Atramḫasis (l'*Utanapištim* dell'*Epoepa*), salvandolo dal Diluvio, si rivolge alla dea della gestazione Nintu, istruendola sul come poter regolare le nascite tra gli uomini, impendendo che ritornino a produrre troppo «rumore»:

«Inoltre, che vi sia una terza categoria tra la gente,
che vi siano tra la gente donne che partoriscono e donne sterili.

Che vi sia tra la gente il demone-Pašittu
che strappi il neonato
dal grembo di colei che lo ha partorito.
Istituisce le donne-Ugbabtu, le donne-Entu e le donne-Igišitu²⁵,
e che vi siano per loro tabù e
così regoli le nascite!».

[«Atramḫasis», Tav. III, col. VII, ll.1-8²⁶]

Lo studioso W.G. Lambert, interpreta la decisione divina di inviare il Diluvio nell'*Atramḫasis* come testimonianza della credenza babilonese relativa all'istituzione della morte umana come punizione, mancando riferimenti ad un tipo di morte intrinseca.

²² Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.412.

²³ L'*Atramḫasis* ha avuto una storia redazionale di oltre 1300 anni, essendoci pervenute copie del periodo paleobabilonese, mediobabilonese, neoassiro e neobabilonese. Le modifiche maggiori a livello contenutistico sono avvenute negli ultimi due periodi, mentre a livello strutturale si è passati da tre tavole, a due e, infine, ad almeno cinque. G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.297. Tuttavia, per i passi che qui prendiamo in considerazione, non ci sono modifiche degne di nota.

²⁴ Versione paleobabilonese. La stessa versione è stata presa come riferimento anche per le citazioni successive, ove non diversamente indicato.

²⁵ Ugbabtu, Entu e Igišitu sono termini accadici non tradotti.

²⁶ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.330.

Lambert, invero, si avvale anche di un passo dell'*Epopea di Gilgameš* (versione ninivita), in cui Utanapištim, l'eroe del Diluvio, dialogando con Gilgameš, rivela che, dopo il suo salvataggio, gli dèi si sedettero in congresso e stabilirono la morte per gli uomini (Tav. X, ll.320-324). Lambert conclude così la sua riflessione:

Thus the institution of death in *Atra-ḫašis* is similar to that in the Garden of Eden. In each case man was first created without any limit being fixed on his life-span. As a result of misdemeanor death was laid upon him. [...] Thus in Babylonian thought death was introduced after other means of decimating the human race, culminating in the flood, had proved ineffective.

[W.G. Lambert²⁷]

A prescindere dal parallelo con l'episodio della cacciata da Eden narrato nella Bibbia, suscettibile anch'esso di ricevere diverse obiezioni (come vedremo nel capitolo 1.3.1, parlando dell'istituzione della morte nell'A.T.), qui Lambert, secondo S.M. Chiodi²⁸, sembra non tenere in conto né il possibile sviluppo storico del pensiero babilonese²⁹, né, soprattutto, la rottura di alcune parti delle tavolette che compongono l'*Atramḫasis*, nelle quali sono presenti diverse righe frammentarie che, pertanto, non permettono di concludere, senza ombra di dubbio, che in tutta l'opera non si parli mai dell'istituzione della morte umana precedentemente al Diluvio. Pertanto, la questione rimane tutt'al più aperta, pur rimanendo noi convinti che anche nel pensiero babilonese l'uomo è pensato come da sempre mortale³⁰.

²⁷ W.G. Lambert, *The Theology of Death*, in *Death in Mesopotamia*, XXVI, R.A.I., (Mesopotamia 8), Copenhagen 1980, pp.53 sg., cit. in S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.331.

²⁸ S.M. Chiodi, *ivi*, pp.331 sg.

²⁹ La distanza temporale tra la versione paleobabilonese dell'*Atramḫasis* e la versione ninivita dell'*Epopea di Gilgameš* è di più di un millennio.

³⁰ Il perché Lambert, nella sua analisi, eviti quei passi in cui si associa la creazione dell'umanità all'istituzione della morte, come nel dialogo tra la taverniera Siduri e Gilgameš analizzato in precedenza, può essere dovuto al fatto che, ad esempio, nella *Lista Reale di Lagaš* (un testo sumerico, però) si dice che, dopo il Diluvio, «l'umanità fu creata per mai più scomparire» (l.3, trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.436). Quindi, quando dopo il Diluvio un personaggio come Siduri parla della creazione dell'uomo, si starebbe, in realtà, riferendo a questa seconda creazione, nella quale viene imposta la morte intrinseca all'essere umano, assente nella prima creazione. Tuttavia, sia l'assenza della morte nella prima creazione, sia l'idea di una duplice creazione dell'umanità, così come la possibilità che Lambert si sia rifatto ad esse, sono soltanto ipotesi. Inoltre, si sarebbe, comunque, metodologicamente ingiustificati nel tentare di spiegare un testo paleobabilonese in base ad uno sumerico, pur essendo i Babilonesi i maggiori eredi culturali dei Sumeri.

1.2.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI

Le concezioni babilonesi relative al «Paese del non ritorno» sono decisamente simili a quelle dei Sumeri. Ciò è evidente se si tiene conto del fatto che, tra i testi in cui esse sono maggiormente presenti, vi sono le Tavv. VII e XII dell'*Epopèa Classica di Gilgameš*, che sono, di fatto, riproposizioni di quanto esposto nei testi sumerici *Inanna, Gilgameš e gli Inferi* e *La sorte dell'uomo nel «Paese del non ritorno»*, e la *Discesa di Ištar agli Inferi*, che altro non è se non una «sintesi dell'opera sumerica *Discesa di Inanna negli Inferi*»³¹. Ci limiteremo, dunque, a sottolineare quegli elementi che rafforzano l'analisi espressa in precedenza o che se ne differenziano.

Prima di recarsi nel regno dei morti per recuperare il *pukku* ed il *mekku* di Gilgameš, Enkidu racconta un sogno che lo ha tormentato di recente, in cui egli muore per mano di un giovane con «zampe di leone» ed «artigli di aquila» (Tav. VII, ll.167-170):

«mi prese e mi condusse nella Casa buia, l'abitazione della dea degli Inferi,
nella Casa dalla quale chi entra non può più uscire,
per una via che non si può percorrere indietro,
nella Casa in cui gli abitanti sono privati della luce;
dove il cibo è polvere, il pane è argilla;

essi sono vestiti come gli uccelli, ricoperti di piume;
essi non vedono la luce, essi siedono nelle tenebre.
Nella Casa della polvere, dove io entrai,
sollevai il mio sguardo e vidi le corone che vi erano amucchiate;

osservai le corone di coloro che avevano governato la terra da tempi immemorabili».

[«Epopèa Classica di Gilgameš», Tav. VII, ll.184-193³²]

Poche linee sono sufficienti a confermare ed arricchire quanto detto a proposito delle concezioni sumeriche: i) il regno di Ereškigal è perennemente tenebroso, i suoi abitanti non vedono mai la luce; ii) vi è una legge ferrea ed inesorabile che governa il regno dei morti: una volta entrati non è più possibile uscire; iii) la morte è descritta come un «rapimento», anche se non sono qui presenti i «demoni Galla»; iv) polvere ed argilla sono

³¹ G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, pp.53 sg.

³² Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.450 sg.

gli alimenti di cui ci si può nutrire; iv) anche i re, come tutti gli uomini³³, sono destinati a morire.

Il parallelo con la *Discesa di Ištar agli Inferi* (in cui è detto che la dea Ištar rivolge lo sguardo verso il regno della sorella Ereškigal e che intende recarvisi) e con il testo *Nergal ed Ereškigal* (in cui si racconta della discesa del dio Nergal nel regno della regina Ereškigal, in seguito alla quale diventerà suo sposo³⁴), serviranno ad evidenziare come tale descrizione della «terra senza ritorno» fosse diventata quasi una formula:

verso la casa buia, la residenza di Ir[kalla],
verso la casa, donde colui che vi entra, non esce più,
verso la via, la cui direzione di marcia è a senso unico,
verso la casa, dove colui che entra è privo di lu[ce],

dove il loro nutrimento è la polvere, il loro cibo l'argilla:
essi non vedono la luce, risied[ono] nelle tenebre,

sono rivestiti di piume come uccelli

[«Discesa di Ištar agli Inferi», ll.4-10³⁵]

[Nergal intraprese il viaggio verso il Paese del non ritorno,]
[verso la casa delle tenebre, l'abitazione di Irkalla,]

[verso la Casa da cui chi entra non esce più,]
[per un viaggio, la cui via] è senza ritorno,

[per la Casa in cui gli abitanti] sono privi di luce,
[dove la polvere è il loro nutrimento], l'argilla il loro cibo,

[essi sono vestiti come uc]celli, ricoperti di piume,
[non vedono la luce], brancolano nel buio,

³³ Nelle linee che seguono vengono nominati come presenti nel regno dei morti anche i «Sommi Sacerdoti» (l.197), i «Sacerdoti purificatori e gli indovini» (l.198) ed «Etana» (l.200).

³⁴ Nella versione mediobabilonese è narrato un unico viaggio di Nergal, mentre nella versione di Sultantepe ed Uruk, che qui prendiamo in considerazione, Nergal si reca da Ereškigal due volte, e solo nella seconda accetta di diventare suo sposo. In quest'ultima versione, tuttavia, quando Nergal si trova nel regno dei morti, viene chiamato «Erra», il che fa supporre che si tratti di una sua controparte, mentre lui continuerà ad abitare in cielo. Sulla figura di Erra si vedano il saggio di S.M. Chiodi, *Eracle tra Oriente ed Occidente*, in *School of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography, International congress Melammu. The Intellectual Heritage of Assyria and Babylonia in East and West*, Ravenna 13-17 ottobre 2001, in A. Panaino e A. Piras (eds), *Melammu Symposia IV*, Università di Bologna e IsIAO, Milano 2004, pp.93-116, e l'introduzione al testo di G. Pettinato (a cura di), *I miti degli Inferi assiro-babilonesi*, Paideia Editrice, Brescia 2003, pp.46 sgg.

³⁵ Versione neoassira. Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese* p.416. Ci è pervenuta anche una versione medioassira, la quale si discosta dalla neoassira, in particolare per quanto riguarda l'oggetto verso cui Ištar volge la sua attenzione: nella prima è Ereškigal, nella seconda il suo regno. Ciò può significare che lo scopo del viaggio fosse andare a trovare la sorella, nella versione medioassira (così come dichiarato da Inanna nella *Discesa di Inanna agli Inferi*, ll.85-89, cfr. nota al testo n.56 del capitolo 1.1), e conquistare il regno dei morti, nella versione neoassira, come sostenuto da Pettinato, *ivi*, p.414.

[dove regna terrore] e lamento
[piangono e gemono] come colombe.

[«Nergal ed Ereškigal», Tav. II, ll.59-61 e Tav. III, ll.1-7³⁶]

Siano consentite alcune brevi considerazioni: i) i testi babilonesi insistono maggiormente sull'oscurità e la tristezza del regno dei morti; ii) Nergal³⁷, diventando sposo di Ereškigal, acquisisce il trono del regno dei morti; iii) almeno in quest'ultimo passo, il «Paese del non ritorno» è descritto come un luogo in cui «regna terrore»³⁸, cosa, questa, apparentemente assente nei testi sumerici, ma che trova conferma, insieme al ruolo di Nergal, in un testo assiro del VII secolo a.C.³⁹ ritrovato a Ninive, denominato *Visione degli Inferi di un principe assiro*. In questo testo è descritto un sogno del principe assiro Kumma, nel quale viene descritta quella che sembra essere la sua prigionia nella corte di Nergal, il cui giudizio determinerà se il principe dovrà morire o no:

«Quando io sollevai i miei occhi, vidi il valoroso Nergal assiso sul suo trono: la testa era sormontata dalla tiara regale, con ambedue le mani reggeva due terrificanti mazze, ognuna con due teste [],

[] egli le agitava []; dalle sue braccia lampeggiava continuamente un fulmine; gli Dèi Anunna, i grandi Dèi, stavano piegati alla sua destra e alla sua sinistra [].

Gli Inferi erano pieni di terrore; un orribile silenzio circondava il principe []. Egli mi prese per il ciuffo dei capelli e mi attirò a sé.

[Quando] io lo rimirai, le mie gambe tremarono; il suo terribile splendore mi soverchiò; allora baciai i piedi della sua [gran]de divinità e mi prostrai al suolo, quindi mi rialzai, mentre egli mi guardava scuotendo il [ca]po [verso di me];

egli alzò la sua voce potentemente e mi sgridò pieno di rabbia come fa la tempesta che imperversa, mi agitò contro lo scettro adatto alla sua divinità che incute terrore come un serpente velenoso.

[«Visione degli Inferi di un principe assiro», ll.11-15⁴⁰]

³⁶ Versione di Sultantepe ed Uruk. Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.433. Abbiamo optato per questa versione in quanto in quella mediobabilonese la descrizione del «Paese del non ritorno» manca.

³⁷ Nella versione mediobabilonese, mentre in quella di Sultantepe ed Uruk è Erra ad essere trattenuto nel regno dei morti. Cfr. nota al testo n.34 del presente capitolo.

³⁸ Nel testo citato questa parte è, invero, una ricostruzione del traduttore, ma nel successivo pare essere effettivamente presente nel testo originale.

³⁹ D. Katz, *op. cit.*, p.81.

⁴⁰ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.448.

Un secondo, ed interessantissimo, elemento di diversità rispetto alle concezioni sumeriche emerge dalla descrizione dell'incontro tra Enkidu e Gilgameš, una volta che il primo viene fatto uscire dal *Kur*, grazie all'intervento del dio Utu, richiesto dal dio Enki. Nel testo sumerico *Inanna, Gilgameš e gli Inferi*, infatti, quando i due amici si ritrovano, la scena è così descritta:

Allora essi si abbracciarono e si baciaron l'un l'altro.

[«Inanna, Gilgameš e gli Inferi», l.244⁴¹]

Nell'*Epopèa Classica di Gilgameš*, invece, leggiamo:

Allora essi fecero per abbracciarsi, ma non vi riuscirono.

[«Epopèa Classica di Gilgameš», Tav. XII, l.85⁴²]

Evidentemente, questa frase doveva essere ritenuta molto importante per gli scribi babilonesi (almeno del periodo medioassiro), in quanto essa veicola una precisa concezione di ciò che rimane dei defunti nella «terra senza ritorno». Altrettanto evidente è il fatto che, su questo punto, vi fosse una netta distinzione rispetto al pensiero dei Sumeri. Tuttavia, per il momento ci limitiamo a sottolineare il problema, che verrà discusso più avanti, quando affronteremo le concezioni relative all'immortalità (parte II) ed alla creazione dell'essere umano (parte III).

Dicevamo poco sopra, esaminando il sogno di Enkidu, che anche secondo i Babilonesi nel regno dei morti si mangiano polvere ed argilla, ed ivi sono destinati anche i re. Per quanto riguarda il primo punto, tale condizione sembra essere, in realtà, condivisa da tutti gli abitanti del «Paese del non ritorno», a partire dalla regina Ereškigal, la quale così si rivolge al portiere Neti, preoccupata per la visita della sorella Ištar:

«Ecco! Con gli Anunnaki io bevo qui acqua;
invece di pane, io mangio argilla, invece di birra, bevo acqua putrida!

[«Discesa di Ištar agli Inferi», ll.32 sg.⁴³]

⁴¹ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.468.

⁴² Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.455.

⁴³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.417.

Sul secondo punto abbiamo, invece, un testo neoassiro, che sembra confermare il destino di Gilgameš annunciato nel testo sumerico della *Morte di Gilgameš*, che abbiamo già avuto modo di analizzare:

Gilgameš, re perfetto, giudice degli Anunnaki,
eccelso, saggio, grande tra gli uomini,
tu che scruti gli angoli del mondo, capo della terra, signore degli Inferi,
tu sei il giudice, tu scruti come un dio,
tu stai agli Inferi, emetti la sentenza,
la tua decisione non sarà mai cambiata, la tua parola non sarà mai dimenticata.
Tu interroghi, tu calcoli, tu giudichi, tu sei veggente e guidi rettamente.
Il dio Sole Šamaš ha posto nelle tue mani il giudizio e il verdetto.
I re, i principi e i nobili si inchinano davanti a te⁴⁴.

In definitiva, possiamo affermare che le concezioni babilonesi ed assire riguardo al regno dei morti ed alle condizioni dei suoi abitanti si sovrappongono, salvo piccole ma importanti differenze, a quelle sumeriche.

1.2.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO

L'*Epopea Classica di Gilgameš* può, forse, fornirci indicazioni epigrafiche circa alcuni costumi funerari dei Babilonesi. Successivamente alla morte di Enkidu, la cui descrizione è, purtroppo, assente per via della rottura della tavoletta, assistiamo alla reazione di Gilgameš ed alle azioni che compie verso e per l'amico:

He covered, like a bride, the face of his friend,
like an eagle he circled around him.
Like a lioness deprived of her cubs,
he paced to and fro, this way and that.

His curly [hair] he tore out in clumps,
he ripped off his finery, [like] something taboo he cast it away.
At the very first glimmer of brightening dawn,
Gilgamesh sent forth a call to the land:

'O forgemaster! [Lapidary!] Coppersmith! Goldsmith! Jeweller!

⁴⁴ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *La saga di Gilgameš* (2004), p.LXXXIII. Il testo è tratto da W.G. Lambert, *Gilgameš in religious, historical and omen texts and the historicity of Gilgameš*, in *Gilgameš et sa légende. Études recueillies par Paul Garelli à l'occasion de la VIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris 1958)*, P. Garelli Imprimerie Nationale, 1960, p.40

Fashion my friend, !'
... he made a statue of his friend.

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. VIII, ll.59-69⁴⁵]

Alla cura del cadavere seguono, dapprima, attimi di irrequietezza del re di Uruk, e, in seguito, l'ordine di far costruire una statua per Enkidu⁴⁶. A questo punto, Gilgameš sembra elencare una serie di azioni che si impegna a compiere per onorare l'amico:

«[I shall lay you out on a magnificent bed,
[I shall lay you out] on a bed [of honour.]
I shall place you [on my left, on a seat of repose;]
the rulers of the underworld [will all kiss your feet.]

The people [of Uruk] I shall have mourn [and lament you,]
the thriving people [I shall fill full of woe for you.]
After you are gone [my hair will be matted in mourning,]
clad in the skin of [a lion I shall wander] the wild».

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. VIII, ll.84-91⁴⁷]

Infine, viene presentata una lunga lista di doni per Enkidu da parte di Gilgameš, in particolare oro, e carne di buoi ingrassati e pecore da donare ai governanti del regno dei morti (ll.92-133)⁴⁸. Le linee successive sono molto interessanti, in quanto a tale lista si aggiungono oggetti che Gilgameš presenta al dio Sole, Šamaš, affinché altre divinità⁴⁹ accettino tali oggetti e possano dare il benvenuto all'amico, camminando, inoltre, al suo fianco, ad esempio:

A flask of lapis lazuli
for Ereshkigal, [the queen of the Netherworld, he displayed to the Sun God:]
«May Ereshkigal, the [queen of the teeming Netherworld,] accept this,
may she welcome [my friend and walk at his side!]

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. VIII, ll.143-147⁵⁰]

⁴⁵ Trad. ing. di A. George, in A. George (a cura di), *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, Penguin Books Ltd, London 2000, p.65.

⁴⁶ Cfr. nota al testo n.103 del capitolo 1.1.

⁴⁷ Trad. ing. di A. George, in A. George, *op.cit.*, p.66.

⁴⁸ Molte linee sono frammentate ed è quindi impossibile stabilire la lista completa dei doni.

⁴⁹ Prima di Ereškigal e di molte altre divinità del «Paese del non ritorno», la formula è utilizzata anche per Ištar (ll.134-138). Non sappiamo, però, quale ruolo ella potesse avere nei confronti del defunto, considerando che nella *Discesa di Ištar agli Inferi*, la dea riesce ad uscire dal regno della sorella, dando in cambio «un'altra testa», quella del marito Dumuzi, che pure compare nel presente elenco delle divinità, ma questa volta (come ci aspetteremmo) subito dopo Ereškigal (ll.148-151).

⁵⁰ Trad. ing. di A. George, in A. George, *op.cit.*, p.67.

Purtroppo, le ultime linee della tavoletta, che avrebbero dovuto (presumibilmente) contenere il resto del funerale di Enkidu, non sono ancora state portate alla luce⁵¹. Tuttavia, essendo questa versione dell'*Epoepa* un genuino prodotto della cultura babilonese (epoca cassita), i passi riportati sembrano sufficienti, quantomeno, a confermare a livello epigrafico che: i) vi fosse una attenta e premurosa cura del cadavere; ii) venivano costruite statue o statuette del morto, a seconda delle disponibilità economiche⁵²; iii) nella tomba venivano inseriti anche oggetti di varia natura ed animali, in qualità di doni⁵³ ed offerte che il morto avrebbe dovuto presentare alle divinità della «terra senza ritorno»; iv) il giudizio del dio Sole, Šamaš, fosse determinante per permettere al defunto di accedere al regno di Ereškigal.

Mancano, invece, sia dal punto di vista epigrafico che archeologico, testimonianze anche minime di sepolture collettive, contrariamente a quanto abbiamo visto a proposito dei Sumeri. Sappiamo, però, che Babilonesi ed Assiri, così come i gli stessi Sumeri, praticavano quasi esclusivamente l'inumazione:

resulta (sic!) in modo non dubbio che nella Mesopotamia non si praticava quale modo di disporre del cadavere del defunto che l'inumazione, dai tempi più antichi fino a quelli più recenti. Soltanto per il periodo postassiro, in Aššur, ci sono attestati seppellimenti ed incenerazione, per un periodo dunque in cui la già capitale dell'Assiria non era più abitata da Assiri ma da popoli stranieri. *Bisogna quindi dare una buona volta del tutto il bando all'idea che in Mesopotamia si usasse anche cremare i morti.* Se vi sono stati casi di cremazione, questa non si sarà fatta che per stranieri, di civiltà e religione non semitiche, morti casualmente in Babilonia o Assiria. Qualche volta si bruciava parzialmente la salma prima del seppellimento per diminuirne il volume.

[G. Furlani⁵⁴]

Sappiamo, inoltre, che spesso le rovine delle città venivano utilizzate come cimiteri dalle generazioni successive, come dimostra il caso di Merkez, una città risalente all'epoca di Hammurapi e distrutta quasi completamente dagli Hittiti, adibita in seguito e per qualche tempo (dal periodo cassita in poi) a cimitero. I costumi sepolcrali delle varie città avevano

⁵¹ A. George, *ivi*, p.69.

⁵² Cfr. nota al testo n.103 del capitolo 1.1.

⁵³ Non solo doni erano presenti nelle tombe babilonesi ed assire, ma anche oggetti ad uso, probabilmente, personale, come cosmetici, «pietre di arenaria per strofinarsi le soles dei piedi», giocattoli di argilla, armi, tazze e piatti di metallo, e gioielli (G. Furlani, *op.cit.*, pp.179 sgg.).

⁵⁴ *Ivi*, p.206. Il saggio di Furlani, per sua stessa ammissione, ha esattamente come scopo quello di «liberare l'assiriologia una volta per sempre dalla fola della pratica dell'incenerazione nella Valle dei Due Fiumi» (p.171).

indubbiamente alcuni caratteri comuni, come la posizione rannicchiata del cadavere, ma era lasciata ampia libertà e varietà nei particolari⁵⁵. Riguardo al luogo specifico della sepoltura, la situazione sembra, in realtà, molto variegata, sia “verticalmente” (periodi storici diversi), sia “orizzontalmente” (approssimativamente stesso periodo storico):

Siccome si seppellivano i morti nelle case disabitate e cadute in rovina, non si erigevano monumenti funerari o sovrastrutture nelle sepolture, poiché si avevano già le case; il morto abitava in altre parole nella tale strada, nella tale casa, accanto ai vivi, forse soltanto ad una porta di distanza o dirimpetto alla casa dei vivi. [...] È certo che uno stadio anteriore a questo della sepoltura nelle rovine fu quello del seppellimento nella casa stessa dei vivi, abitata ancora dalla famiglia del defunto. Ma non ci si limitava ad interrare i defunti nelle rovine. Li interravano pure nelle strade e nei terreni incolti. Si può dire quindi che in un certo senso tutta la città era un cimitero, poiché anche nell'antica Babele accanto alle case ancora in buono stato si avevano case in rovina, come sa ognuno che abbia visitato le città del prossimo Oriente. Non possiamo però escludere, anzi è certo che i Babilonesi avevano all'interno delle loro città anche cimiteri con vere case dei morti, come si trovano anche ai nostri giorni nelle città musulmane.

[G. Furlani⁵⁶]

I morti, dunque, non smettevano di essere parte della quotidianità di coloro che erano rimasti in vita. Il perché di tale preoccupazione per i morti, dalla cura del corpo agli oggetti posti nella tomba, dai rituali per ottenere il giudizio favorevole del dio Sole alla costruzione di statue o statuette, è oggetto di discussione, tanto per i Babilonesi e gli Assiri, quanto per i Sumeri: ad esempio, si potrebbe sostenere, senza entrare nei particolari, che tutto ciò fosse fatto per rispetto, per pietà, per egoismo (una sorta di *do ut des*), per paura degli spiriti dei morti, o per più motivi contemporaneamente! Ciò che ci si voleva maggiormente mettere in luce, ai fini della tesi, sono le concezioni sumeriche, babilonesi ed assire relativamente, da un lato, all'istituzione ed ineluttabilità della morte e, dall'altro, al «Paese del non ritorno», compito che crediamo di aver svolto in maniera adeguata ad introdurci alla piena comprensione delle credenze circa l'immortalità e la creazione dell'essere umano, che formano gli argomenti delle parti II e III del presente lavoro.

⁵⁵ *Ivi*, p.184.

⁵⁶ *Ivi*, p.185.

1.3 – GLI EBREI (Bibbia ebraica)

Le concezioni ebraiche della morte, del regno dei morti, e dell'aldilà in generale, quali emergono dalla lettura della Bibbia ebraica¹, sono state a lungo oggetto di discussione tra gli studiosi, ed ancora oggi non si è raggiunta una posizione condivisa unanimamente. Questo è certamente dovuto ad almeno tre fattori:

i) nell'Antico Testamento manca una visione unitaria di queste tematiche, come ben ravvisato da P. Xella, che accomuna i testi ebraici insieme a quelli di certi popoli geograficamente vicini, e da T. Podella, che, invece, predilige un approccio per differenze rispetto a certi altri:

I documenti scritti di cui disponiamo – dai testi di Ebla a quelli di Ugarit, dalle iscrizioni fenicie ed ebraiche all'Antico Testamento – non comprendono come detto nessun «trattato» sull'aldilà né alcun altro testo lontanamente paragonabile al «Libro dei Morti» egiziano. Essi offrono però non poche allusioni – anche se occasionali e per lo più disorganiche – alla tematica morte/aldilà, dietro cui si intravede un articolato complesso di credenze, che mai però dovette essere coerente e sistematizzato. Si tratta di una ricca «mitologia della morte» che va letta come tale, senza cedere alla tentazione di ricostruire da essa un sistema di pensiero che sarebbe soltanto una creazione moderna a tavolino.

[P. Xella²]

Di contro a quanto accade per l'Egitto, l'Anatolia, la Mesopotamia e Ugarit, nell'ambito dell'Antico Testamento non si trovano testi che concernono esclusivamente l'aldilà, i suoi abitanti o le condizioni che vi sussistono. In rapporto ad altre documentazioni vicino-orientali antiche, la Bibbia ebraica non sa né di un altro mondo concepito in senso spaziale – in analogia con i territori soggetti alle città stato – né di forze «numinose» o di divinità che vi dimorino o vi regnino.

[T. Podella³]

ii) Se è certo che la Bibbia ebraica, per come ci è pervenuta, è stata oggetto di un attento lavoro editoriale, avvenuto, perlopiù, in un'epoca in cui lo Yahwismo si era già ampiamente consolidato, diversa è invece la questione relativa all'influenza esercitata

¹ Verranno, dunque, presi in considerazione solo quei testi facenti parte del canone ebraico. Scegliamo di concentrarci esclusivamente sull'A.T., tralasciando, quindi, la letteratura intertestamentaria, salvo rarissime occasioni, per non sovraccaricare il lavoro.

² P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, in *L'Aldilà nella Bibbia*, BIBLIA Associazione Laica di Cultura Biblica, Atti del Convegno nazionale, Ferrara, 13-14 aprile 1991, p.70.

³ T. Podella, *L'Aldilà nelle concezioni veterotestamentarie: Sheol*, in P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo vicino-orientale e classico*, Essedue Edizioni s.a.s., Verona 1987, p.163.

dagli editori stessi. Infatti, due sono le principali posizioni sul tema: secondo la prima, i testi che descrivono eventi remoti (rispetto al periodo in cui sono stati effettivamente scritti) presentano una ortodossia retroapplicata, in forma anche di censura di elementi non ortodossi e di condanna di pratiche e costumi di popoli avversari (e.g. necromanzia), che non rispecchierebbe le credenze popolari, relative alla morte ed al regno dei morti, dell'epoca di riferimento. Tra i sostenitori di questa posizione vi sono senz'altro Xella, da un lato, e M. Dahood e N.J. Tromp (le cui tesi sono sintetizzate da P.S. Johnston), dall'altro:

Questo documento preziosissimo [*scil.* l'A.T.] ma di delicata utilizzazione, contenente materiali eterogenei tipologicamente e cronologicamente, conobbe una redazione complessa e teologicamente orientata, che riflette sostanzialmente il punto di arrivo (l'affermarsi del culto del solo YHWH) di un lungo processo storico, durante il quale i mutamenti dovettero essere progressivi, specie a livello della c.d. religiosità popolare. Inoltre, il testo biblico è costantemente animato dalla vena polemica contro la cultura cananena e dalla volontà – spesso ingenuamente scoperta – di dimostrare ad ogni costo la differenza tra i vicini idolatri ed il popolo eletto nel comportamento religioso. Il fatto stesso che l'Antico Testamento sia pieno di condanne esplicite dei riti cananeni e di allusioni alla loro popolarità, tradisce però chiaramente quanto fosse permeata da tali tradizioni la realtà quotidiana dei fedeli di YHWH.

[P. Xella⁴]

But perhaps there were many more original references to the underworld, showing a greater fascination with the world of the dead that this [*scil.* i pochi riferimenti effettivamente presenti nell'A.T.] implies. These many other references were then accidentally misunderstood or purposely hidden by later Jewish scribes, resulting in a false impression of little Israelite interest in the underworld.

Throughout the twentieth century various scholars proposed a few occasional extra underworld references in the Old Testament. Then in the 1960s two in particular, Dahood and Tromp, argued for a much more widespread underworld interest, and reinterpreted a large number of Hebrew terms and texts in this sense.

[P.S. Johnston⁵]

Tra i sostenitori della tesi opposta figura, invece, lo stesso Johnston, secondo il quale le condanne dell'A. T. a pratiche di popoli non ebraici sarebbero, in realtà, in numero ridotto. Se a ciò si aggiungono i pochi riferimenti al regno dei morti ed alla condizione dei defunti

⁴ P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, pp.93 sg.

⁵ P.S. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, InterVarsity Press, U.S.A., Downers Grove, Illinois 2002, p.98. Johnston si riferisce ai lavori di Dahood (1959; 1962; 1963a; 1963b; 1966; 1968; 1970) e Tromp (1969).

dopo la morte, si sarebbe giustificati nel credere che tali argomenti non fossero così importanti o pressanti per lo Yahwismo posteriore. Infatti, se la censura è stata effettivamente praticata, ciò resta comunque indimostrabile; inoltre, se è stata praticata, non si capisce perché non si sia optato per una censura completa, piuttosto che lasciare sporadici riferimenti. Johnston conclude quindi così:

In general, the complementary but non-uniform nature of many texts (e.g. Joshua and Judges; Samuel and Kings) suggests that they accurately portray their respective periods, rather than being a product of later doctrinaire orthodoxy. And the detail seems to confirm this, e.g. the fact that references to unorthodox religious practice were retained (e.g. Saul at Endor). So the present study argues that the texts accurately portray the periods they describe, whatever editing they may have received in their transmission.

[P.S. Johnston⁶]

iii) l'esegesi cristiana, che nel presente lavoro verrà presa in considerazione solo marginalmente, tende a sradicare dal contesto storico e culturale certi passi dell'A.T., interpretandoli alla luce delle conquiste del N.T. Ad esempio, ecco come E. Bianchi interpreta *Gen 3,15* e *Gen 5,22-24*, che riportiamo per un più facile confronto:

«Io porrò inimicizia tra te e la donna,
tra la tua stirpe
e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa
e tu le insidierai il calcagno»⁷.

[«Genesi» 3,15]

Ma mentre si proclama la lotta fra il serpente (qui indicato nel senso simbolico di potenza del male e del peccato) e la stirpe della donna, cioè l'umanità, a quest'ultima viene già accordata la promessa e la speranza della vittoria sul serpente. C'è dunque la caduta e nella caduta la speranza della resurrezione, la promessa di Dio: verrà il giorno in cui il serpente sarà vinto, sarà schiacciato dall'umanità! Il testo assume connotati escatologici.

[E. Bianchi⁸]

⁶ *Ivi*, p.17.

⁷ Trad. it. *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB 1992 [Testo biblico: CEI, «editio princeps» 1971; note e commenti: *La Bible de Jerusalem*, edizione 1973 e nuova edizione 1984]. Tutti i passi biblici che verranno presentati utilizzano questa traduzione CEI, ove non diversamente indicato.

⁸ E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2007, pp.215 sg.

A noi sembra più corretto interpretare il confronto tra la stirpe della donna e quella del serpente come intrinseco alla loro relazione, e *non* destinato a risolversi. Infatti, vengono descritti i metodi con cui l'una attacca l'altra, e la tecnica del serpente viene citata *dopo* quella umana, impedendo, probabilmente, un'interpretazione escatologica della vittoria finale dell'umanità sul male.

[22] Enoch camminò con Dio; dopo aver generato Matusalemme, visse ancora per trecento anni e generò figli e figlie. [23] L'intera vita di Enoch fu di trecentosessantacinque anni. [24] Poi Enoch camminò con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso.

[«Genesi» 5,22-24]

Di costui [*scil.* Enoch] si dice, per due volte, che “camminò con Dio” (vv. 22.24) e inoltre che visse trecentosessantacinque anni, tanti quanti i giorni di un anno, al termine dei quali Dio lo rapì, lo prese con sé. È colui che vive la pienezza della vita pur avendo vissuto meno di tutti gli altri: è significativo che al v.22 l'autore abbia sostituito “visse” con “camminò con Dio”: “Enok (sic!) camminò con Dio, dopo che ebbe generato *Metushelach*, trecento anni, e generò figli e figlie” (va corretta la traduzione CEI!). *La pienezza della vita è data dal camminare con Dio, non da (sic!) lunghezza di giorni.* [...] Da questo testo emerge anche un'altra verità, certamente urtante e dura da accogliere, ma estremamente importante: quando una persona muore, anche se ai nostri occhi è morta prematuramente, davanti a Dio ha raggiunto la pienezza dei suoi giorni.

[E. Bianchi⁹]

Tuttavia, dalla lettura della Bibbia ebraica appare fin troppo evidente, come si vedrà più approfonditamente in seguito, che la relazione con YHWH avviene solo ed esclusivamente in vita e che, una volta sopraggiunta la morte, questa relazione viene interrotta. Le invocazioni a Dio nei momenti di difficoltà, che possono consistere anche in un pericolo di morte, sono molto spesso tese a richiedere un suo intervento salvifico e risolutore, dimostrando che la vita era di molto preferibile alla morte (e.g. *Sal* 87¹⁰, su questo punto ed il precedente). Questa viene accettata solo quando giunge al termine di una lunga e prospera vita, dunque tale supposta credenza, secondo la quale la pienezza della vita non sarebbe data *anche* dalla lunghezza dei giorni, non emerge in nessuno dei testi dell'A.T.¹¹, dimostrando che non divenne mai parte della riflessione teologica di

⁹ *Ivi*, pp.257 sg.

¹⁰ La numerazione dei salmi segue quella presente nella Bibbia CEI, ove non diversamente indicato.

¹¹ *Sal* 89, una preghiera attribuita a Mosè, chiede che sui fedeli a Dio siano la sua grazia, la bontà e la gloria. Ma ciò che è interessante è il fatto che tale richiesta ha come presupposto la limitatezza della vita umana rispetto a quella divina: «Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato» (v.4). Solo riflettendo su ciò l'uomo può

Israele. Infine, va notato che anche Noè «camminava con Dio» (*Gen 6,9*), ma la sua vita fu di «novecentocinquanta anni» (*Gen 9,29*)!

Possiamo ora procedere ad esaminare le credenze ebraiche veterotestamentarie relative alla morte ed al regno dei morti, senza tralasciare una breve analisi dei costumi funerari del popolo di Israele, seguendo lo schema già utilizzato per i Sumeri, gli Assiri ed i Babilonesi.

1.3.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ

Come dicevamo, nella Bibbia ebraica manca un trattato specifico sulla morte e sul regno dei morti, ed anche i riferimenti a tali argomenti non abbondano. Tuttavia, dalle poche indicazioni presenti è possibile estrapolare utili informazioni, anche se bisogna assolutamente tener presente che nell'A.T. vi è la testimonianza di una «elaborazione complessa del problema della morte, con risposte che non possono semplicemente essere armonizzate»¹², dato che i libri che lo compongono sono stati scritti in epoche diverse e fanno riferimento a periodi diversi della storia di Israele. Nè ha avuto minor peso, per quanto riguarda l'evoluzione delle concezioni ebraiche, la stessa posizione geografica di Israele:

La zona mediana della Mezzaluna fertile e soprattutto l'area palestinese in cui si insediò Israele è sempre stata un luogo di passaggio, un crocicchio, una zona aperta a migrazioni di popolazioni e dunque anche a invasioni militari provenienti da nord e da sud. Era zona contesa dalle grandi potenze che si sono sviluppate proprio ai confini di questa striscia di terra: l'Egitto a sud-ovest, l'Assiria a nord, Babilonia a est. Al centro di vie carovaniere per scambi commerciali fra est e ovest, in una zona che nel corso della storia ha subito la dominazione politica di svariate potenze, il popolo di Israele, che ha anche conosciuto direttamente l'Egitto e Babilonia, è stato influenzato dalle culture elaborate dalle civiltà egizia e assira, babilonese e sumerica, persiana e greca. Ma anche la terra di Canaan era già fiorente di centri culturali quando le tribù israelitiche vi si insediarono. Il popolo di

diventare veramente saggio e capire l'importanza del legame con Dio: «Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore» (v.11). Tuttavia, questo passo non afferma che una vita lunga non sia desiderabile, o che non sia importante, quanto piuttosto che, per quanto lunga possa essere, essa sarà sempre un «soffio» (v.9) agli occhi di Dio, e che, quindi, solo una vita con Dio è veramente piena. Ma la vita con Dio è possibile solo nell'aldilà, perciò il fatto che essa sia di lunga durata non è un fattore di poca importanza; In Deut 30,20 si prescrive di amare, obbedire ed unirsi a Dio «poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare sulla terra che il Signore ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco, Giacobbe», intendendo, quindi, che la propria longevità dipende dalla fedeltà a Dio, non che ci si accontenta di vivere poco, ma con Dio!

¹² D. Garrone, *Dallo Sheol alla Gerusalemme celeste. Morte e vita eterna secondo la Bibbia ebraica*, in *L'Aldilà nella Bibbia*, p.56.

Israele si è così formato nel crogiolo della storia sapendo assimilare con forza vitale incredibile influssi di ogni sorta senza mai perdere la propria identità. Le culture e le sapienze delle genti sono diventate anche israelitiche, ma sempre passando attraverso un filtro che le ha vagliate con discernimento, contestate all'occorrenza e riplasmate alla luce della fede in JHWH unico Dio.

[E. Bianchi¹³]

Fatte le dovute premesse, vediamo alcuni passi in cui sono esposte tali concezioni non armonizzabili fra di loro.

Il primo, grande, problema che ci si deve porre è quello relativo all'istituzione della morte: l'uomo nasce mortale, o lo diventa? Se lo diventa, qual è la causa? Il libro principale in cui tale problematica è messa in luce è, indubbiamente, il *Genesi*, in particolare *Gen 2,16 sg.* e *Gen 3,19*. Infatti, dopo aver creato Adamo ed averlo posto in Eden (*Gen 2,7 sg.*), Dio gli garantisce la possibilità di nutrirsi di qualsiasi albero che ivi potrà trovare, tranne uno, l'«albero della conoscenza del bene e del male». Tale proibizione è così forte che, nel caso venisse violata, Adamo sarebbe colpito dalla morte:

[16] Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, [17] ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando ne mangiassi, certamente moriresti».

[«Genesi» 2,16 sg.]

Dio, in seguito, procura ad Adamo una donna, Eva (*Gen 2,22*) la quale, tentata dal serpente, viola la proibizione divina, coinvolgendo il marito nella trasgressione (*Gen 3,1-6*). Bisogna sottolineare che il serpente, nel suo tentativo di persuadere e tranquillizzare Eva, nega quanto minacciato da Dio in precedenza, nega, cioè, che Adamo ed Eva moriranno, qualora mangiassero dall'albero proibito:

[4] Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! [5] Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male».

[«Genesi» 3,4 sg.]

Ma che cosa accade in seguito alla trasgressione degli uomini? Adamo ed Eva vengono certamente puniti con l'allontanamento da Eden (*Gen 3,23*), ma non incontrano

¹³ E. Bianchi, *op. cit.*, p.29.

immediatamente la morte. Tuttavia, le parole con cui il Signore si rivolge ad Adamo prima della cacciata, così come il rapporto tra “peccato originale” e morte, sono soggette a diverse possibili interpretazioni:

Con il sudore del tuo volto mangerai il pane;
finché tornerai alla terra,
perché da essa sei stato tratto:
polvere tu sei e in polvere tornerai!».

[«Genesi» 3,19]

Queste parole, infatti, possono essere viste sia come l’affermazione dell’ingresso della morte nella condizione esistenziale umana, in quanto pronunciate in seguito alla minaccia di morte ed alla trasgressione, sia come semplice constatazione di una realtà umana che, in verità, non è cambiata, e dove la vera condanna starebbe, dunque, nella possibilità di procurarsi il cibo solo in seguito ad un duro lavoro della terra, a differenza della facilità di alimentarsi dai molti alberi ricchi di frutti presenti in Eden (*Gen 2,9*). La tematica, per ovvie ragioni, toccherà anche il tema dell’immortalità fisica, anticipando largamente quanto verrà detto nella seconda parte del presente lavoro.

La prima interpretazione, sintetizzata, ad esempio, da Bianchi, è indubbiamente influenzata dalla più generale concezione del rapporto “peccato originale-morte”, espressa da Paolo in *Rm 5,12*, e tramandata per diversi secoli da una «lunga tradizione omiletica, catechetica e teologica»¹⁴:

Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato.

[«Lettera ai Romani» 5,12]

L’uomo creato è stato posto nel paradiso terrestre, appare dotato di libertà, non conosce né il peccato né la sofferenza, né la vecchiaia né la morte, è esente dall’ignoranza e dall’errore.

Ma nella sua libertà di creatura distinta da Dio quest’uomo, Adamo, disobbedisce a Dio e cade con Eva nella disobbedienza. Allora è cacciato dal paradiso, conosce la fatica, la concupiscenza, le passioni, l’aggressività, la vecchiaia, la morte. Il peccato di Adamo è dunque il “peccato originale”, il peccato che non solo sta alla radice di ogni peccato ma

¹⁴ *Ivi*, p.8.

che soprattutto trascina tutta la creazione nel dolore, nel male, nella caducità, nella morte.

[E. Bianchi¹⁵]

La seconda interpretazione, oggi preponderante, che si oppone a quella paolinica, è sostenuta in modi diversi, ad esempio, dallo stesso Bianchi, da Garrone, da C. Saporetti e da Johnston.

Il primo vedendo nel testo biblico un tentativo di descrivere la condizione umana in generale, come da sempre è, con tutti gli interrogativi che essa pone:

Parlando delle origini dell'uomo queste pagine [scil. Gen 1-11] cercano di raggiungere l'uomo alle sue radici [...] la domanda fondamentale che ha fatto scaturire come risposta Gen 1-11 è la domanda che ancora oggi ogni uomo si pone, perché è ancora adesso che l'uomo cerca di sfuggire al nulla, alla morte, all'insicurezza in un mondo minacciato. L'intenzione del testo è di cogliere l'uomo nel mistero del suo essere, per cui il "prima", l'"inizio" ci vuole in realtà rimandare alla radice attuale dell'uomo e del mondo, non a un primo movimento del mondo.

[E. Bianchi¹⁶]

Il secondo ridimensionando la minaccia divina, e vedendo nella suo mancato compimento un ripensamento da parte di Dio:

La pena minacciata da Dio in *Gen 2,16s* ("nel giorno che ne mangerai, per certo morrai") non indica il passaggio da una presunta immortalità alla condizione mortale, ma esprime una sentenza di condanna a morte da eseguirsi dopo la trasgressione. Dopo la trasgressione, la sentenza di morte sarà da Dio commutata in una sorta di carcere duro a vita: Adamo ed Eva non moriranno, ma vivranno una vita non più così come Dio l'avrebbe voluta, ma segnata da tribolazioni e avversità. [...] in *3,22s*¹⁷ l'immortalità appare chiaramente come una condizione cui l'uomo potrebbe tentare di accedere, non come una condizione perduta [...] l'interpretazione della finitudine come conseguenza della colpa non sembra essere presupposta dalla Bibbia ebraica: è piuttosto uno degli sviluppi del pensiero biblico, che invece ha tematizzato la morte come possibile sanzione di Dio [...] Va comunque notato come, in questa concezione della morte come sanzione, si tratta non della morte *tout court*, ma della morte "prematura" (se si tratta di singoli) o violenta (se si tratta del popolo). Per contrasto, vi sono testi in cui abbiamo un'altra visione della morte, quasi come un fatto "naturale". Ogni uomo, morendo non per una specifica condanna divina, non fa altro che "andarsene per la via di tutta la terra".

¹⁵ *Ivi*, pp.7 sg.

¹⁶ *Ivi*, p.61. Bianchi parla anche della morte in Eden come morte spirituale, in quanto allontanamento da Dio: «il peccato fa morire Adamo spiritualmente, non biologicamente, gli impedisce il "paradiso"; ma l'uomo moriva e soffriva già "prima" e la morte animale e vegetale precedeva l'uomo». *Ivi*, p.167.

¹⁷ [22] Il Signore Dio disse allora: «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva sempre!». [23] Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto.

[D. Garrone¹⁸]

Il terzo ponendo l'attenzione sull'«albero della vita» ed effettuando una sostituzione del contenuto del “peccato originale” di Adamo verso l'umanità:

Chissà perché si parla tanto dell'albero dell'onniscienza, e quasi si ignora quest'albero dell'immortalità, cui l'uomo, secondo l'antico mito della Bibbia, aveva avuto accesso (e non ne aveva approfittato! Qui starebbe, semmai, il grande peccato di Adamo verso di noi: non tanto aver mangiato il frutto proibito, ma non aver mangiato il lecito!).

[C. Saporetti¹⁹]

Il quarto analizzando dal punto di vista logico-semanticamente proprio le parole di Dio di *Gen* 3,19:

The sentence on man concludes: 'you are dust, and to dust you shall return' (*Gen* 3:19). If this is a simple statement of fact, its conclusion ('to dust you shall return') asserts man's intrinsic mortality. And if it is a statement of divine judgment, its explicit premise ('you are dust') implies human impermanence. So whether read as a statement or as judgment, God's pronouncement in 2:17 implies that man is naturally mortal.

[P.S. Johnston²⁰]

Tanto basta per quanto riguarda la questione dell'istituzione della morte all'interno dell'A.T.

Volgiamo ora la nostra attenzione alle considerazioni e giudizi sulla morte *in sé*. A differenza delle culture mesopotamiche che abbiamo avuto modo di analizzare, le descrizioni dell'esperienza in prima persona della morte non trovano molto spazio all'interno della Bibbia ebraica. I pochissimi passi disponibili, però, sembrano mostrare che per gli Ebrei la morte, in particolare quella prematura, è concepita come una sorta di imprigionamento od inghiottimento da parte dello *Sheol*, da cui ci si può salvare solo tramite l'intervento di Dio, il quale viene ricordato nei testi che seguono proprio per la liberazione dal pericolo di morte (non dalla morte stessa) concessa ai suoi fedeli:

[5] Mi circondavano i flutti della morte,
mi atterrivano torrenti esiziali.

¹⁸ D. Garrone, *op. cit.*, pp.25 sgg. Cfr. ad esempio, *Gen* 25,8; *Gs* 23,14; *1 Re* 2,2 e *Eccl* 3,19.

¹⁹ C. Saporetti, *Etana*, Sellerio editore, Palermo 1990, p.33.

²⁰ P.S. Johnston, *op. cit.*, pp.40 sg.

[6] Mi avviluppavano le funi degli inferi;
mi stavano davanti i lacci della morte.

[«2 Samuele» 22,5 sg.²¹]

Mi stringevano funi di morte,
ero preso nei lacci degli inferi.
Mi opprimevano tristezza e angoscia.

[«Salmi» 115,3²²]

Pertanto gli inferi dilatano le fauci,
spalancano senza misura la bocca.

[«Isaia» 5,14²³]

La morte, prematura o no, sembra riguardare l'intero genere umano, ed è dunque ineluttabile, salvo casi eccezionali²⁴. Vediamo alcuni passi a supporto di questa ipotesi:

«Ecco io oggi me ne vado per la via di ogni abitante della terra».

[«Giosuè» 23,14²⁵]

«Io me ne vado per la strada di ogni uomo sulla terra. Tu sii forte e mostrati uomo».

[«1 Re» 2,2²⁶]

[1] «L'uomo, nato di donna,
breve di giorni e sazio di inquietudine,
[2] come un fiore spunta e avvizzisce,
fugge come l'ombra e mai si ferma».

[«Giobbe» 14,1 sg.²⁷]

²¹ Rievocazione che Davide fa del suo salvataggio dalla «mano di tutti i suoi nemici» da parte di Dio. Cfr. *Sal* 17,6.

²² Ringraziamento di Dio da parte di un salmista per aver ascoltato il «grido» della sua preghiera (v.1).

²³ Parte della profezia di Isaia circa le conseguenze per il popolo del venir meno alla fedeltà verso Dio. Sulla morte come inghiottimento cfr. *Ab* 2,5.

²⁴ I casi di Enoch ed Elia, che analizzeremo nella seconda parte, quando ci occuperemo dell'immortalità.

²⁵ Parte del discorso di Giosia a «tutto Israele, gli anziani, i capi, i giudici e gli scribi del popolo» (*Gs* 23,2) prima di morire.

²⁶ Inizio del discorso di Davide a Salomone, prima di morire.

²⁷ Parte della risposta di Giobbe a Zofar il Naamatita. Che l'uomo altro non sia che un'«ombra» od un «soffio» è sottolineato anche altrove, specialmente nei salmi, e.g. *Sal* 38,7; *Sal* 61,10; *Sal* 89,9 e *Sal* 143,4.

Vi è un'unica sorte per tutti,
per il giusto e per l'empio,
per il puro e l'impuro,
per chi offre sacrifici e per chi non li offre,
per il buono e per il malvagio,
per chi giura e per chi teme di giurare.

[«Qoèlet» 9,2²⁸]

La morte riguarda tutti, anche i ricchi, che, nonostante i loro beni, non possono riscattare la propria vita davanti a Dio e, così, sfuggirle:

[7] Essi confidano nella loro forza,
si vantano della loro grande ricchezza.
[8] Nessuno può riscattare se stesso,
o dare a Dio il suo prezzo.
[9] Per quanto si paghi il riscatto di una vita,
non potrà mai bastare
[10] per vivere senza fine,
e non vedere la tomba.

[«Salmi» 48,7-10²⁹]

Ma quale età bisogna raggiungere per poter accettare la morte³⁰, in quanto giunta al termine di una vita longeva, piuttosto che considerarla ingiusta, in quanto prematura? La domanda si può anche porre diversamente: qual è, o quali sono, i limiti di età dell'uomo indicati nell'A.T.? Come è noto, il Diluvio, progettato in *Gen 6* e narrato in *Gen 7*, è, a tutti gli effetti, uno spartiacque tra un periodo in cui agli uomini era concesso di vivere svariati secoli, ed uno in cui cento anni, o meno, rappresentano il massimo a cui si possa aspirare³¹. Infatti, prima del Diluvio abbiamo una lunga lista di pluricentenari, tra cui:

- Adamo: 930 anni³² (*Gen 5,5*);
- Iared: 962 anni (*Gen 5,20*);

²⁸ Una delle tante riflessioni di «Qoèlet, figlio di Davide, re di Gerusalemme» (*Qo 1,1*).

²⁹ Il salmista si rivolge a «ricchi e poveri insieme» (v.3).

³⁰ La morte *tout court*, non quella dovuta ad una punizione divina.

³¹ Tale diminuzione è, comunque, progressiva, come si vedrà tra poco.

³² Il *Libro dei Giubilei* (4,29 sg.) ci fornisce un'ulteriore interpretazione dell'istituzione della morte, secondo la quale Adamo sarebbe effettivamente morto (fisicamente) il giorno stesso in cui trasgredì l'ordine divino. Infatti, Adamo visse novecentotrenta anni, ma agli occhi di Dio «mille anni sono come il giorno di ieri che è passato» (*Sal 89,4*). Dunque «nella testimonianza dei cieli, mille anni equivalgono a un solo giorno» (v.29) e perciò Adamo «non compì gli anni di questo stesso giorno (*scil.* il giorno della proibizione di Dio): perché morì in quello stesso giorno» (v.30). Trad. it. di L. Fusella, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Vol. I, De Agostini Libri S.p.A., Novara 2013.

- Matusalemme: 969 anni (*Gen 5,27*)

In seguito, quando gli uomini si moltiplicano sulla terra e generano figlie (*Gen 6,1*) tanto belle che persino i «Figli di Dio» se ne innamorano (*Gen 6,2*) e si accoppiano con loro, dando vita gli «eroi dell'antichità» (*Gen 6,4*), ecco che Dio decide di imporre un limite ben preciso all'età dell'uomo:

Allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni»

[«Genesi» 6,3³³]

Tale decisione divina non si concretizza immediatamente, ma assistiamo, invece, ad una diminuzione progressiva dell'età umana, ad esempio:

- Noè: 950 anni (*Gen 9,29*)
- Sem: 600 anni (*Gen 11,10 sg.*)
- Terach: 205 anni (*Gen 11,32*)
- Abramo: 175 anni³⁴ (*Gen 25,7*)
- Mosè: 120 anni³⁵ (*Dt 34,7*)

Anche centoventi anni, però, sembrano un numero molto alto, se si presta fede a quanto viene detto nel salmo 89:

Gli anni della nostra vita sono settanta,
ottanta per i più robusti,
ma quasi tutti sono fatica, dolore;
passano presto e noi ci dileguiamo.

[«Salmi» 89,10³⁶]

Come dicevamo in precedenza, avere una lunga (e prospera) vita è qualcosa di molto importante nella Bibbia ebraica, e questo per il fondamentale motivo che la morte, quando giunge, pone fine a tutte le relazioni dell'uomo, con la terra e con gli amici, con i familiari

³³ La creazione dell'essere umano, e quindi la sua composizione materiale e spirituale, saranno oggetto di discussione nella terza parte del lavoro, in cui tratteremo proprio il tema della creazione dell'uomo e dello scopo ad esso assegnato.

³⁴ Di Abramo si dice che «morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni» (v.8).

³⁵ Di Mosè si dice, però, che «gli occhi non gli si erano spenti e il vigore non gli era venuto meno» (sempre v.7).

³⁶ Curiosamente, come già indicato nella nota al testo n.11 del presente capitolo, il salmo è considerato una preghiera di Mosè a Dio, pur avendo egli vissuto fino a centoventi anni senza perdere vigore. Cfr. nota al testo precedente.

e con Dio. Per questo la morte difficilmente poteva essere vista come qualcosa di positivo³⁷, e solo in condizioni estreme poteva essere auspicata (e.g. 1 Sam 31,4, in cui Saul, ferito a morte dagli arcieri nemici, ordina al suo scudiero di trafiggerlo con la spada, prima che possano farlo i Filistei³⁸). La rottura della relazione con YHWH è indubbiamente centrale per cercare di capire alcuni aspetti delle concezioni ebraiche riguardo allo *Sheol*, il regno dei morti, così denominato nell’A.T. Quest’ultima caratteristica della morte, dunque, è ciò che ci consente di passare al prossimo argomento, incentrato, appunto, su tali concezioni:

La caratteristica più drammatica della morte è la sua capacità di **recidere le relazioni fondamentali**, quelle **con Dio**, da un lato, e con la **comunità**, dall’altro, in particolare con la comunità familiare e degli amici. Lo Sheol appare come una zona esclusa dalla relazione con Dio. La relazione con Dio si arresta ai margini dello Sheol. Dio non può essere cercato nello Sheol, tutt’al più ai confini di esso. I morti sono esclusi dalla memoria di Dio e dalla sfera della sua azione [...] Dio non opera “miracoli” (ebr. *pele*’) per i morti. Questa affermazione è particolarmente forte sullo sfondo della Bibbia ebraica, per la quale gli atti salvifici di Dio sono il luogo primo dell’incontro con lui. L’azione salvifica di Dio non raggiunge il mondo dei morti. E, di converso, nel mondo dei morti non si serba memoria di Dio, cioè non vi ha luogo l’espressione di riconoscenza di chi ha incontrato la mano di Dio.

[D. Garrone³⁹]

1.3.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI

Lo *Sheol* (*šē’ôl*) è generalmente inteso come il luogo dove i morti continuano la loro esistenza, stando alle informazioni contenute all’interno della Bibbia ebraica⁴⁰. L’etimologia non è certa, ma la più accreditata sembra essere quella che riconduce il sostantivo femminile *šē’ôl* alla radice *š’h*, la quale significa “essere desolato, deserto”⁴¹. Nell’A.T. sono testimoniati anche altri termini con i quali viene indicato tale luogo, quali “fossa” (*bôr*), “tomba” (*keber*) e “rovina” (*‘abaddon*)⁴². Per quanto riguarda la localizzazione, a differenza dei popoli mesopotamici che abbiamo analizzato in

³⁷ Secondo Garrone, «la morte non è mai buona nella Bibbia [...] non si potrebbe mai dire che “muore giovane chi al ciel è caro” (Menandro) né la morte potrebbe essere salutata come “sorella”». D. Garrone, *op. cit.*, p.21.

³⁸ Cfr. anche Tb 3,10, in cui Sara, moglie di Tobia, desidera morire per mano di Dio, per non sentire più insulti in vita sua.

³⁹ D. Garrone, *op. cit.*, p.18. Parti in neretto nel testo originale. Garrone analizza in particolare *Sal* 87, il salmo più ricco in assoluto per quanto riguarda i riferimenti alle concezioni ebraiche relative al rapporto tra Dio ed i morti.

⁴⁰ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.15. Tuttavia la Bibbia CEI non utilizza il termine *Sheol*, prediligendo il termine “inferi”.

⁴¹ D. Garrone, *op. cit.*, p.17, nota al testo n.13.

⁴² *Ivi*, p.18 e P.S. Johnston, *op. cit.*, p.85.

precedenza, non sembra esservi dubbio alcuno sulla natura sotterranea del regno dei morti, in quanto tutte le traduzioni parlano di discese⁴³ nello, e di “risalite”⁴⁴ dallo, *Sheol*.

Vediamo qualche esempio:

«Se gli capitasse una disgrazia durante il viaggio che volete fare, voi fareste scendere con dolore la mia canizie negli inferi».

[«Genesi» 42,38⁴⁵]

«Il Signore fa morire e fa vivere,
scendere agli inferi e risalire».

[«1 Samuele» 2,6⁴⁶]

La sua casa è la strada per gli inferi,
che scende nelle camere della morte.

[«Proverbi» 7,27⁴⁷]

Sappiamo che una delle più eccezionali punizioni di Dio, narrate nell’A. T., è quella di far scendere vivi agli inferi Core, Datan e Abiram, con le rispettive famiglie, per essersi ribellati a Mosè ed aver posto in discussione la sua autorità e la sua credibilità (*Num* 16,13 sg.):

[31] Come egli ebbe finito [*scil.* Mosè] di pronunciare tutte queste parole, il suolo si profondò sotto i loro piedi, [32] la terra spalancò la bocca e li inghiottì: essi e le loro famiglie, con tutta la gente che apparteneva a Core e tutta la loro roba. [33] Scesero vivi agli inferi essi e quanto loro apparteneva; la terra li ricoprì ed essi scomparvero dall'assemblea. [34] Tutto Israele che era attorno ad essi fuggì alle loro grida; perché dicevano: «La terra non inghiottisca anche noi!».

[«Numeri» 16,31-34]

Ma quali sono le principali caratteristiche di questo luogo? i) Per prima cosa, quello che

⁴³ *Ibidem* (stessa pagina, non in nota).

⁴⁴ Si vedrà poco più avanti il significato di tali “risalite”, comprendendo il perché vengano ora utilizzate le virgolette.

⁴⁵ Risposta di Giacobbe al figlio Ruben, il quale, insieme agli altri fratelli, chiede al padre di lasciar partire Beniamino con loro, come richiesto dal faraone (vv.34-37).

⁴⁶ Preghiera di Anna, madre di Samuele.

⁴⁷ Conclusione dei precetti di un padre al proprio figlio, con i quali lo consiglia di diffidare della «donna, in vesti di prostituta e la dissimulazione nel cuore» (v.10).

ci si aspetterebbe da un luogo sotterraneo e molto profondo sarebbe la sua oscurità, caratteristica che è effettivamente presente in alcuni passi, ad esempio:

[20] E non son poca cosa i giorni della mia vita?
Lasciami, sì ch'io possa respirare un poco
[21] prima che me ne vada, senza ritornare,
verso la terra delle tenebre e dell'ombra di morte,
[22] terra di caligine e di disordine,
dove la luce è come le tenebre.

[«Giobbe» 10, 20-22⁴⁸]

Mi hai gettato nella fossa profonda,
nelle tenebre e nell'ombra di morte.

[«Salmi» 87,7⁴⁹]

ii) in secondo luogo, lo *Sheol* sembra a tutti gli effetti, come già anticipato, interrompere la relazione esistente tra una persona e YHWH. Da un lato, infatti, i morti non possono più pregare Dio e, dall'altro, Dio si dimentica dei morti⁵⁰. Questo è il motivo fondamentale per cui si invoca il suo aiuto in una situazione di estremo pericolo, in cui è alto il rischio di morire:

Nessuno tra i morti ti ricorda,
Chi negli inferi canta le tue lodi?

[«Salmi» 6,6⁵¹]

È tra i morti il mio giaciglio,
sono come gli uccisi stesi nel sepolcro,

⁴⁸ Parte della risposta di Giobbe a Bildad il Suchita. In *Is* 38,10 si parla anche delle «porte degli inferi», ma rimane un *unicum* all'interno della Bibbia ebraica: altri riferimenti, infatti, si trovano in testi non presenti nel canone ebraico, come *Sap* 16,13 e *Sir* 51,6.

⁴⁹ Il salmista, in una situazione di estrema difficoltà, invoca l'aiuto di Dio, al quale imputa, tra l'altro, il suo trovarsi in tale situazione.

⁵⁰ Dio si ricorda, ad esempio, delle alleanze strette con Abramo e Giacobbe (*Es* 2,24) e della fedeltà di Davide, grazie alla quale decide di non togliere il regno a Salomone, ma a suo figlio (*1 Re* 11,34 sg.). Tuttavia, il senso del ricordarsi, che stiamo qui esaminando, ha a che vedere con un rapporto diretto tra Dio ed i morti, costituito da benedizioni e preghiere, che manca per qualsivoglia personaggio biblico.

⁵¹ Salmo attribuito a Davide, il quale chiede di non essere punito (v.2), proprio perché, con la sua morte, non potrebbe più cantare le lodi di Dio. Cfr. *Sal* 29,10 in cui Davide domanda esplicitamente a Dio: «Quale vantaggio dalla mia morte, / dalla mia discesa nella tomba? / Ti potrà forse lodare la polvere / e proclamare la tua fedeltà?». Cfr. *Sal* 114,17.

dei quali tu non conservi il ricordo
e che la tua mano ha abbandonato.

[«Salmi» 87,6⁵²]

Poiché non gli inferi ti lodano,
né la morte ti canta inni;
quanti scendono nella fossa
non sperano nella tua fedeltà.

[«Isaia» 38,18⁵³]

iii) Come il *Kur* sumerico, anche lo *Sheol* sembra avere una legge ferrea, secondo la quale, una volta entrati, non è più possibile uscire. Tuttavia, per quanto riguarda la Bibbia ebraica, la questione è molto più delicata e controversa, in quanto non mancano certi passi che potrebbero essere interpretati come descrittivi di una effettiva uscita dallo *Sheol*, sempre, ovviamente, grazie all'intervento divino. Iniziamo con il mettere in luce tale supposta legge:

poiché l'uomo se ne va nella dimora eterna.

[«Qoèlet» 12,5⁵⁴]

«Noi dobbiamo morire e siamo come acqua versata in terra, che non si può raccogliere,
e Dio non ridà la vita».

[«2 Samuele» 14,14⁵⁵]

ma l'uomo che giace più non s'alzerà,
finché durano i cieli non si sveglierà,
né più si desterà dal suo sonno.

[«Giobbe» 14,12⁵⁶]

⁵² Cfr. v.12: «Si celebra forse la tua bontà nel sepolcro, / la tua fedeltà negli inferi?» a cui si oppone nettamente quanto avviene nei cieli, secondo *Sal* 88,6: «I cieli cantano le tue meraviglie, Signore, / la tua fedeltà nell'assemblea dei santi».

⁵³ Cantico di Ezechia, re di Giuda, indirizzato a Dio affinché lo salvi dalla malattia (v.9). Ad ulteriore conferma di quanto stiamo dicendo, Ezechia lamenta che, se morirà, non vedrà più il Signore sulla terra dei viventi (v.11).

⁵⁴ Consigli dati da Qoèlet sul ricordarsi del creatore nei giorni della giovinezza (v.1), prima che sia tardi, poiché «Dio citerà in giudizio ogni azione, tutto ciò che è occulto, bene o male» (v.14).

⁵⁵ Parte del discorso che la «donna saggia», mandata da Ioab, fa a Davide, affinché perdoni Assalonne.

⁵⁶ Cfr. nota al testo n.27 del presente capitolo.

Vediamo, ora, qualche passo in cui si racconta di una “salita” dallo *Sheol*, per cercare di capire se essa vada intesa letteralmente, oppure metaforicamente. Ai passi che citeremo faremo seguire alcune opinioni degli studiosi sul tale problematica:

Signore, mi hai fatto risalire dagli inferi,
mi hai dato vita perché non scendessi nella tomba.

[«Salmi» 29,4⁵⁷]

In questo salmo, attribuito a Davide, il re d’Israele loda il Signore perché lo ha liberato dalla mano dei nemici (v.1⁵⁸) ed in seguito domanda a Dio quale vantaggio egli avrebbe dalla sua morte, visto che non potrebbe più ricevere le sue lodi (v.10⁵⁹). Ma l’ammissione più esplicita del fatto che qui non si stia parlando di una letterale uscita dallo *Sheol* è, forse, indicata al v.3, in cui Davide si rivolge a Dio dicendo: «a te ho gridato e mi hai guarito». Bisogna qui far presente che esiste, nell’A.T., un rapporto molto stretto tra malattia e morte. La malattia, infatti, è vista come una «invasione della morte nella sfera della vita»⁶⁰, ed il malato è *come se* si trovasse, metaforicamente, già nello *Sheol*. A proposito di *Sal* 29,4, che abbiamo poco sopra riportato:

Non si tratta di un’allusione alla risurrezione o ad una vita oltre la morte. Il salmista si riferisce all’esperienza, tutta intramondana, della liberazione dalla malattia che [...] è nella Bibbia ebraica intesa come irruzione della potenza della morte nella sfera della vita.

[D. Garrone⁶¹]

Il prossimo caso è rappresentato da *Sal* 70, in cui il salmista invoca la protezione di Dio anche nel tempo della vecchiaia (v.9) contro l’«empio», l’«iniquo» e l’«oppressore» (v.4):

Mi hai fatto provare molte angosce e sventure:
mi darai ancora vita,
mi farai risalire dagli abissi della terra.

[«Salmi» 70,20]

⁵⁷ Cfr. nota al testo n.51 del presente capitolo.

⁵⁸ Cfr. nota al testo n.21 del presente capitolo.

⁵⁹ Cfr. nota al testo n.51 del presente capitolo.

⁶⁰ D. Garrone, *op. cit.*, p.16.

⁶¹ *Ivi*, p.32.

Anche qui, dunque, abbiamo a che fare con una persona viva che paragona una situazione di «angosce e sventure» alla morte, e l'uscita da essa all'uscita dallo *Sheol*. Non vogliamo negare che nella Bibbia ebraica vi siano casi di resurrezione effettiva e di credenze nella resurrezione stessa, come vedremo nella seconda parte del presente lavoro. Quello che vogliamo mostrare è, piuttosto, che questi ed altri passi⁶² non vanno interpretati letteralmente, ma metaforicamente, senza con ciò aver la pretesa di proporre una tesi innovativa:

Traditionally, most interpreters have understood these expressions as metaphor. The psalmists experienced extreme distress of various forms, and related it in hyperbolic language. Their experiences were certainly terrible and terrifying. But their language does not mean that they actually went to Sheol, any more than the modern idiom 'It was sheer hell' means that its speaker was in hell itself. We all use vivid images, particularly for strongly emotional experiences, without expecting them to be taken literally. The language is evocative, and should be interpreted as such.

[P.S. Johnston⁶³]

iv) Si è detto che la morte è ineluttabile ed è una sorte che riguarda chiunque (*Qo* 9,2), salvo casi eccezionali, indipendentemente dal proprio status sociale o dalla fedeltà mostrata verso Dio. Quello che ora ci chiediamo è se lo *Sheol* sia stato pensato come un luogo in cui tutti i morti conducono la loro esistenza, oppure se esso sia riservato ad individui con particolari caratteristiche. Anzitutto, il termine *š'ôl* ricorre 66 volte nell'A.T.: 21 volte nei testi salmodici; 20 volte nei testi sapienziali; 17 volte nei testi profetici; 8 volte nei testi narrativi⁶⁴. Tuttavia, esso sembra ricorrere «entirely in 'first person' context, and never in simple reportage or general prescription. So it is a term of personal engagement»⁶⁵. La posizione predominante degli studiosi è che lo *Sheol* sia da intendere come il luogo dove tutti i morti si radunano, come effettivamente indicato da alcuni passi del *Giobbe* e del *Qoèlet*:

[13] Sì, ora giacerei tranquillo,
dormirei e avrei pace
[14] con i re e i governanti della terra,
che si sono costruiti mausolei,
[15] o con i principi, che hanno oro
e riempiono le case d'argento.

⁶² Cfr. 1 Sam 2,6, esaminato in precedenza.

⁶³ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.87.

⁶⁴ *Ivi*, p.71. Rimandiamo al testo di Johnston per l'elenco dei passi.

⁶⁵ *Ivi*, p.85.

[16] Oppure, come aborto nascosto, più non sarei,
o come i bimbi che non hanno visto la luce.
[17] Laggiù i malvagi cessano d'agitarsi,
laggiù riposano gli sfiniti di forze.
[18] I prigionieri hanno pace insieme,
non sentono più la voce dell'aguzzino.
[19] Laggiù è il piccolo e il grande,
e lo schiavo è libero dal suo padrone.

[«Giobbe» 3,13-19⁶⁶]

So bene che mi conduci alla morte,
alla casa dove si riunisce ogni vivente.

[«Giobbe» 30,23⁶⁷]

Quale vivente non vedrà la morte,
sfuggerà al potere degli inferi?

[«Salmi» 88,49⁶⁸]

Diversa è, però, la posizione (e.g.) di Johnston, il quale si basa proprio sulle ricorrenze del termine *šē'ôl*, dalle quali emergerebbe che il suo utilizzo principale sarebbe quello di indicare il luogo di destinazione *post-mortem* non di tutti, ma dello “scellerato”⁶⁹. Secondo la sua analisi, lo *Sheol* ricorrerebbe: 2 volte come destino per tutti; 7 volte come destino del giusto; 25 volte come destino dello “scellerato”. Tuttavia, come dimostrato dai passi del *Giobbe* appena citati, pur non comparando il termine *šē'ôl* (tradotto dalla CEI con “inferi”), esistono passi in cui si può rilevare l'esplicita credenza secondo la quale tutti i morti hanno la medesima destinazione. Soffermarsi sulla sola ricorrenza del termine *šē'ôl* può, dunque, essere fuorviante. Così come fuorviante può essere, come detto all'inizio del presente capitolo, cercare di estrarre dall'A.T. una visione unitaria e solida su questo tema⁷⁰. Nondimeno, vediamo ora qualche esempio dello *Sheol* come destino

⁶⁶ Giobbe maledice il giorno della sua nascita, e preferirebbe essere morto.

⁶⁷ Parte della lamentazione di Giobbe, a causa della sua situazione e della sordità di Dio alle sue grida di aiuto. Qui morte e *Sheol* sembrano identificarsi.

⁶⁸ Parte dell'invocazione a Dio da parte del salmista, in seguito alla rovina del regno di Israele dopo Salomone, avvenuta per l'ira del Signore (vv.39-47).

⁶⁹ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.80. Johnston usa il termine “ungodly”. Rimandiamo al testo di Johnston per l'elenco dei passi.

⁷⁰ Ciò è ammesso dallo stesso Johnston, *ivi*, p.25.

per lo “scellerato”, a cui facciamo seguire la posizione di Johnston:

Signore, ch'io non resti confuso, perché ti ho invocato;
siano confusi gli empi, tacciano negli inferi.

[«Salmi» 30,18⁷¹]

I suoi piedi scendono verso la morte,
i suoi passi conducono agli inferi.

[«Proverbi» 5,5⁷²]

[14] Questa è la sorte di chi confida in se stesso,
l'avvenire di chi si compiace nelle sue parole.

[15] Come pecore sono avviati agli inferi,
sarà loro pastore la morte;
scenderanno a precipizio nel sepolcro
svanirà ogni loro parvenza:
gli inferi saranno la loro dimora.

[«Salmi» 48,14 sg.⁷³]

Scholars often portray Sheol as the destiny of all, without qualification. But the analysis [...] shows that it is portrayed predominantly as the fate of the wicked [...] So arguably the righteous only envisage Sheol when they face unhappy and untimely death, which they interpret as divine punishment. By contrast, when they face a contented death as the end of a full and happy life, or where this is narrated, there is no mention of Sheol.

[P.S. Johnston⁷⁴]

Questa posizione deve affrontare, quantomeno, altre due obiezioni, toccate marginalmente dallo stesso autore: i) come non esiste, nell'A.T., un trattato specifico sull'aldilà, così manca una precisa ed esplicita demarcazione morale tra coloro ai quali sarebbe destinato lo *Sheol*, e coloro ai quali spetterebbe qualcos'altro⁷⁵; ii) strettamente connesso al punto precedente è il fatto che non sembra esserci alcuna credenza relativa ad una possibile alternativa allo *Sheol*⁷⁶, se non, con qualche riserva, quanto è detto nei

⁷¹ Preghiera a Dio attribuita a Davide.

⁷² Un padre cerca di dissuadere il figlio dall'infatuarsi di una straniera. Cfr. *Prov* 7,27 (prostituta) e 9,18 (donna irrequieta), dove, di nuovo, si parla degli inferi come conseguenza di certe infatuazioni.

⁷³ Cfr. nota al testo n.29 del presente capitolo.

⁷⁴ P.S. Johnston, *op. cit.*, pp.81 sg.

⁷⁵ J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London: SCM, 1992, p.29, cit. in P.S. Johnston, *ibidem*. Barr è, in realtà, d'accordo con Johnston: «Though there is no formal demarcation on moral grounds, actual talk of Sheol generally attaches to sinister characters and sinister events».

⁷⁶ I casi eccezionali di Enoch ed Elia, così come la tarda credenza nella resurrezione, presente in *Dn* 12,2, verranno trattati nella seconda parte del presente lavoro. In ogni caso, anticipiamo che di Enoch ed Elia non si racconta la morte,

salmi 15 e 48 (di quest'ultimo vedremo il v.16, che viene subito dopo i versetti citati poc'anzi):

[9] Di questo gioisce il mio cuore,
esulta la mia anima;
anche il mio corpo riposa al sicuro,
[10] perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro,
né lascerai che il tuo santo veda la corruzione.
[11] Mi indicherai il sentiero della vita,
gioia piena nella tua presenza,
dolcezza senza fine alla tua destra.

[«Salmi» 15,9-11⁷⁷]

Johnston afferma che qui sarebbe espressa una prima forma di speranza, se non di certezza, in un destino diverso per il fedele, anche se di tale alternativa non viene fornita alcuna immagine⁷⁸. Bisogna notare, però, che la traduzione CEI, per quanto riguarda il v.10 in particolare, non rende pienamente conto della traduzione su cui si basa invece Johnston⁷⁹, e che trova una più marcata corrispondenza, ad esempio, in quella dell'edizione Nuova Riveduta, che recita:

poiché tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte,
né permetterai che il tuo santo subisca la decomposizione.

[«Salmi» 16,10⁸⁰]

Quanto al salmo 48:

Ma Dio potrà riscattarmi,
mi strapperà dalla mano della morte.

[«Salmi» 48,16]

Secondo Johnston, in questo caso avremmo, invece, una chiara affermazione del diverso destino che è riservato a colui che vive in Dio:

e riguardo a *Dn* 12,2 non è detto dove starebbero i morti prima della resurrezione, che avverrà in un tempo imprecisato, dopo il regno di Antioco IV Epifane.

⁷⁷ Salmo attribuito a Davide, in cui si esprime la certezza della protezione divina lungo tutta la sua vita.

⁷⁸ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.202.

⁷⁹ [10] For you do not give me up to Sheol, / or let your faithful one see the Pit. *Ivi*, p.201.

⁸⁰ L'edizione Nuova Riveduta utilizza una numerazione dei salmi diversa da quella adottata dalla CEI, nella quale tale salmo è il quindicesimo. Per la traduzione in questa versione dei pochi passi che presenteremo ci siamo serviti del sito web "La Parola" all'indirizzo "<http://laparola.net>", in data 23/12/16.

Here, more explicitly than anywhere else in the Hebrew Bible, the consignment of the ungodly to Sheol [*scil.* vv.14 sg.] is contrasted with the ransom of the godly from Sheol [*scil.* v.16].

[P.S. Johnston⁸¹]

Tanto basta per quanto riguarda la descrizione dello *Sheol* e delle sue caratteristiche. Prima di procedere ad esaminare i costumi funerari degli Ebrei all'epoca dell'A.T., cercheremo di completare la nostra analisi, per quanto possibile, attraverso la disamina delle concezioni ebraiche relative alle condizioni esistenziali dei defunti.

Anche se i riferimenti a tali condizioni sono sporadici, è possibile, comunque, trarre alcune importanti informazioni. Abbiamo già chiarito che i morti non possono più lodare Dio, ma cercheremo, ora, di aggiungere a ciò ulteriori informazioni. Il primo passo che affrontiamo, che abbiamo già avuto modo di vedere, ma su cui non ci siamo soffermati⁸², è tratto dal *Giobbe*:

[17] Laggiù i malvagi cessano d'agitarsi,
laggiù riposano gli sfiniti di forze.

[18] I prigionieri hanno pace insieme,
non sentono più la voce dell'aguzzino.

[19] Laggiù è il piccolo e il grande,
e lo schiavo è libero dal suo padrone.

[«Giobbe» 3,17-19]

Due sono le caratteristiche che emergono con chiarezza: i) dopo la morte l'esistenza che si conduce sotto terra è di riposo, di inazione; ii) nello *Sheol*⁸³ le differenze di status sociale si appiattiscono, non rimane alcuna traccia della gerarchia in terra, come era, invece, per le culture mesopotamiche di cui si è discusso.

A conferma di quanto detto, e con l'aggiunta di altri elementi, citiamo un passo del *Qoèlet* particolarmente illuminante:

Tutto quello che la tua mano trova da fare, fallo con tutte le tue forze; poiché nel soggiorno

⁸¹ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.202. Per l'analisi di altri passi che potrebbero contenere una credenza circa il diverso destino del giusto dopo la morte, ma scartati da Johnson, si vedano pp.204 sgg.

⁸² Cfr. nota la testo n.66 del presente capitolo.

⁸³ In mancanza di alternative, continueremo ad usare questo termine per riferirci al mondo dei morti nell'A.T., nonostante le obiezioni di Johnston esaminate in precedenza.

dei morti dove vai, non c'è più lavoro, né pensiero, né scienza, né saggezza.

[«Qoèlet» 9,10⁸⁴]

Di nuovo, nessun tipo di attività è prevista, nemmeno mentale. Non desterà sospetto, dunque, il fatto che uno dei termini con cui si è soliti indicare i morti presenti nello *Sheol* è “ombre”⁸⁵, ad esempio:

Compi forse prodigi per i morti?
O sorgono le ombre a darti lode?

[«Salmi» 87,11]

[9] Gli inferi di sotto si agitano per te,
per venirti incontro al tuo arrivo;
per te essi svegliano le ombre,
tutti i dominatori della terra,
e fanno sorgere dai loro troni tutti i re delle nazioni.
[10] Tutti prendono la parola per dirti:
Anche tu sei stato abbattuto come noi,
sei diventato uguale a noi.

[«Isaia» 14,9 sg.⁸⁶]

Quest'ultimo passo, in cui sono menzionati i «troni» dei re defunti, non deve far pensare al mantenimento della gerarchia anche nello *Sheol*, ma va contestualizzato: esso fa parte di un canto di gioia che Israele dovrà dirigere contro l'odiato re di Babilonia (v.3) dopo che Dio farà cadere il suo regno (vv.5 sg.), e nel quale di tale re, prima incredibilmente potente, si narra, appunto, l'umiliazione e lo scherno da parte di tutti gli altri re che lo hanno preceduto nel regno dei morti. Il significato del testo è, dunque, che essere grandi e potenti ma senza Dio, o addirittura sfidarlo (vv.13 sg.), porta, infine, alla più miserevole delle cadute. Nei versetti successivi, infatti, si dice che al re di Babilonia non sarà concessa una sepoltura normale come agli altri re, ma sarà lasciato fuori dal sepolcro. Questi versetti, che ora mostreremo, ci servono da collegamento al successivo tema dei costumi funerari degli Ebrei del primo e di parte del secondo millennio a.C.:

⁸⁴ Parte dei consigli di Qoèlet in conseguenza della totale vanità della vita (*Qo* 1,2).

⁸⁵ Per un'analisi approfondita dei termini *rēpā'im* (Rephaim), tradotto con “ombre” quando riferito ai morti, ed *lōhīm* (Elohim), tradotto invece con “dèi”, si veda P.S. Johnston, *op. cit.*, pp.127 sgg.

⁸⁶ La traduzione Nuova Riveduta, al v.10, ha «Anche tu dunque sei diventato debole come noi», andando ad aggiungere un'ulteriore proprietà ai defunti, quella di essere deboli.

[18] Tutti i re dei popoli,
tutti riposano con onore,
ognuno nella sua tomba.
[19] Tu, invece, sei stato gettato fuori del tuo sepolcro,
come un virgulto spregevole;
sei circondato da uccisi trafitti da spada,
come una carogna calpestata.
A coloro che sono scesi in una tomba di pietre
[20] tu non sarai unito nella sepoltura,
perché hai rovinato il tuo paese,
hai assassinato il tuo popolo;
non sarà più nominata
la discendenza dell'iniquo.

[«Isaia» 14,18-20]

Dunque, siamo informati sia del fatto che, probabilmente, i re venivano sepolti nei propri palazzi (v.18), almeno all'epoca a cui risale l'*Isaia*, sia dell'importanza della sepoltura, la cui mancanza è concepita come una grande punizione riservata al malvagio e vanaglorioso re babilonese.

1.3.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO

Che la sepoltura fosse importante per gli antichi israeliti è testimoniato anche da altre osservazioni: i) nella maggior parte dei casi in cui un personaggio importante dell'A.T. muore, viene menzionata la sua sepoltura (e.g. Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Samuele, Davide⁸⁷), pur non essendo questa una costante per tutti (e.g. Ismaele, Aronne, cinque giudici e svariati re⁸⁸); ii) in *Gen 23* si narra che Abramo, alla morte di Sara,

⁸⁷ Abramo (*Gen 25,9*); Isacco (*Gen 35,29*); Giacobbe (*Gen 49,29-32*); Mosè (*Deut 34,6*); Samuele (*1 Sam 25,1*); Davide (*1 Re 2,10*).

⁸⁸ Mancano i resoconti delle sepolture dei giudici Otniel, Eud, Samgar, Debora ed Elon, e dei re Geroboamo I, Acab, Geroboamo II, Menachem, Ezechia e Ioiakim. Per quanto riguarda i re, tuttavia, salvo per Ezechia, di tutti gli altri di cui non si menziona la sepoltura si dice che compiono azioni non gradite a Dio: Dio abbandona Israele a causa dei peccati di Geroboamo (*1 Re 14,16*); Acab costruì un altare a Baal nel tempio di Baal, che lui stesso fece costruire (*1 Re 16,30-33*); Geroboamo II «fece ciò che è male agli occhi del Signore» (*2 Re 14,29*), e tuttavia la CEI riporta la sua sepoltura, che però manca nella Nuova Riveduta; anche Menachem «fece ciò che è male agli occhi del Signore» (*2 Re 15,24*); di Ioiakim si dice che Sedecia «fece ciò che è male agli occhi del Signore, secondo quanto aveva fatto Ioiakim» (*2 Re 24,19*). Di altri re di cui, invece, si menziona la sepoltura, si può comunque constatare la relazione tra le proprie azioni peccaminose ed il tipo di sepoltura ad essi riservato: ad esempio, di Acab si dice che «non fece ciò che è retto agli occhi del Signore suo Dio» (*2 Re 16,2*), arrivando persino a bruciare suo figlio, pratica condannata da Dio, in quanto tipica dei popoli a lui in odio (v.3), e che fu sì «sepolto nella città di Davide» (v.20) ma che «non lo collocarono nei sepolcri dei re di Israele» (*2 Cron 28,27*); di Manasse, invece, si dice che compì gravi peccati (*2 Re 21,10-16*) e che fu sepolto «nel giardino di casa sua» (v.18).

compra da Efron un campo con una grotta in terra di Ebron, nel paese di Canaan, in modo da avere un «sepolcro di sua proprietà» (v.20) in una terra straniera; iii) Tobi, prima di morire, raccomanda al figlio non solo di dargli una sepoltura, ma una che sia «decorosa» (*Tb* 4,3); iv) la sepoltura, che avveniva nella tomba di famiglia, era probabilmente un utile mezzo attraverso il quale i morti potevano riunirsi con i propri padri⁸⁹. Giacobbe, infatti, prima di morire chiede di essere sepolto proprio nella grotta acquistata da Abramo, in cui sono stati precedentemente seppelliti Sara, lo stesso Abramo, Isacco, Rebecca e Lea, ed in questo modo «fu riunito al suo popolo» (*Gen* 49, 29-33), e ancora Tobi chiede al figlio di seppellire con lui la moglie, quando anch'essa sia morta (*Tb* 4,4); v) che la mancata sepoltura fosse considerata una condanna divina⁹⁰ è testimoniato, ad esempio, anche dal fatto che solo il piccolo Abia, tra tutti quelli della famiglia del re Geroboamo, riceverà un sepolcro:

Ne faranno il lamento tutti gli Israeliti e lo seppelliranno, perché soltanto costui della famiglia di Geroboamo entrerà in un sepolcro, perché solo in lui si è trovato qualcosa di buono da parte del Signore Dio di Israele nella famiglia di Geroboamo.

[«1 Re» 14,13⁹¹]

vi) la cremazione non era una pratica comune, ma riservata solo come punizione per determinati reati, ad esempio: la condanna per chi prende in moglie la figlia e la madre è il rogo, sia per lui che per le mogli (*Lev* 20,14), e Giuda ordina di bruciare la sua nuora, Tamar, che crede essersi prostituita ed essere rimasta incinta in virtù di tale prostituzione (*Gen* 38,24⁹²);

Molto meno presenti sono invece i resoconti di funerali. L'unico funerale effettivamente descritto è quello di Abner, organizzato da Davide (*2 Sam* 3,31-36), dove è ordinato al popolo di stracciarsi le vesti e vestirsi «di sacco» (v.31) ed in cui lo stesso re intona un lamento funebre (v.33) e digiuna (vv.35 sg.). Altrove si parla ancora di lamentazioni e pianti (e.g. trenta giorni per la morte di Mosè in *Dt* 34,8), di digiuni (e.g. per la morte di

⁸⁹ Tuttavia, anche dei re di cui non si menziona la sepoltura si dice che si addormentarono con i propri padri.

⁹⁰ Se è vero che in *Dt* 21,22 sg. si dice che anche chi ha «commesso un delitto degno di morte», dopo essere stato impiccato, deve essere seppellito, è anche vero che si dice che ciò va fatto per non contaminare il Paese, facendo dunque propendere per una diversa interpretazione di tale sepoltura, secondo la quale essa serviva a prevenire malattie, derivate dalla decomposizione del cadavere. In generale, il contatto con i cadaveri rendeva «impuri», e bisognava essere allontanati dall'accampamento per un determinato periodo di tempo (*Lev* 5,2).

⁹¹ Cfr. nota al testo n.88 del presente capitolo per altri esempi.

⁹² In realtà fu lo stesso Giuda ad unirsi con lei, non riconoscendola e credendola semplicemente una prostituta (*Gen* 38,15-18).

Saul e dei suoi figli in 1 *Sam* 31,13), ma anche di un letto pieno di aromi e profumi che vengono bruciati (e.g. per la morte del re Asa in 2 *Cron* 16,14). Sappiamo, anche se indirettamente, che venivano fatte offerte di cibo per i morti:

Non ne ho mangiato [*scil.* delle decime] durante il mio lutto; non ne ho tolto nulla quando ero immondo e non ne ho dato nulla per un cadavere; ho obbedito alla voce del Signore mio Dio; ho agito secondo quanto mi hai ordinato.

[«Deuteronomio» 26,14⁹³]

Quest'ultimo passo viene così interpretato da Johnston:

Whenever it was written, Deuteronomy has little difficulty in condemning other abhorrent practices such as necromancy (Deut. 18:10-11), and could equally have condemned food for the dead if this was considered inimical to Yahwism. It was only prohibited for the tithe because it caused ritual impurity. In this case, the food would not have involved venerating the dead to gain blessing for the living.

[P.S. Johnston⁹⁴]

Le informazioni forniteci dai reperti epigrafici si fermano qui. Ma che cosa hanno da dirci, invece, i reperti archeologici? Nessuno studioso sembra negare che nelle tombe trovate in Israele venissero fatte offerte di cibo per i morti, e tuttavia le posizioni su questo tema, così come su altri esaminati all'inizio del capitolo, sono discordanti. Vediamo, ad esempio, quali sono le conclusioni di Johnston e di Xella:

However, significant difficulties surround the issue of grave food. First, food by its very nature perishes, and very little evidence of the content of these vessels has survived and been identified as food remains by archeologists. Animal bones in graves may indicate grave food, but these occur only occasionally. Secondly, it is often impossible in re-used caves to know whether food and drink was provided only initially, for the deceased's journey to the underworld [...], or continuously, for ongoing sustenance there. Replenishment of food and drink could not happen in simple graves, but it could occur in

⁹³ Parte delle prescrizioni di Mosé a tutto Israele, per quando il popolo avrà raggiunto la terra donata dal Signore.

⁹⁴ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.169.

re-used caves. And thirdly, it is often impossible to know whether provision of food and drink was practiced by Israelites as well as non-Israelites.

[P.S. Johnston⁹⁵]

Le offerte di cibo e bevande testimoniano infatti un'ideologia confermata dai testi scritti: il morto ha bisogno del vivo per le sue necessità, egli è cioè impossibilitato a procurarsi quello che gli serve nell'aldilà.

I dati dell'archeologia non mostrano fratture significative per l'età del Ferro [*scil.* rispetto ai dati archeologici provenienti da Ugarit, e risalenti al Tardo Bronzo] e non consentono di affermare che vi fosse un modo di sepoltura tipico degli Israeliti. Ne risulta, invece, la conferma delle tombe di famiglia, l'uso di mantenere viva la memoria del defunto, la cura che i sopravvissuti si prendevano nel seppellire e provvedere di corredi funebri (più o meno semplici) i loro morti [...] gli scarti [*scil.* culturali, relativi all'ideologia funeraria] rispetto alle genti circvicine sono molto meno rilevanti di quanto la nostra principale fonte, l'Antico Testamento, non ci induca a credere.

[P. Xella⁹⁶]

La differenza tra le due posizioni è comprensibile alla luce del punto di partenza da cui i due autori prendono le mosse, che ribadiamo ed approfondiamo: i) secondo Johnston, la scarsità di riferimenti nella Bibbia ebraica riguardo al destino dei morti, allo *Sheol* ed ai funerali, testimonierebbe il poco interesse che gli Israeliti avevano per queste tematiche, in quanto il rapporto con YHWH era pensato come permanente solo fintanto che si era in vita⁹⁷. Abbiamo visto che Johnston rifiuta le posizioni che vedrebbero nell'A.T. un massiccio lavoro di censura ed espunzione da parte dei redattori posteriori, già permeati dallo Yahwismo⁹⁸. In definitiva, gli Israeliti non sarebbero mai stati pesantemente influenzati dalle altre culture, per quanto riguarda il culto dei morti e la necromanzia, che vengono sì condannati, ma in misura ridotta, testimoniando, di nuovo, la scarsità di interesse e di pericolo nei confronti dello culto di YHWH; ii) secondo Xella, invece, lo Yahwismo si sarebbe costruito in opposizione al culto di Baal. I testi ugaritici, infatti, parlano di una discesa agli inferi di Baal, dalla quale egli riesce ad uscire sconfiggendo Mot, il dio della Morte⁹⁹. In seguito, Baal sarebbe diventato il protettore dei *rpum* (Rapiuma), gli antenati reali, o gli eroi defunti, in grado, secondo Xella, di apportare

⁹⁵ *Ivi*, pp.62 sg. Per una completa disamina della questione relativa alle sepolture si vedano pp.47 sgg. Per l'analisi del rapporto con i morti si vedano, invece, pp.167 sgg.

⁹⁶ P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, pp.73 e 93.

⁹⁷ P.S. Johnston, *op. cit.*, pp.65 e 195. Johnston ribadisce la sua posizione praticamente alla fine di ogni capitolo.

⁹⁸ Cfr. nota al testo n.5 del presente capitolo.

⁹⁹ P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, p.87.

guarigione ai vivi¹⁰⁰, che per questo li invocavano¹⁰¹. Tali *rpum* si identificherebbero con i *reṗā'im* biblici¹⁰² (quando il termine viene usato per indicare i morti¹⁰³). Gli Israeliti, pertanto, sarebbero stati per secoli influenzati dal culto di Baal, e quindi non fu casuale che YHWH lo abbia combattuto come il più insidioso dei nemici. Questa “guerra”, combattuta dai redattori biblici, sarebbe stata dovuta al fatto che consultare i morti e confidare nel loro intervento avrebbe limitato il potere di YHWH, e ciò sarebbe stato intollerabile per il suo monoteismo:

Le ragioni di tutto questo sono di ordine storico-religioso. Lo Yahwismo ortodosso (specie postesilico) non poteva tollerare, teologicamente e praticamente, una devozione verso i morti, che spesso e volentieri sconfinava in un vero e proprio culto. In tal modo, i trapassati divenivano di fatto degli interlocutori potenzialmente alternativi a YHWH, popolari ed amati dalla gente comune. Così, anziché seguire la via tradizionale dell'integrazione (come accadde per certi dèi di Canaan trasformati in demoni o angeli, creature comunque subordinate a Dio), il monoteismo ebraico respinse duramente ogni eventualità di incorporare questi esseri semi-divini nella teologia ufficiale.

[P. Xella¹⁰⁴]

Ma, se questa era la posizione dello Yahwismo ortodosso, diverse dovevano essere, per Xella, le credenze e le pratiche del popolo ebraico dei secoli precedenti:

Si hanno dunque molti elementi per affermare che gli Israeliti, proprio come i popoli vicini, usavano onorare i loro defunti, avevano con loro un rapporto continuo e simbiotico, chiedevano loro protezione, guarigione, fertilità, fecondità, responsi oracolari, in cambio del ricordo e delle cure funerarie.

[P. Xella¹⁰⁵]

¹⁰⁰ *Ivi*, p.90. Johnston riconosce che il termine *rpum* derivi dal verbo ugaritico *rpu*, che significa “guarire” o “restituire le forze”, ma nega che vi siano attestazioni effettive di guarigioni da parte dei *rpum*: «no extant Ugaritic text attributes healing to *rpu* or the *rpum*, not even the incantation and ritual texts where healers would naturally be invoked». P.S. Johnston, *op. cit.*, p.139. Tuttavia, anche secondo C. Peri i *rpum* sono i «re divinizzati che abitano l'Oltretomba e che possono agire efficacemente in favore dei vivi». C. Peri (a cura di), *Poemi ugaritici della regalità*, Paideia Editrice, Brescia 2004.

¹⁰¹ «Il culto dei Rapiuma rappresenta, nella Siria del Tardo Bronzo, uno degli aspetti più specifici e caratterizzanti della vita religiosa». *Ivi*, p.89.

¹⁰² *Ivi*, pp.99 sg. Johnston riconosce che vi siano alcuni legami, senza spingersi oltre: «while some relationship between Ugaritic *rpum* and Hebrew *reṗā'im* is generally recognized, there has been little consensus about what that relationship is». P.S. Johnston, *op. cit.*, p.134. Johnston cita W.T. Pitard, *A New Edition of the “Rāpi'uma” Texts KTU 1.20-22*, *BASOR* 285, p.33.

¹⁰³ Per tutti gli usi del termine nell'A.T. rimandiamo a P.S. Johnston, *op. cit.*, pp.128 sgg.

¹⁰⁴ P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, p.101.

¹⁰⁵ *Ivi*, p.100.

L'ultimo elemento che aggiungiamo all'analisi è la vendetta del sangue. Infatti, la famosa "legge del taglione" (*Es* 21,24 sg.), quando applicata ad un omicidio, prevede che il morto sia vendicato dal «vendicatore di sangue» (*Num* 35,19). In tal senso, non crediamo sia fuori luogo mettere in parallelo due passi che espongono tale prescrizione, al fine di mostrare come solo nel secondo di questi si faccia leva sul principio della vendetta, che chiama direttamente in causa il morto:

Colui che colpisce un uomo causandone la morte, sarà messo a morte.

[«Esodo» 21,12¹⁰⁶]

Sarà il vendicatore del sangue che metterà a morte l'omicida; quando lo incontrerà, lo ucciderà.

[«Numeri» 35,19¹⁰⁷]

In nessun luogo della Bibbia ebraica è affermato che tale vendetta sia fatta per compiacere in qualche modo il morto, ma se Xella fosse nel giusto, non sarebbe insensato pensare che tale prescrizione abbia avuto origine dalla credenza nel potere dei morti di influenzare, positivamente e negativamente, l'esistenza dei vivi.

Come si è potuto constatare, le difficoltà di risalire agli effettivi costumi funerari degli Israeliti, così come alle loro credenze circa la sorte dei defunti, sono molte e, probabilmente, insormontabili. Dopo quanto è stato esposto, crediamo sia chiaro il perché non sia possibile dire alcunché sul giudizio di YHWH nei confronti dei morti, almeno non fino a che la credenza nella resurrezione si sia affermata, ovvero in epoca tarda, come vedremo più dettagliatamente nella seconda parte del lavoro.

¹⁰⁶ Parte delle prescrizioni che sul Monte Sinai Dio ordina a Mosè di esporre agli Ebrei.

¹⁰⁷ Parte delle prescrizioni che nelle steppe di Moab, presso il fiume Giordano, Dio, parimenti, ordina a Mosè di riferire agli Ebrei.

1.4 – LA GRECITÀ PRE-PLATONICA

L'ultima cultura della quale andremo ad esaminare le credenze circa la morte, il destino dei morti ed i costumi funerari, è la grecità pre-platonica. La nostra analisi prenderà in considerazione, dunque, diverse epoche e concezioni, partendo da Omero ed Esiodo, passando, tra gli altri, per l'Orfismo, e concludendo con alcuni tragici e commediografi, in particolare Euripide, Sofocle ed Aristofane, le cui opere crediamo forniscano elementi sufficienti a completare la nostra indagine. Cercheremo di capire quanto il pensiero omerico abbia influenzato le concezioni greche successive, e quanto, invece, esse se ne discostino. Infatti, nel bene o nel male, Omero resta un punto di riferimento per le correnti di pensiero che gli sono succedute, in quanto modello da incorporare, oppure da contrastare. Abbiamo deciso di non trattare Platone, e di porlo, anzi, come limite, fermandoci alle soglie della filosofia, quale sarà intesa da Platone in poi, sia perché oltre lui non avremmo saputo fissare un limite coerente all'analisi, sia perché l'intera tesi vuole prendere in considerazione solamente culture generalmente considerate pre-filosofiche. Stante l'eterogeneità e la densità del materiale che verrà esaminato, abbiamo optato, in questo caso, per una trattazione separata non solo degli argomenti, ma anche degli autori e delle opere.

1.4.1 - ISTITUZIONE DELLA MORTE E SUA INELUTTABILITÀ

IX-VII secolo a.C.

Omero

I primi testi che esaminiamo sono le opere di Omero, l'*Iliade* e l'*Odissea*, non solo per il loro rilievo storico, ma anche per motivi cronologici. Infatti, esse, o quantomeno il loro «nucleo essenziale», possono essere datate «con sufficiente approssimazione tra il nono e l'ottavo secolo a.C.»¹. Secondo alcuni studiosi, e.g. F. Ferrari, le chiare tracce di oralità che emergono dalla lettura dei due testi denuncierebbero la loro trascrizione «in un tempo

¹ G. Cerri, introduzione ad Omero, *Iliade*, RCS Libri S.p.A., Milano 1999, p.63.

non lontano dalla prima introduzione della scrittura allo scopo di conservare testi poetici, e dunque dalla metà dell'VIII secolo a.C.»².

La morte è, secondo W. Schadewaldt, uno dei tre momenti chiave dell'*Iliade*, insieme ad ira e compensazione, che ne determinano lo svolgimento tragico:

La morte e il dolore nelle sue innumerevoli forme dominano gli eventi principali dell'opera. La morte compare in mille aspetti: ferite orribili, spaventose mutilazioni, tutta la pienezza del morire e del soccombere nel crudo realismo dei libri che descrivono battaglie dalle sorti mutevoli, con avanzamenti e ritirate. E sulle morti infinite si staglia la grande morte dei due protagonisti, Ettore e Achille: Ettore, che sa della sua fine eppure muore ciecamente, e Achille che, in seguito alle parole della madre «la morte per te è subito pronta, dopo quella di Ettore» (XVIII, 96), vive nella consapevolezza della fine.

[W. Schadewaldt³]

Un tema ricorrente nei poemi omerici è la comparazione tra gli «dèi immortali» e gli «uomini mortali», il che pone in luce la caratteristica più distintiva dei secondi rispetto ai primi: la morte. Gli uomini possono essere pari agli dèi sotto molti punti di vista, e.g. l'astuzia (Odisseo pari a Zeus - *Iliade* II,407), l'aspetto (Elena pari alle dee - *Iliade* III,158), la forza (Ettore pari ad Ares - *Iliade* XI,295), gli onori (verso Achille - *Odissea* XI,484), possono persino essere invecchiati o ringiovaniti⁴, ma resta loro impossibile sfuggire alla morte⁵, motivo per il quale gli dèi, che per loro si scontrano, a volte decidono di rinunciare alla battaglia:

«Scuotitore della terra, che non sono saggio tu dovresti dire,
se con te mi mettessi a combattere per far piacere ai mortali
miserabili, che simili a foglie una volta si mostrano
pieni di forza, quando mangiano il frutto dei campi,
altra volta cadono privi di vita. Lasciamo invece
la battaglia al più presto: la guerra la facciano loro!».

[«*Iliade*» XXI,462-467⁶]

La somiglianza tra uomini e foglie è ripetuta anche altrove, sottolineando l'alternanza tra

² F. Ferrari, introduzione ad Omero, *Odissea*, De Agostini Libri S.p.A., Novara 2014, p.44.

³ W. Schadewaldt (a cura di), *Homer: Ilias*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1988, trad. it. di C. Groff, cit. in Omero, *Iliade*, p.8.

⁴ Ad esempio, i compagni di Odisseo, quando vengono ritrasformati in umani da Circe, sono «più giovani e molto più belli e più grandi alla vista» (*Odissea* X,395 sg.) ed Atena rende più vecchio Odisseo per non essere riconosciuto, una volta tornato ad Itaca (*Odissea* XIII,429-438).

⁵ Fanno eccezione Ganimede (*Iliade* XX,232-235), Menelao (*Odissea* IV,561-569), Leucotea (*Odissea* V,334 sg.) e Clito (*Odissea* XV,250 sg.), su cui torneremo nella seconda parte del lavoro.

⁶ Trad. it. di G. Cerri, in Omero, *Iliade*. Tutti i passi dell'*Iliade* utilizzano questa traduzione. Nel passo in questione è riportata una risposta di Apollo a Posidone.

le vecchie e le nuove generazioni:

«tal e quale la stirpe delle foglie è la stirpe degli uomini.
Le foglie il vento ne sparge molte a terra, ma la rigogliosa selva
altre ne germina, e torna l'ora della primavera:
così anche la stirpe degli uomini, una sboccia e l'altra sfiorisce».

[«Iliade» VI,146-149⁷]

Per quanto l'uomo si dia da fare, non c'è nulla che possa fare rispetto alla morte:

«l'operoso e l'inerte hanno eguale destino di morte».

[«Iliade» IX,320⁸]

Come si sa, il filo conduttore del pensiero omerico è che l'uomo è soggetto al destino, stabilito dagli dèi, in particolare da Zeus, in base al proprio arbitrio⁹. Questa insicurezza/certezza rappresentata dal destino è ciò che spinge diversi eroi a combattere ed affrontare la morte:

«nessuno contro il destino potrà sprofondarmi nell'Ade;
ma penso che nessun uomo sia sfuggito alla sorte,
né un vile né un valoroso, una volta venuto alla luce».

[«Iliade» VI,487-489¹⁰]

«Contro di lui prenderò io stesso le armi: del resto lassù
hanno le sorti della vittoria, là tra gli dei immortali».

[«Iliade» VII,101 sg.¹¹]

⁷ Parte del discorso di Glauco a Diomede. Glauco cita anche il destino del suo avo Bellerofonte che, giunto in Licia e capace di grandi azioni, infine, odiato dagli dèi, terminò la sua vita in solitudine (vv.155 sgg.).

⁸ Parte della risposta di Achille ad Odisseo, quando quest'ultimo viene a portargli i doni di Agamennone per convincerlo a tornare in battaglia.

⁹ Ad esempio, Zeus prende la parola nell'assemblea divina e propone di dare Elena a Menelao e di far finire la guerra (*Iliade* IV,17-19); Ma Atena, e soprattutto Era, non sono d'accordo (vv.22-29). Zeus acconsente, dunque, a che Troia venga distrutta, come desidera Era, affinché questo evento non sia motivo di litigio tra loro (vv.30-38). Tuttavia, chiede in cambio di evitare qualsiasi lamentela, nel caso egli volesse distruggere, in futuro, una delle città in cui vivono uomini cari ad Era (vv.39-42), in quanto Ilio, Priamo e la sua gente non avevano mai mancato di fargli trovare sull'altare la «razione dovuta, / di libagione e di fumo» (vv.44-49). Era accetta il patto (vv.50-56) ed è pronta a sacrificare in futuro Argo, Sparta o Micene per vedere ora cadere Troia. Zeus manda dunque Atena sul campo di battaglia a far sì che i Troiani attacchino gli Achei, violando i patti stabiliti in precedenza (vv.70-72).

¹⁰ Parte della risposta di Ettore alla moglie Andromaca, prima della sua discesa in campo.

¹¹ Parte del discorso di Menelao agli Achei, con il quale si offre di affrontare Ettore, non essendovi nessun altro disposto ad incrociare con lui le armi.

Nemmeno lo stesso Achille, seppur figlio di una dea, né il potente re Agamennone, possono sperare in un destino diverso da quello che appartiene ad ogni essere umano, ovvero una vita piena di tristezza ed affanni, che si conclude con la morte:

«gli dèi stabilirono questo per gl'infelici mortali,
vivere in mezzo agli affanni; loro invece sono sereni».

[«Iliade» XXIV,525 sg.¹²]

«Sono di nobile padre, per madre m'ha partorito una dea:
eppure sovrasta anche me la morte e il duro destino».

[«Iliade» XXI, 109 sg.¹³]

«Invece anche a te doveva accostarsi prima del tempo destino funesto, donde non
scampa chiunque sia nato».

[«Odissea» XXIV,28 sg.¹⁴]

Se la morte è, dunque, ineluttabile, quali sono i giudizi espressi su di essa e su Ade, il signore dell'omonimo regno dei morti? Tre sono le caratteristiche principali che emergono dalla lettura dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, e che si legano alla comune "destinalità" della morte: quest'ultima è «buia» ed «odiosa», ed Ade è «inesorabile» e, proprio per questo, «il più odioso» tra gli dèi:

«a tutti quanti era odioso come la morte nera».

[«Iliade» III,435¹⁵]

«Si sottometta – inesorabile, indomabile è Ade:
proprio per questo fra tutti gli dei è il più odioso ai mortali».

[«Iliade» IX,158 sg.¹⁶]

¹² Parte della risposta di Achille a Priamo, giunto da lui per chiedere la restituzione del cadavere di Ettore.

¹³ Parte della risposta di Achille a Licaone, il quale aveva chiesto di essere risparmiato.

¹⁴ Trad. it. di F. Ferrari, in Omero, *Odissea*. Tutti i passi dell'*Odissea* utilizzano questa traduzione. Il passo in questione contiene una parte del discorso che l'anima di Achille fa all'anima di Agamennone.

¹⁵ Commento su Alessandro, ricercato da Menelao dopo la vittoria su Paride.

¹⁶ Parte della risposta di Agamennone a Nestore, nella quale il primo elenca la lunga lista di doni che intende dare ad Achille per convincerlo a tornare a combattere. L'unico essere indomabile, dopotutto, è Ade.

«li spingeva il destino della morte buia».

[«Iliade» XI,332¹⁷]

«la morte odiosa, che già quando nacqui m'ebbe in balia».

[«Iliade» XXIII,79¹⁸]

«odiose per i miseri mortali sono tutte le forme di morte».

[«Odissea» XII,341¹⁹]

Proprio per questo, la morte viene invocata solo nel momento in cui la vita offre uno spettacolo ben più triste e doloroso, come dimostrano, ad esempio, il caso di Priamo, che preferirebbe «scendere in casa di Ade» piuttosto che vedere la «città saccheggiata» sotto i suoi occhi (*Iliade* XXIV,244-246), o il caso di Penelope, che invoca Artemide affinché le dia una «tenera morte», tenera come il sonno²⁰ da cui si era appena destata, cosicché non debba più piangere la «multiforme virtù» del suo sposo, che crede morto (*Odissea* XVIII,201-205).

Esiodo

Per quanto riguarda Esiodo, vissuto intorno all'VIII-VII secolo a.C.²¹, dalla lettura della *Teogonia* ben si evince il tono perlopiù pauroso con cui procede la narrazione: «gli uomini sono nati per l'infelicità e il male»²².

Tuttavia i riferimenti alla morte umana, così come i giudizi su di essa, sono in numero

¹⁷ I figli di Merope, che «sapeva l'arte profetica» (v.330).

¹⁸ Parte del discorso che l'«ombra del povero Patroclo» (v.65) fa ad Achille, chiedendogli di essere bruciato per poter accedere all'Ade.

¹⁹ Parte del discorso di Euriloco ai compagni di viaggio, con il quale li incita a catturare le vacche del dio Sole, perché «il destino più lacrimevole è quello di morire per fame» (v.342), sfruttando il momentaneo addormentamento di Odisseo.

²⁰ Sonno è «fratello della Morte» (*Iliade* XIV,231). La somiglianza tra sonno e morte è ricordata anche in *Odissea* XIII,79 sg., laddove si dice che Odisseo, appena partito dall'isola dei Feaci, si addormenta sulla nave in un «sonno ristoratore, continuo, dolcissimo, simile in tutto alla morte».

²¹ S. Rizzo, introduzione ad Esiodo, *Le opere e i giorni; Lo scudo di Eracle*, BUR Classici greci e latini, RCS Libri S.p.A., Milano 2013, p.30.

²² M.A. Rigoni, introduzione ad Esiodo, *Teogonia*, «I classici del pensiero libero. Greci e latini», n.45, edizione speciale su licenza per Corriere della Sera, RCS Libri S.p.A., Milano 2012, p.VII.

assai ridotto, se non addirittura nullo. Della Morte si dice che essa nacque da Notte, e che è sorella di Sonno:

Notte poi partorì l'odioso Moros e Ker nera
e Morte, generò Sonno, generò la stirpe dei Sogni.

[«Teogonia», vv.211 sg.²³]

Come nei poemi omerici, vi è una costante contrapposizione tra gli «uomini mortali» (v.295) e la «sacra stirpe degli immortali, sempre viventi» (v.105).

Qualche elemento in più è invece fornito da *Le opere e i giorni*, dove apprendiamo che la morte è parte della condizione umana fin dalla sua prima comparsa. Infatti, all'interno del mito delle cinque età del mondo, che analizzeremo più in dettaglio nella seconda e nella terza parte, anche la prima generazione umana, l'«aurea» (v.109), seppur non soggetta alla vecchiaia né al dolore, era destinata a morire, anche se di una morte leggera:

Né incombeva la miseranda vecchiaia, ma sempre, fiorenti di forza nelle mani e nei piedi,
si rallegravano nei conviti, lungi da tutti i malanni; e morivano come presi dal sonno.

[«Le opere e i giorni», vv.112-116²⁴]

La morte accompagna l'uomo anche nelle generazioni successive, a partire dalla seconda, l'«argentea», di cui viene detto che, dopo aver trascorso «cento anni» presso la «saggia madre», essi raggiungevano il «fiore della giovinezza», e, poco tempo, dopo Zeus «li fece sparire, perché essi non adoravano gli dei beati» (vv.127-142).

Alla terza generazione, quella di «bronzo», gli uomini dall'«immane vigore» e dalle «invincibili braccia» si sterminarono tra loro e vennero colti dalla «nera morte» (vv.143-155). Abbiamo qui un attributo della morte, il suo esser «nera», che ben si concilia con il suo esser figlia della Notte, come abbiamo visto poc'anzi.

Alla quarta generazione, quella degli «uomini-eroi, chiamati semidei» (vv.159 sg.), coloro che hanno combattuto a Troia, non è riservato un unico destino. Per la prima volta,

²³ Trad. it. di G. Arrighetti, *ivi*. Tutti i passi della *Teogonia* utilizzano questa traduzione. Cfr. nota al testo n.20 del presente capitolo.

²⁴ Trad. it. di L. Magugliani, in Esiodo, *Le opere e i giorni*. Tutti i passi de *Le opere e i giorni* utilizzano questa traduzione.

apprendiamo che la morte non riguarda tutta una generazione, ma solo parte di essa:

«E là [*scil.* a Troia] la morte finale alcuni avvolse ed altri il padre Zeus, figlio di Crono, stabili lontano dagli uomini, fornendo loro mezzi e luoghi di vita, ai confini del mondo»

[«Le opere e i giorni», vv.166-168²⁵]

Dunque, qualche umano è effettivamente sfuggito alla morte, ma ciò è avvenuto i) esclusivamente per opera di Zeus e ii) rigorosamente nel passato, ed è dunque considerato un evento unico, non ripetibile.

Infine, la quinta generazione, quella di «ferro», alla quale appartiene lo stesso Esiodo, sarà caratterizzata, oltre che dal trionfo generale dei malvagi sui giusti ed i migliori, dagli «affanni luttuosi», ed è previsto che anch'essa sarà sottoposta, come la seconda generazione, allo sterminio per mano di Zeus, il quale «distruggerà anche questa stirpe di umani caduchi, quando ai nati biancheggeranno le tempie» (vv.174-201). Tale profezia può forse essere letta come il sopraggiungere di una condizione completamente opposta rispetto a quella della generazione aurea, caratterizzata, come si è visto, dall'assenza di invecchiamento²⁶.

Quanto al mito di Pandora, che in realtà precede quello delle cinque età del mondo, in esso viene descritta la condizione umana prima dell'ingresso dei mali nel mondo, condizione che è sì senza la «sfibrante fatica» e senza il dolore, che pure «trae gli umani alla morte», ma non senza la morte stessa: l'umanità è, infatti, denominata «la stirpe mortale», ed in ogni caso mai ne viene affermata l'ancestrale immortalità (vv.90-105).

VI-V secolo a.C.

Orfismo e Pindaro

Le concezioni dell'Orfismo primitivo ci sono note solo attraverso testimonianze e frammenti. Le testimonianze risalgono, perlopiù, alla tarda antichità, pur non mancandone di più recenti (VI-IV secolo a.C.). La genuinità e la datazione dei frammenti

²⁵ Sul destino di questi eroi ci concentreremo nella seconda parte del lavoro, dedicato alle concezioni dell'immortalità.

²⁶ Tale è l'opinione di S. Rizzo, in Esiodo, *Le opere e i giorni*, p.107, nota al testo n.29.

non sono facilmente accertabili, essendoci stati tramandati da autori vissuti nel periodo tardo-antico²⁷. Pur non potendo accertare l'origine orfica della teoria della metempsicosi, sappiamo che questa era parte integrante della dottrina propria dell'Orfismo²⁸. Elemento centrale di questa teoria è il dualismo tra anima immortale e corpo mortale, e quindi la morte del corpo è concepita come la regola, pur dovendo riconoscere che esso viene concepito meramente come prigioniero dell'anima. Analizzeremo più in dettaglio il tema nella seconda parte del presente lavoro, e ci limitiamo, ora, ad esporre un frammento di Pindaro, che sembra riproporre concezioni che non esiteremmo a definire orfiche:

Il corpo di tutti obbedisce alla morte possente, e poi rimane ancora vivente un'immagine
della vita, poiché solo questa
viene dagli dèi: essa dorme mentre le membra agiscono, ma in molti sogni
mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato di piacere e sofferenza.

[Pindaro, fr. 131 b Snell = 4 A 9 Colli²⁹]

Abbiamo dunque una conferma del fatto che la morte corporale spetta a tutti, e notiamo come l'anima sia concepita come un qualcosa di divino, e che è tanto più se stessa quanto più il corpo tende all'inazione, dunque nella morte, ma già anche durante il sonno.

Tragici

Dalle tragedie di Sofocle è possibile estrarre importanti informazioni relative alle concezioni della morte nel V secolo a.C., così come (soprattutto) del regno dei morti, come vedremo più avanti, che talora risultano anche centrali per capire alcune azioni compiute dai personaggi messi in scena.

Anzitutto, in un passo dell'*Antigone*, in cui il coro degli anziani di Tebe esalta l'astuzia e l'intelligenza dell'uomo, caratteristiche che lo rendono l'essere «più tremendo» (v.312)

²⁷ G. Reale, introduzione a E. Verzura (a cura di), *Orfici: frammenti e testimonianze nell'edizione di Otto Kern*, RCS Libri S.p.A., Milano 2011, pp.11 sg. Anche Rohde conferma il VI secolo a.C. come data della formazione delle prime sette orfiche: «Non abbiamo ragione d'ammettere che sette orfiche si formassero in Grecia prima della seconda metà del 6° secolo, epoca nella quale in più d'un luogo dalle credenze mitiche si sviluppò una teosofia che tendeva a diventar filosofia», E. Rohde, *Psiche*, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 2006, p.357.

²⁸ G. Reale richiama Platone, *Cratilo*, 400 C, in cui agli orfici viene attribuita l'origine della credenza secondo la quale il corpo (σώμα) sarebbe la tomba (σῆμα) dell'anima, e per questo ne sarebbe il segno (σήμα), e secondo la quale l'anima continuerebbe ad essere legata ad un corpo fino a che non avrà espiato tutte le sue colpe. *Ivi*, p.15.

²⁹ Cit. in E. Verzura, *op. cit.*, p.14.

tra le «cose tremende» (v.311), si dice che l'unico limite ad esso imposto è proprio la morte:

Mai senza risorse affronta il futuro, e soltanto dall'Ade non avrà scampo.

[«Antigone», v.339³⁰]

Tale credenza è ribadita anche nell'*Elettra*, laddove il coro delle fanciulle di Argo cerca di consolare proprio Elettra³¹, in seguito alla notizia della morte del fratello Oreste, che lei non sa esser ancora vivo:

Tutti i mortali hanno destino di morte.

[«Elettra», v.792]

Rifletti, Elettra: sei figlia di padre mortale.
E anche Oreste era mortale.
Non piangere troppo:
tutti dobbiamo pagare questo debito di dolore.

[«Elettra», vv.1101-1104]

Un caso particolare è rappresentato, forse, da Edipo, del quale un messaggero narra così la scomparsa:

«Quale sia stata la sua fine nessuno dei mortali può dirlo, fuorché Teseo:
non fu folgore fiammeggiante, scagliata da un dio, a ucciderlo,
né uragano scatenatosi dal mare in quel momento,
ma una guida divina.
Oppure le profondità della terra, che appartiene ai morti,
gli hanno dischiuso, benevole, la propria tenebra.
Senza pianto, senza malattia, senza dolore,
se n'è andato, come nessun altro dei mortali, nel miracolo».

[«Edipo a Colono», vv.1656-1665]

E. Rohde interpreta questo passo come concessione ad Edipo dell'immortalità:

Uno solo è sottratto dal favore degli dèi al destino comune a tutti i mortali: Edipo, che, nel bosco sacre alle Erinni, senza morte è tolto alla vita terrena [...] Edipo viene reso

³⁰ Trad. it. di A. Tonelli, in A. Tonelli (a cura di), *Sofocle - Le tragedie*, Marsilio Editori spa., Venezia 2004. Tutti i passi di Sofocle utilizzano questa traduzione.

³¹ Anche Pilade cerca di consolare Elettra, facendo leva sull'ineluttabilità della morte anche per coloro che sono molto potenti: «Ma quando un dio vuole colpire, / neanche chi è possente trova scampo» (vv.643 sg.).

immortale, ma senza apparenti meriti morali [...] La sua immortalità sembra, comunque, essere più un premio per l'Attica che per lo stesso Edipo, traendo essa giovamento dalla sua presenza ed essendo di nocumento ai tebani.

[E. Rohde³²]

Tuttavia, per quanto misteriosa sia la dipartita di Edipo, pare che egli sia comunque da annoverare tra i morti, in quanto: i) lo stesso Edipo dichiara esplicitamente che dovrà morire, e chiede a Teseo di seguirlo, in modo che solo lui possa sapere dove si trova il suo sepolcro, garantendo sempre ad Atene i benefici da esso derivanti³³:

«Ti condurrò subito, io stesso, senza nessuna guida,
nel luogo in cui devo morire.
Non rivelare mai a nessuno dove è nascosto, né in che zona si trovi,
affinché esso ti protegga per sempre, come molti scudi,
o come il soccorso di un esercito amico».

[«Edipo a Colono», vv.1520-1525]

ii) Antigone, pur non sapendo dove si trovi il sepolcro, afferma che il padre è morto, ma nulla viene detto riguardo al fatto che questa sia solo una sua credenza e che sia, dunque, in errore. Pur non volendo sostenere una coincidenza delle credenze di Sofocle con quelle dei suoi personaggi, da questo passo apprendiamo, quantomeno, che nel V secolo a.C. non si era smesso di credere che i morti riposino nell'ombra, e che da tale riposo non sia possibile destarsi³⁴:

«È morto in terra ospitale, come si augurava.
E tra i morti riposa in un bel giaciglio d'ombra, per sempre».

[«Edipo a Colono», vv.1705-1707]

iii) di nuovo Edipo sottolinea l'incessante scorrere del tempo, che tutto travolge, tranne

³² E. Rohde, *op. cit.*, pp.460 sg. Secondo Rohde in questo passo di Sofocle vi sarebbe un retaggio del culto dei morti, come vedremo più avanti.

³³ Torneremo sulla questione quando parleremo dei costumi funerari nella gremità pre-platonica.

³⁴ Anticipiamo qui un tema che tratteremo più diffusamente nel prosieguo del lavoro, quando affronteremo le concezioni del regno dei morti nella gremità pre-platonica.

gli dèi³⁵:

«soltanto gli dei ignorano vecchiaia e morte.
Il tempo, signore di ogni cosa, travolge tutto il resto:
il vigore della terra si estenua, si estenua il vigore del corpo».

[«Edipo a Colono», vv.607-610]

Quale che fosse l'intenzione di Sofocle, non crediamo vi siano elementi testuali concreti che possano farci ammettere, senza riserve, che Edipo fu reso immortale.

Fuor di dubbio è, invece, il pessimismo che emerge dalle sue tragedie. Pessimismo che porta non di rado i suoi personaggi a preferire la morte, prematura e non, ad una vita di sofferenze³⁶. Vediamo qualche esempio:

Ma morire anzi tempo, io dico che è un guadagno:
per chi vive, come vivo io, tra mille sventure,
come potrebbe non essere un guadagno, la morte?

[«Antigone», vv.461-464³⁷]

Ma soccorritrice, uguale per tutti,
quando dall'Ade appare la Moira,
senza imenei, senza lira, senza danza,
giunge infine la morte.

Molto meglio non essere nati.
Ma, una volta nati,
fare ritorno da dove si è venuti
è destino ancora migliore.

[«Edipo a Colono», vv.1220-1227³⁸]

Infine, in Sofocle è testimoniata un'altra credenza, quella per la quale la morte è considerata alla stregua di un rapimento da parte di Ade:

Lo sai anche tu, che non abbiamo più nessuno che ci voglia bene:

³⁵ Ciò è, invero, tenuto in conto da Rohde, che oppone proprio il caso di Edipo al «destino comune a tutti i mortali», come abbiamo visto.

³⁶ Tale preferenza è giustificata anche dalla credenza secondo la quale i morti non proverebbero più dolori di sorta, come vedremo più avanti.

³⁷ Parte delle lamentazioni di Antigone, una volta catturata dagli uomini di Creonte, nel tentativo di dare un minimo di sepoltura a Polinice, cosa proibita, appunto, proprio da Creonte.

³⁸ Il coro degli anziani di Colono elogia la morte in quanto assenza di dolore. Ciò che da spunto a tale elogio è la vita di Edipo, ricca di sventure e sofferenze.

ce li ha rapiti Ades, e siamo rimaste sole.

[«Elettra», vv.874-876³⁹]

Tanto basta per quanto concerne Sofocle. Vedremo, ora, quali elementi, a conferma o in aggiunta a quanto detto, è possibile estrarre dalle tragedie di Euripide⁴⁰.

Nell'*Alcesti*, come è noto, Apollo concede ad Admeto la possibilità di ritardare la propria morte, a patto che qualcuno prenda il suo posto e si sacrifichi per lui (vv.12-16), cosa che deciderà di fare proprio la moglie Alcesti (vv.16-20). Tuttavia, questa appare una sorte del tutto eccezionale, se si tiene conto di quanto emerge altrove nella stessa opera, ad esempio:

«Tutti gli uomini devono morire e non c'è nessuno che sa se l'indomani sarà vivo. Oscuro è il volere della sorte e non c'è né teoria né arte che possa afferrarlo. Adesso che sei stato istruito da me, rallegrati, bevi, vivi alla giornata; il resto lascialo al caso».

[«Alcesti», vv.782-789⁴¹]

Dalla morte non può sfuggire nessuno, nemmeno i ricchi⁴². Infatti, quando Thanatos compare sulla scena per prendere Alcesti, Apollo cerca di convincerlo a risparmiarla fino alla vecchiaia, così da poter essere seppellita con molte ricchezze. Tuttavia, Thanatos si rifiuta, dato che, in questo modo, ai ricchi sarebbe concesso il privilegio di vivere una vita più lunga degli altri, senza tralasciare il fatto che a lui è comunque più gradita la vita dei giovani. In seguito al rifiuto di Thanatos, Apollo non esita a definirlo «odioso ai mortali e invisibile agli dèi» (vv.50-62).

Quanto al momento della morte di Alcesti, esso viene descritto come un rapimento da

³⁹ Inizio del discorso di Elettra alla sorella Crisotemide, nel tentativo di convincerla a vendicare il padre ed il fratello.

⁴⁰ Non includeremo Eschilo nell'analisi, sia per non appesantire eccessivamente la lettura, sia, come anticipato ad inizio del capitolo, perché crediamo che con Sofocle ed Euripide si sia già riusciti a fornire un quadro complessivo delle credenze su questi temi durante il V secolo a.C.

⁴¹ Trad. it. di O. Musso, in O. Musso (a cura di), *Tragedie di Euripide*, Vol. 1, U.T.E.T. 2000. Tutti i passi dell'*Alcesti* utilizzano questa traduzione. In questo passo, Eracle, ubriaco, incita il servo di Admeto a vivere la vita e non piangere per un lutto che nemmeno lo riguarda (Admeto, per non mettere in imbarazzo Eracle, che aveva chiesto ospitalità, non lo informa che il funerale organizzato era proprio quello di Alcesti).

⁴² Nelle *Rane* di Aristofane, durante la sfida di poesia tra Eschilo ed Euripide, il primo recita un passo estratto dalla *Niobe*, stando al quale «La morte sola fra gli dei non ama doni!» (v.1392). Viene, così, sancita l'incorruttibilità della morte, a prescindere dalle proprie ricchezze. Trad. it. di B. Marzullo, in B. Marzullo (a cura di), *Aristofane. Le commedie*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma 2003. Tutti i passi delle *Rane* utilizzano questa traduzione.

parte di un'entità innominata (vv.259-264), sotto gli occhi impazienti di Caronte, il «traghettatore dei morti» (vv.252-357):

«Qualcuno mi trascina via - non vedi? -
Mi trascina verso il regno delle ombre.
Ha le ali... nei suoi occhi cupi, semichiusi,
splende la morte.
Che fai? Lasciami!
Mi inoltra, disperata, per un'orribile strada».

[«Alcesti», vv.259-264⁴³]

Infine, possiamo constatare che, mentre nelle tragedie di Sofocle, come abbiamo visto, la morte veniva spesso invocata per porre fine alla vita, nell'*Alcesti* il tema portante sembra proprio essere quello dell'attaccamento alla stessa⁴⁴, come riassunto nell'invettiva di Admeto contro il padre Ferete, il quale si rifiuta di morire al posto del figlio, pur avendo ormai raggiunto la vecchiaia:

«Dunque ipocritamente i vecchi invocano la morte, e criticano la vecchiaia e la lunghezza della vita: quando s'avvicina la morte, nessuno vuole morire, la vecchiaia non pesa più».

[«Alcesti», vv.669-672]

1.4.2 – IL REGNO DEI MORTI ED I SUOI ABITANTI

IX-VII secolo a.C.

Omero

Il regno dei morti, l'Ade⁴⁵, i cui sovrani sono Ade stesso e Persefone, è un elemento che compare svariate volte all'interno dei poemi omerici e, pertanto, ci è possibile estrarre da

⁴³ Alcesti sta qui rivolgendosi al marito Admeto.

⁴⁴ Nelle *Rane*, Dioniso, dopo aver scelto Eschilo come vincitore della sfida contro Euripide, risponde, ironicamente, alle lamentele di quest'ultimo, che dovrà rimare «morto per sempre» (v.1476), recitando un verso proprio dal *Frisso* dello stesso Euripide: «Chi sa che morire non sia la vera vita» (v.1477).

⁴⁵ Nell'*Iliade*, l'Ade, in quanto regno dei morti, è distinto dal Tartaro, come testimoniato dalla minaccia che Zeus fa agli altri dèi, qualora violassero il suo divieto di scendere in battaglia: «oppure l'afferro e lo scaglio fra le nebbie del Tartaro, / lontanissimo, dove sotterra è più fondo l'abisso, / dove sono le porte d'acciaio e la soglia di bronzo, tanto al di sotto dell'Ade, quanto il cielo è lontano da terra; / e allor sì che saprete quanto sono il più forte di tutti gli dei» (VIII,13-17).

essi alcune importanti informazioni in merito.

Anzitutto, l'Ade è chiaramente localizzato sotto terra, e ciò è testimoniato tanto nell'*Iliade*, quanto nell'*Odissea*. Pochi passi serviranno da dimostrazione:

«sarebbe meglio per me scendere sotto terra, se restassi senza di te».

[«Iliade» VI,410 sg.⁴⁶]

Mentre così gli diceva, l'ora della morte l'avvolse:
l'anima volò via dalle membra e se ne scese nell'Ade,
rimpiangendo il proprio destino, lasciando la forza e la giovinezza.

[«Iliade» XVI,855-857⁴⁷]

il collo gli si staccò dall'vertebre, l'anima scese all'Ade.

[«Odissea» X,559 sg.⁴⁸]

Tuttavia bisogna fare una precisazione. Nell'*Odissea*, quando Odisseo ed i suoi compagni devono recarsi alla «casa di Ade»⁴⁹, si dice che vi arrivano con la nave «ai confini d'Oceano», oltrepassano la «città dei Cimmeri», i cui abitanti il Sole «mai li contempla con i suoi raggi», ed infine sbarcano sulla terra ferma, dove scavano una fossa di un cubito, riempiendola «prima con latte e miele, poi con dolce vino, infine con acqua», e spargendo sopra di essa «candida farina d'orzo» (XI,1-28). Questo potrebbe far pensare che l'Ade sia collocato non sotto terra, ma in una landa desolata, irraggiungibile senza una nave, come ricorda Anticlea, la madre di Odisseo (XI,155-159), ma non bisogna dimenticare che le anime dei morti vengono incontro ad Odisseo, uscendo dall'Erebo (XI,36 sg.) e, una volta dialogato con lui, tornano nella casa di Ade (e.g. l'anima di Tiresia, XI,150).

Ma come appare questo luogo? Quali sono le sue caratteristiche? I testi ci permettono di tracciare un quadro abbastanza chiaro, in quanto: i) anzitutto, gli inferi non sono stati

⁴⁶ Andromaca cerca di disincentivare Ettore dal scendere in battaglia, preoccupata per la sua sorte.

⁴⁷ Morte di Patroclo, per mano di Ettore.

⁴⁸ Elpenore, compagno di Odisseo, risvegliatosi la mattina dopo l'ubriacatura della sera prima, si scorda di scendere dal tetto tramite la scala, cade e muore.

⁴⁹ Il viaggio di Odisseo all'Ade è chiamato "Nekya" (E. Rohde, *op. cit.*, p.49, nota al testo n.60) fin dall'antichità classica, anche se il termine indicava, originariamente ed in maniera più specifica, solamente una pratica di tipo necromantico, diversamente dal termine "catabasi", con il quale ci si riferiva alla vera e propria discesa fisica all'Ade.

creati, ma sono toccati in sorte ad Ade:

«allorché sorteggiammo, ad Ade spettò il buio nebbioso».

[«Iliade» XV,191⁵⁰]

ii) come ci ricorda questo passo, il regno dei morti è «buio» e «nebbioso», ma vi sono descrizioni che confermano o aggiungono altri particolari, ad esempio:

«Se per le vacche non mi pagheranno la giusta pena, calerò nell’Ade e brillerò fra i morti».

[«Odissea» XII,382 sg.⁵¹]

Sotto terra ebbe paura il re dei defunti Aidoneo,
saltò su dal suo trono e gridava, temendo che sulla sua testa
Posidone, lo scuotitore, spalancasse la terra
e s’aprisse allo sguardo di mortali e immortali
la dimora umida⁵², spaventosa, di cui pure gli dei hanno orrore.

[«Iliade» XX,61-65⁵³]

iii) la legge vigente nell’«Ade crudele» è quella per cui, una volta entrati, nessuno può uscire, salvo casi straordinari, che riguardano, comunque, solo coloro che scendono vivi agli inferi⁵⁴, non i morti:

«anche se scende nell’Ade crudele, che tiene serrate le porte».

[«Iliade» XIII,415]

«Certo, la morte imparziale neppure gli dèi la possono stornare da un uomo anche amato ove lo colga destino funesto di morte crudele».

[«Odissea» III,236-238]

«Ma se questo avessi previsto con mente scaltrita,
allorché lo spedii nella casa di Ade, che tiene serrate le porte,

⁵⁰ Parte della risposta che Posidone dà ad Iris, inviata da Zeus per richiamarlo dalla battaglia.

⁵¹ Minaccia del Sole a Zeus ed agli altri «eterni», in seguito al furto delle sue vacche ad opera dei compagni di Odisseo. Cfr. nota al testo n.19 del presente capitolo.

⁵² Circe la definisce la «casa muffita di Ade» (*Odissea* X,512).

⁵³ Dopo che Zeus concede agli dèi di ritornare alla battaglia, Posidone dà sfogo alla sua potenza.

⁵⁴ Odisseo si fermerà alle soglie dell’Ade, ma non vi entrerà, come vedremo poco oltre. Tuttavia Circe, al ritorno di Odisseo e dei suoi compagni, dirà «Pazzi che vivi scendeste alla casa di Ade, due volte morti quando una volta sola muoiono gli altri esseri umani!» (*Odissea* XII,21 sg.).

perché rapisse dall'Erebo il cane dell'odiato Ade,
non sarebbe sfuggito alle cupe correnti dell'acqua di Stige!».

[«Iliade» VIII,366-369⁵⁵]

Riportiamo, a tal proposito, un'osservazione di Rohde su Caronte, il traghettatore dei morti:

Ed insieme alla porta e al portinaio, Omero conosce già anche le acque che separano l'Erebo dal mondo dei vivi: ora si aveva anche un traghettatore, lo stizzoso vecchio Caronte, che, secondo Cerbero, tragitta tutti sicuramente, ma non lascia ritornare nessuno⁵⁶. Fu la Minyas a nominarlo per la prima volta; ch'egli diventasse una figura della fede popolare (come è ancora oggi in Grecia, benché sotto altre sembianze) ci mostrano le scene dipinte sui vasi attici che si mettevano nelle tombe; su questi è rappresentata l'anima che, sulla sponda coperta di canneti, incontra il traghettatore che deve trasportarla là, donde non ritorna alcuno. Anche nella piccola moneta che si soleva porre nella tomba del morto, serrata fra i suoi denti, s'è voluto scorgere il prezzo del tragitto da pagare a Caronte.

[E. Rohde⁵⁷]

Passando, ora, ad esaminare le condizioni degli abitanti dell'Ade, secondo i poemi omerici, risulta evidente che da essi non si possa estrarre una visione assolutamente unitaria. Questi sono gli elementi principali: i) come abbiamo già potuto constatare, quando una persona muore, la sua anima scende all'Ade. Le anime sembrano non aver bisogno di alcun mediatore per poter raggiungere la loro destinazione, tranne nell'ultimo libro dell'*Odissea*, dove è detto che Hermes guida le anime dei pretendenti di Penelope, che stridono come i pipistrelli, verso l'Ade:

Oltrepassavano le correnti d'Oceano e la Rupe Candida e le porte del Sole e la stirpe dei Sogni e subito giunsero al prato di asfodeli dove abitano le anime, fantasmi dei morti.

[«Odissea» XXIV,11-14]

ii) i defunti nel regno di Ade sono descritti anche come «ombre», intangibili, ma ancora

⁵⁵ In questo dialogo con Era, Atena rimpiange di aver aiutato Eracle nella sua discesa agli inferi, una delle dodici fatiche (secondo la canonizzazione post-omerica) che l'eroe fu costretto a compiere dal cugino Euristeo, a cui fu vincolato proprio dalla stessa Era, in quanto figlio di suo marito Zeus e di Alcmena.

⁵⁶ Rohde appunta in nota che «come credenza popolare vien designata da AGATARCIDE (sic!), *de mari Er.*, p.115, 14 sgg.» in E. Rohde, *op. cit.*, nota al testo n.7, p.253.

⁵⁷ *Ibidem*.

riconoscibili nelle loro caratteristiche fisiche:

«Tre volte mi slanciai, il cuore mi spingeva ad abbracciarla, e tre volte mi volò via dalle dita simile a ombra o a sogno».

[«Odissea» XI,206-208⁵⁸]

«Come hai osato venire all'Ade dove hanno dimora ombre incoscienti, i simulacri dei defunti?».

[«Odissea» XI,475 sg.⁵⁹]

«allora fuori dall'Erebo si adunarono le anime dei morti. Eran giovani spose e adolescenti e vecchi carichi di pene e tenere vergini con l'animo fresco di duolo, e molti trafitti da aste puntute di bronzo, guerrieri uccisi in battaglia che ancora portavano le armi sporche di sangue: da ogni parte si affollavano attorno alla fossa con sibili strani e mi invadeva pallida angoscia».

[«Odissea» XI,37-41⁶⁰]

iii) sembra che tali ombre dalle «teste esangui» (*Odissea* XI,49) non conservino di per sé la memoria, ad eccezione di «Tiresia tebano, il cieco indovino» (*Odissea* X,492 sg.), ma abbisognino del sangue per potersi ricordare della propria vita e delle persone conosciute⁶¹:

«a lui soltanto Persefone concesse di avere anche da morto mente sagace; gli altri sono ombre svolazzanti».

[«Odissea» X,494 sg.⁶²]

«Facile risposta posso confidare al tuo cuore: chiunque dei morti tu lascerai che si

⁵⁸ Odisseo incontra l'anima della madre Anticlea, che gli racconta di essere morta per la nostalgia di Odisseo stesso. Ricorda l'apparizione di Patroclo in sogno ad Achille, il quale: «protese le braccia, / ma non lo strinse: come fumo l'anima sotto terra / se ne scendeva stridendo; Achille si svegliò stupito, / battè le mani l'una con l'altra, disse accorato: / «Ahimé, dunque c'è pure a casa di Ade / un'anima ed una parvenza, ma non c'è dentro la vita!» (*Iliade* XXIII,99-101).

⁵⁹ L'anima di Achille così si rivolge ad Odisseo, quando lo incontra.

⁶⁰ Parte del resoconto di Odisseo alla corte di Alcino del suo viaggio all'Ade.

⁶¹ Tuttavia, lo stesso Tiresia berrà il sangue, prima di poter dire «franche parole», ma solo dopo aver già riconosciuto Odisseo (vv.92-96), e quindi, in questo caso, il sangue sembra più aver a che fare con la sua capacità profetica, che con la sua memoria. Cfr. nota al testo n.62 del presente capitolo.

⁶² Descrizione di Tiresia da parte di Circe.

appressi al sangue ti dirà franca parola, ma chi da te ne sarà impedito tornerà indietro».

[«Odissea» XI,146,149⁶³]

iv) il carattere umbratile dei morti si riflette anche nelle loro attività, che non si discostano da quelle che erano soliti avere in vita. Pare anche che agli inferi permanga una qualche forma di gerarchia, anche se ciò mal si concilia con il punto precedente:

«“adesso che sei qui hai potere grande sugli estinti. Dunque non dolerti, Achille, di essere morto”. Dicevo così ed egli replicando mi disse: “Non cercare, nobile Odisseo, di addolcirmi la morte. Vorrei essere un bracciante che sulla terra presta servizio presso un padrone senza proprietà e senza copia di mezzi che dominare su tutti i defunti”».

[«Odissea» XI,485-491]

«Vidi dunque Minosse, lo splendido figlio di Zeus, che seduto rendeva ai morti giustizia impugnando uno scettro d'oro: essi d'intorno a lui, il sovrano, chiedevano sentenze, seduti o in piedi, nella casa dalle ampie porte di Ade».

[«Odissea» XI,568-571]

v) proprio quest'ultimo passo ci permette di affrontare il prossimo argomento: vi è qualche forma di punizione nell'Ade? La risposta, in quasi tutti i casi, è no. Tuttavia, esistono tre personaggi di cui si descrive la condizione esistenziale nel regno dei morti come consistente nello scontare una pena: essi sono Titio⁶⁴, Tantalo⁶⁵ e Sisifo⁶⁶, casi certamente eccezionali, se si prende il pensiero omerico nel suo complesso; vi) in generale, gli inferi sono visti come una «plaga ove tace ogni gioia», stando alle parole con cui Tiresia interroga Odisseo circa lo scopo del suo viaggio (*Odissea* XI,94). Eppure, i morti, almeno secondo i vivi, possono provare gioia, se vendicati, come mostrano i casi di Asio (di lui parla Deifobo - *Iliade* XIII,414-416) e di Patroclo (di lui parla Achille – *Iliade* XXIII,19); vii) secondo Rohde, in Omero l'esistenza di queste ombre non sarebbe

⁶³ Risposta di Tiresia ad Odisseo, preoccupato dal fatto che l'anima di sua madre non lo riconosceva (vv.138-144). In seguito, Anticlea si avvicina alla fossa scavata dal figlio, beve il «sangue scuro come nuvola» e lo riconosce subito (vv.150-154).

⁶⁴ Condannato ad avere fegato ed intestino dilaniati da due avvoltoi per aver violentato Latona, la «gloriosa compagna di Zeus» (*Odissea* XI,576-581).

⁶⁵ Condannato a restare in piedi in uno stagno senza mai poter bere, poiché ad ogni tentativo, l'acqua si ritirava (*Odissea* XI, 582-592). Non è specificata la causa del castigo.

⁶⁶ Condannato a trascinare un enorme masso su di un pendio, senza mai riuscire ad oltrepassare la cima. Neanche per lui è specificata la causa del castigo.

pensata come eterna, ma di durata limitata, pur non essendo chiara l'entità di questo limite:

Esse [*scil.* le anime] *vivono* poco più dell'immagine di un vivo in uno specchio: e dove afferma mai Omero ch'esse continueranno *per l'eternità* questa loro esistenza di ombre? La psiche sopravvive al suo compagno, ma non ha alcuna forza separata da lui: come è mai possibile che un popolo, in cui i sensi erano così sviluppati, potesse pensare eterni degli esseri, cui, dopo compiuta la sepoltura, non perviene e non può pervenire, in nessun modo, *cibo* alcuno per nutrirsi (sia nel culto che altrimenti)?

[E. Rohde⁶⁷]

Concludiamo il nostro discorso con un'ultima, ma importante, considerazione. Come si è visto, la maggior parte delle informazioni sul regno dei morti viene dall'*Odissea*, piuttosto che dall'*Iliade*, in particolare dal libro XI. Ma il vero scopo narrativo del viaggio di Odisseo all'Ade non sembra affatto quello dichiarato nel testo stesso: dopotutto, le informazioni che Tiresia dà ad Odisseo (*Odissea* XI,100-137), motivo per il quale quest'ultimo era stato inviato agli inferi dalla maga Circe (*Odissea* X,487-495), sono meno utili e sostanziose di quelle che la stessa Circe darà ad Odisseo, una volta tornato a rendicontare (*Odissea* XII,37-141). Questa ambiguità di fondo è ciò che ha portato (e.g.) Rohde a dubitare dell'originalità dell'episodio, pur non contrastando, in generale, con il pensiero omerico:

Uno dei pochi risultati sicuri ottenuti dall'analisi critica dei poemi omerici può considerarsi questo, che il racconto del viaggio di Ulisse a l'Averno non esisteva originariamente nel contesto dell'*Odissea*.

[E. Rohde⁶⁸]

Certamente l'intenzione di questo poeta [*scil.* colui che ha aggiunto l'episodio in questione] non può essere stata quella di dare una descrizione dell'Averno, per puro amore della descrizione. Perfino la disposizione scenica di questi eventi insoliti, che potevano allettare ancora la sua fantasia più di ogni altra cosa, è tratteggiata solo con pochi tocchi. [...] Così non s'indugia a darci nessuna descrizione neppure degli abitanti dell'Erebo; tutto ciò ch'egli dice si mantiene pienamente nei confini della fede omerica⁶⁹. Le anime sono simili ad ombre e ad immagini di sogno, inafferrabili ai viventi; si accostano prive di coscienza.

[E. Rohde⁷⁰]

⁶⁷ E. Rohde, *op. cit.*, p.18.

⁶⁸ *Ivi*, p.49.

⁶⁹ Fanno eccezione i tre penitenti, come abbiamo già visto.

⁷⁰ E. Rohde, *op. cit.*, pp.52 sg.

Esiodo

Nella *Teogonia* si parla della nascita dell'Erebo, del Tartaro, e di Ade, intendendoli come distinti tra loro⁷¹. Sia Erebo che Tartaro nascono da Caos, la divinità primigenia, mentre Ade è figlio di Rea e di Crono:

Dunque, per primo fu Caos, e poi
Gaia dall'ampio petto, sede sicura per sempre di tutti
gli immortali che tengono la vetta nevosa d'Olimpo,
e Tartaro nebbioso nei recessi della terra dalle ampie strade.

[«Teogonia», vv.116-119]

Da Caos nacquero Erebo e nera Notte.

[«Teogonia», v.123]

Rea poi, unitasi a Crono, partorì illustri figli:
Istie, Demetra e Era dagli aurei calzari,
e il forte Ade, che sotto la terra ha la sua dimora,
spietato nel cuore.

[«Teogonia», vv.453-455]

Tuttavia, dei tre è Tartaro quello di cui vengono fornite le maggiori informazioni: i) anzitutto, esso si trova tanto in profondità rispetto alla terra, quanto il cielo è specularmente distante da quest'ultima (v.720), tanto che non basterebbe nemmeno un anno per giungere al fondo di questa «voragine enorme» (vv.740 sg.) e non desta dunque sospetto che esso sia «nebbioso», come abbiamo visto, né che in esso vi siano «luoghi penosi e oscuri che anche gli dèi hanno in odio» (v.739); ii) il Tartaro è in odio agli dèi perché è lì che essi possono essere spediti, come succede ai Titani, in seguito alla sconfitta impartitagli dagli Olimpici, ivi incatenati (vv.717-720) e custoditi dai Centimani in fondo al mare (vv.734 sg.); iii) vi è un «bronzeo recinto» che corre tutto intorno (v.726), che, forse, coincide con la «bronza soglia, inconcussa, su radici infinite commessa, nata spontaneamente» (vv.811-813); iv) da nessuna parte viene detto che è nel Tartaro che si trovano le anime dei defunti.

⁷¹ Cfr. nota al testo n.45 del presente capitolo

Di Ade vengono fornite poche, ma fondamentali, caratteristiche, in particolare il suo essere «spietato nel cuore» (v.455), che consiste nel non lasciar uscire chi entra nella sua casa, situata sottoterra, «davanti» al Tartaro, grazie all'astuto Cerbero⁷², il «cane dalla voce di bronzo, / dalle cinquanta teste, implacabile e forte» (vv.311 sg.):

Li davanti, del dio degli inferi la casa sonora,
del possente Ade e della terribile Persefoneia,
s'inalza, e dinanzi un cane terribile vi fa custodia,
spietato, e possiede un'astuzia crudele: a chi entra
con la coda fa festa e con gli orecchi ad un tempo,
ma dopo non lascia uscire, anzi, spiando
divora chiunque egli sorprende che esce fuori dalla porta
del possente Ade e della terribile Persefoneia.

[«Teogonia», vv.767-774]

In maniera non dissimile è descritta Morte⁷³, anch'essa «spietata nel petto», poiché non lascia andare coloro che prende:

dell'altra [*scil.* di Morte, sorella di Sonno] ferreo è il cuore e di bronzo l'animo,
spietata nel petto; e tiene per sempre colui che lei prende
degli uomini, nemica anche degli dèi immortali.

[«Teogonia», vv.764-766]

Ne *Le opere e i giorni*, pur non essendo l'Ade un tema centrale, abbiamo comunque un riferimento che conferma la sua estraneità alla luce solare, cosa che non solo lo rende tenebroso, ma anche «gelido»:

Domati dalle stesse loro mani, scesero nelle squallide dimore del gelido Ade, senza nome; la morte nera li colse, sebbene tremendi, ed essi lasciarono la splendida luce del sole.

[«Le opere e i giorni», vv.153-155⁷⁴]

⁷² Ecco come Rohde commenta la figura di Cerbero: «Cerbero è ricordato con questo nome per la prima volta da ESiodo (sic!), *Th.*, 311, ed è quello stesso cane di Ade, che Omero conosce e lascia innominato, come pure ESiodo, *Th.*, 769 sgg. Secondo questa descrizione egli lascia entrare tutti scodinzolando amicamente, ma quando qualcuno cerca di svignarsela dall'Ade, egli se lo divora. Soltanto più tardi s'incontra talvolta l'idea che Cerbero sgomenti anche coloro che entrano nell'Ade». E. Rohde, *op. cit.*, p.252, nota al testo n.6.

⁷³ Riportiamo qui questa descrizione di Morte, e non nella sezione precedente dedicata alla morte, poiché in essa ciò che è centrale è la legge ferrea, che caratterizza gli inferi.

⁷⁴ Descrizione del destino della terza generazione di uomini.

Nulla viene detto, nelle opere di Esiodo, circa le condizioni esistenziali degli abitanti del regno dei morti⁷⁵.

Misteri eleusini ed Inno a Demetra

I misteri eleusini, particolari riti iniziatici, praticati nella città di Eleusi fin dal II millennio a.C., ebbero grande diffusione nell'Attica solo a partire dal momento in cui la città entrò, per l'appunto, nello stato attico, attraverso l'alleanza con Atene, avvenuta intorno al VII secolo a.C. Quando, in seguito, Atene diventò il centro della vita greca, tali misteri divennero parte integrante della vita religiosa di tutta la Grecia⁷⁶. Lo sfondo mitico dei misteri eleusini, narrato nell'*Inno omerico a Demetra* (VII-VI secolo a.C.), è rappresentato dal rapimento di Persefone, figlia di Demetra, da parte di Ade, su concessione di Zeus (vv.1-4). Basti ricordare che, ad un certo punto, Demetra, irata, rende sterile la terra e Zeus, temendo per la sorte di tutti gli uomini, invia Hermes da Ade in qualità di messaggero, con la richiesta di liberare Persefone: Ade accetta, ma riesce precedentemente a farle mangiare un chicco di melograno, vincolandola a sé, almeno per quattro mesi all'anno. Vediamo i passi in questione:

Stupita, la fanciulla [*scil.* Persefone] protese entrambe le mani per cogliere
il bel balocco; ma l'ampia terra si aprì
nella pianura di Nisa, e ne uscì con i suoi cavalli immortali
il signore che ha molti nomi e molti sudditi, figlio di Crono.
Afferrò la ragazza e la condusse via sul suo carro d'oro:
ed essa, riluttante e in lacrime, mandò un grido altissimo,
invocando il padre Cronide, sovrano potente.

[«Inno omerico a Demetra», vv.15-21⁷⁷]

«Ade dai foschi capelli, signore dei morti,
il padre Zeus ti ordina di rimandare fra gli dèi,
fuori dall'Erebo, la nobile Persefone, perché la madre
vedendola con gli occhi deponga l'ira e la rabbia
furente contro gli immortali. Essa medita un piano terribile:
annientare le deboli stirpi degli uomini terrigni

⁷⁵ Degli uomini della seconda generazione si dice soltanto che essi, dopo la loro morte per mano di Zeus, si trasformarono in «inferi beati mortali, demoni inferiori» (v.141).

⁷⁶ E. Rohde, *op. cit.*, p.233.

⁷⁷ Trad. it. di G. Zanetto, in G. Zanetto (a cura di), *Inni omerici*, RCS Libri S.p.A., Milano 2000, p.69. Tutti i passi dell'*Inno omerico a Demetra* utilizzano questa traduzione.

nascondendo i semi sotto la Terra, annullando gli onori
degli immortali.

[«Inno omerico a Demetra», vv.347-354]

Così disse [*scil.* Ade, che accetta di liberare Persefone] ; si rallegrò la saggia Persefone,
e balzò in piedi piena di gioia. Ma egli
di nascosto le diede da mangiare un dolce chicco di melograno,
guardandosi attorno, perché non rimanesse per sempre
lassù, con la veneranda Demetra vestita di scuro.

[«Inno omerico a Demetra», vv.370-374]

Tuttavia bisogna fare delle considerazioni: i) Persefone non finisce nell'Ade a causa della sua morte; ii) grazie alla divinità sua e di sua madre, le è concesso di uscirne; iii) ma la ferrea legge del regno dei morti riesce, comunque, ad esercitare il suo potere, seppur in maniera più limitata, rispetto ai casi umani. Al di là del significato allegorico del mito⁷⁸, ciò che ci importa maggiormente di questi misteri sono i benefici in vita, ma, soprattutto, *post-mortem*, che si credeva spettassero agli iniziati:

Vedemmo dall'inno a Demetra, che il pio adoratore delle dee di Eleusi può sperare in ricchezza in vita e miglior sorte dopo morte. Anche testimonianze posteriori parlano della felicità in vita, cui dà fondata speranza l'iniziazione ad Eleusi. Ma da Pindaro e Sofocle in poi s'afferma molto più energicamente da numerosi testimoni, che soltanto coloro che furono iniziati a questi misteri possono nutrire liete speranze sull'al di là; ad essi soltanto è concesso di «vivere» veramente nell'Ade, gli altri non si possono aspettare che guai.

[E. Rohde⁷⁹]

Un'ulteriore particolarità di questi riti è il fatto che, dopo l'unione con Atene, la cerchia degli iniziati si estese in maniera dirompente, tanto da includere «non soltanto i cittadini di Atene, ma ogni greco senza distinzione di stato o di stirpe, uomini e donne»⁸⁰, cosa dovuta, probabilmente, sia all'assenza di norme di tipo morale, sia alla non esclusività, nel senso che agli iniziati non era impedita la partecipazione ad altri riti. In sostanza, la vita del singolo non subiva grandi modificazioni, se non l'aggiunta della speranza in una

⁷⁸ Si veda, ad esempio, E. Rohde, pp.232 sgg.

⁷⁹ *Ivi*, p.240

⁸⁰ *Ivi*, p.237.

migliore condizione esistenziale nell'aldilà, speranza dovuta alla semplice partecipazione ai misteri eleusini⁸¹.

VI-V secolo a.C.

Orfismo e Pindaro

Esistono diverse testimonianze sulla discesa all'Ade di Orfeo, allo scopo di recuperare la moglie Euridice, morta poco tempo prima a causa del morso di un serpente, mentre fuggiva da Aristeo, che la desiderava:

Orfeo, figlio di Eagro e della Musa Calliope, ebbe per moglie Euridice, secondo alcuni figlia di Apollo. Mentre il pastore Aristeo, figlio di Cirene, la inseguiva in preda al desiderio, con l'intenzione di usarle violenza, ella, mentre cercava di sottrarsi a quest'unione, non riuscì a schivare un serpente; questo le procurò la morte. Orfeo, spinto dal rimpianto per la sua donna, cercò di addolcire Dite e Proserpina con la soavità del suono della sua cetra, nel tentativo di far tornare Euridice alla luce. Scendendo dunque agli Inferi, con il suo canto mosse costoro a compassione; accettata la condizione, ottenne Euridice solo a patto di non voltarsi prima di esser tornato tra i vivi. In seguito, poiché la costanza è dura per gli amanti, Orfeo, nel timore che le promesse di Dite fossero inaffidabili, si girò e vanificò la propria fatica. Tornato poi in superficie, egli che aveva fatto prova di nozze poco fortunate, si ritirò in luoghi deserti, prendendo in odio l'intero genere femminile.

[Myth. Vat. I 76⁸²]

Mentre diceva [*scil.* Orfeo] tali cose e faceva muovere le corde accompagnando le parole, le anime esangui lo compiangevano; e Tantalò non cercò di afferrare l'acqua fuggitiva, la ruota di Issione si arrestò, gli uccelli non strapparono il fegato, le Belidi si liberarono delle loro urne, e tu, o Sisifo, sedesti sul tuo masso. Si dice che allora per la prima volta si bagnarono di lacrime le gote delle Eumenidi, vinte dal canto; né la sposa del sovrano né colui che regna sugli inferi furono in grado di rispondere negativamente a lui che li pregava e chiamarono Euridice: ella si trovava fra le ombre arrivate da poco ed avanzò a passi lenti per la ferita.

[Ovidio, «Metamorfosi» X,11⁸³]

Tale leggenda sembra così riproporre la credenza secondo la quale nessuno può uscire dal regno dei morti, servendosi, però, di un espediente che, certo, aumenta la tragicità di

⁸¹ *Ivi*, pp.247 sg.

⁸² Cit. in E. Verzura, *op. cit.*, p.71.

⁸³ *Ivi*, p.75.

una constatazione in grado, già di per sé, di rattristare i più. Nella testimonianza di Ovidio ritroviamo anche i tre penitenti dell'*Odisea*, con Issione al posto di Titio, i quali ricevono sollievo dalle loro pene grazie alla musica ed al canto di Orfeo, così meravigliosi da addolcire persino Ade e la moglie Persefone. È quantomeno curioso che di Euridice si dica che si ritrovi tra le «ombre» giunte da poco agli inferi, e che porti con sé ancora le conseguenze della «ferita» che l'ha uccisa. D'altra parte, la credenza orfica nella metempsicosi non sembra essere contraddetta dalla permanenza, per un certo periodo, dell'anima nell'Ade, almeno stando ad una testimonianza di Platone, che è molto preziosa, anche perché menziona un diverso destino *post-mortem* per i giusti (gli iniziati) e per gli ingiusti:

«Museo e suo figlio attribuiscono agli uomini giusti doni divini ancora più splendidi di questi [*scil.* di quelli attribuiti ad essi da Omero ed Esiodo]: con la fantasia infatti li guidano nell'Ade, li fanno sdraiare al banchetto dei santi cinti di corone, e passare tutto il resto del tempo a bere, ritenendo che un'eterna ebbrezza sia la migliore ricompensa della virtù. [...] Invece essi fanno affondare gli empi e gli ingiusti nel fango dell'Ade, e li costringono a versare acqua in un setaccio».

[Repubblica II, 363 c d⁸⁴]

Di un giudizio dopo la morte come parte integrante delle credenze orfiche parla anche Rohde, il quale si spinge anche oltre, affermando che l'origine stessa di tale credenza, almeno per il mondo greco, sarebbe da attribuire agli Orfici:

Nell'Ade l'anima si presenta a un giudizio; l'idea di una giustizia equiparatrice nel regno delle anime è nata e s'è sviluppata non nelle credenze popolari, ma per la «dottrina sacra» di costoro. Al peccatore spettano pena e purificazione nel più profondo Tartaro; chi non è purificato nelle orgie orfiche giace in una palude melmosa; «terribili pene» attendono i dispregiatori del sacro culto. Per una credenza unica nell'antica religione, i posteri, partecipando al culto orfico, possono ottenere dagli dèi la «purificazione e liberazione» degli antenati dai delitti e dalle pene che tengon loro dietro nell'al di là. Chi poi prende parte alle cerimonie bacchiche e diventa non solo «*narthekephoros*» ma un vero «*bakchos*», ottiene come ricompensa della propria partecipazione «sorte più dolce» nei regni degl'Inferi ch'egli ha onorato in terra, «sul bel prato alle rive d'Acheronte dalle profonde acque». La beata sede che accoglie solo anime diventate libere, non sta più, ormai, sulla terra come l'Elisio omerico, ma sta di sotto, nel regno delle anime, dove, consacrato e purificato, l'uomo vivrà in comunanza con gli dèi inferi. [...] Ma infine

⁸⁴ Trad. it. di G. Lozza in Platone, *Repubblica*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 1990. Parte di una risposta che Adimanto dà a Socrate, sul tema della giustizia e dell'ingiustizia. Riteniamo che questa credenza sia orfica poiché essa compare come testimonianza in E. Verzura, *op. cit.*, p.199, ed anche perché lo stesso Lozza afferma, a proposito dei «santi cinti di corone»: «Il termine greco, ὄσιοι, poteva indicare gli iniziati ai misteri orfici. In tale senso occorre intendere la traduzione». G. Lozza in Platone, *op. cit.*, nota al testo n.15, p.111.

l'abisso restituisce le anime alla luce: laggiù esse non possono rimanere: vi stanno soltanto nel periodo che separa la loro morte dalla loro prossima rinascita.

[E. Rohde⁸⁵]

Anche Pindaro, stando sia alle *Olimpiche*, sia ai frammenti che ci sono pervenuti, dovette far proprie le credenze relative ad una migliore condizione nel regno dei morti per coloro che si sono purificati sulla terra, insieme a quelle, che potremmo definire canoniche, sull'aspetto tenebroso e pauroso dell'Ade, che non è più, tuttavia, il destino di tutti, ma dei soli impuri:

Morto il corpo, essa aspetta nell'Ade il giudizio, la severa parola che «uno» pronuncia sulle azioni da lei compiute in vita. «Affanni insostenibili» attendono il dannato nel profondo Tartaro, «dove i pigri fiumi dell'oscura notte vomitano oscurità infinita» e dove l'oblio involge coloro che son puniti. Gli spiriti pii scendono nelle beate dimore sotterranee dove il sole splende a loro quand'è tramontato per la terra, e godono un'esistenza di nobile ozio su prati fioriti, quale poteva dipingere senza cadere nel vano e nel vuoto solo la fantasia greca nudrita [sic!] delle immagini della vita greca. Ma non è quello l'ultimo luogo di riposo dell'anima che deve dar vita ad un altro corpo e che solo dopo una terza vita vissuta senza macchia può sperare di finire la sua carriera mortale.

[E. Rohde⁸⁶]

È certamente interessante sottolineare che un elemento importante di differenza tra la condizione sotterranea dei purificati e quella degli impuri è costituito dalla presenza della luce solare. Ciò che in Omero era visto come una minaccia del Sole a Zeus ed agli altri dèi (*Odissea* XII,382 sg.), in Pindaro diventa, dunque, un premio per le anime dei purificati.

Tragici e commediografi

Le concezioni del regno dei morti espresse dai personaggi delle tragedie di Sofocle non mancano di elementi che sono inequivocabilmente in linea con l'antica tradizione omerica, ad esempio: i) l'Ade, o Tartaro (essendo i termini qui utilizzati come

⁸⁵ E. Rohde, *op. cit.*, pp.373 sg.

⁸⁶ *Ivi*, pp.433 sgg.

sinonimi), si trova sottoterra:

«E allora accogliami in questa tua dimora, nulla nel nulla,
laggiù, con te, per sempre!».

[«Elettra», vv.1094 sg.⁸⁷]

«possa, senza soffrire, senza urlare di dolore,
l'ospite raggiungere laggiù sotto terra
la piana dei morti, che occulta ogni cosa,
e la dimora di Stige».

[«Edipo a Colono», vv.1560-1564⁸⁸]

ii) in quanto tale, è un luogo tenebroso, ed in quanto regno non certo ospitale, esso è anche odioso:

«E chiamo a testimone la tenebra odiosa del Tartaro, che sia tua dimora».

[«Edipo a Colono», vv.1389-1390⁸⁹]

iii) la porta dell'Ade ha come guardiano l'«invincibile» cane Cerbero:

«O dea di sottoterra! [*scil.* Persefone]
E tu, fiera invincibile [*scil.* Cerbero],
che davanti a questa porta molto ospitale⁹⁰,
come si tramanda da sempre,
ti acquatti ringhiando dagli antri,
custode indomabile dell'Ade!».

[«Edipo a Colono», vv.1568-1673⁹¹]

iv) l'Ade è il luogo ove sono destinati tutti i defunti, ed è regolato da una legge

⁸⁷ Elettra si rivolge alle ceneri del fratello Oreste, che crede quindi morto, desiderando di seguirlo.

⁸⁸ Invocazione del coro degli anziani di Colono ad Ade e Persefone, affinché Edipo possa ottenere un sereno trapasso.

⁸⁹ Edipo lancia una maledizione contro Polinice, rinnegandolo come figlio, preannunciandogli la morte per mano del fratello Etecleo.

⁹⁰ Ironia, nel senso che essa accoglie tutti.

⁹¹ Prosiegua dell'invocazione del coro. Cfr. nota al testo n.88 del presente capitolo.

incontrovertibile: una volta entrati, non è più possibile uscirne⁹²:

«Ma con i gemiti e le implorazioni
certo non farai risorgere tuo padre
dalla palude dell'Ade,
dimora comune di tutti».

[«Elettra», vv.121-123⁹³]

C. «Potrò forse resuscitare i morti?»
E. «Non è questo che volevo dire: non deliro fino a questo punto».

[«Elettra», vv.868 sg.⁹⁴]

«È più lungo il tempo in cui dovrò piacere ai morti, che non ai vivi.
Perché là giacerò per sempre».

[«Antigone», vv.70-72⁹⁵]

Quanto alle concezioni relative alle condizioni esistenziali dei suoi abitanti, esse si concentrano, perlopiù, come vedremo in dettaglio più avanti, occupandoci dei costumi funerari, sul problema della sepoltura e del rendere onore, tramite la vendetta, ai morti, cose molto gradite a questi ultimi. Ciò presuppone che le anime dei morti restino in contatto con quanto succede nel mondo dei vivi, e possano gioire, o rimaner delusi, dalle notizie ricevute. Tuttavia, in certi casi, tale certezza sembra venir messa in dubbio, anche se, bisogna ammetterlo, ciò avviene raramente, e per motivi funzionali alla narrazione, vuoi per accrescere l'incertezza dell'esito finale, vuoi perché i personaggi si trovano in un particolare stato psicologico di profonda disperazione⁹⁶. Vediamo un confronto:

«O Fama dei mortali che discendi sotto terra,
grida il mio lamento agli Atridi di laggiù,

⁹² Sofocle ricorda, come unico controesempio, il mito di Anfiarao (*Elettra*, vv.778-780), che analizzeremo nella seconda parte del presente lavoro.

⁹³ Il coro delle fanciulle di Argo si rivolge ad Elettra.

⁹⁴ Parte del dialogo tra Elettra e la sorella Crisotemi, con il quale la prima cerca di coinvolgere la seconda nel suo piano, mirante a vendicare il padre.

⁹⁵ Antigone utilizza l'argomento del rendere onore ai defunti, che vedremo meglio più avanti, quando tratteremo dei costumi funerari nella gremità pre-platonica, per rispondere alla sorella Ismene, la quale l'aveva sconsigliata di disobbedire all'ordine di Creonte di lasciare Polinice insepolto.

⁹⁶ Anche sul ruolo del destino e della giustizia divina vengono espressi dubbi, ma tali dubbi vengono, infine, sempre sciolti, con esito positivo. Ad esempio, nell'*Elettra*, il coro così si esprime, una volta giunta la notizia della (falsa) morte di Oreste: «Dove sono le folgori di Zeus, dov'è Helios rifulgente, se assistono a questi eventi e li occultano, impassibili?» (vv.770 sg). Tuttavia, sappiamo che Oreste non solo non è veramente morto, ma sarà lui stesso, inviato da Apollo, a compiere la vendetta finale.

reca la notizia di infamie funeste!».

[«Elettra», vv.993-998⁹⁷]

«Li tormento [*scil.* la madre ed il suo amante, assassini di Agamennone] e così rendo onore al morto, ammesso che si possa gioire di qualcosa anche laggiù».

[«Elettra», vv.301-303⁹⁸]

«E anche adesso, morendo,
non voglio essere divisa dal tuo sepolcro.
Non li ho mai visti soffrire, i morti».

[«Elettra», vv.1097-1099⁹⁹]

«Solo i morti non sono toccati dalla tribolazione».

[«Edipo a Colono», v.955¹⁰⁰]

Anche nell'*Alceste* di Euripide vengono confermate le caratteristiche tipiche dell'Ade, con qualche aggiunta: i) Admeto, invidiando i morti, dice che se fosse morto anche lui insieme ad Alceste, ora sarebbero due le anime che avrebbero attraversato la «palude sotterranea» (vv.900-902); ii) in più occasioni si parla della «tenebrosa dimora di Ade» (e.g., v.357); iii) pur riconoscendo che, infine, Alceste riesce effettivamente ad uscire dall'Ade per mano di Eracle¹⁰¹, questo resta un caso del tutto eccezionale, e l'intera tragedia è pervasa dalla tristezza, dovuta proprio alla constatazione che i morti non possono tornare alla luce:

«Solo il figlio di Febo,
se vedesse ancora la luce,
potrebbe far sì ch'ella lasciasse

⁹⁷ Parte del canto del coro in seguito ad una diatriba tra Elettra e la sorella Crisotemi. In realtà, che i morti siano a conoscenza di quanto succede sulla terra non sembra essere messo in dubbio. Piuttosto, è l'effetto che tali notizie hanno su di essi l'elemento qui in discussione.

⁹⁸ Parte della risposta di Elettra alla sorella Crisotemi, che l'aveva invitata ad obbedire ai potenti e piegarsi di fronte ad essi.

⁹⁹ Elettra si rivolge alle ceneri di Oreste. Cfr. nota al testo n.86 del presente capitolo. Le parole di Elettra, tuttavia, possono essere interpretate come riferentisi ai cadaveri, e non alle anime nell'Ade, in quanto dice di non aver mai visto, con i suoi occhi, un morto che soffra, ed in quanto è il sepolcro di Oreste il luogo dove vorrebbe giacere.

¹⁰⁰ Parole di Creonte, dopo che Teseo viene fatto chiamare per soccorrere Edipo e sua figlia Antigone. Creonte non si aspettava che Edipo sarebbe stato accolto.

¹⁰¹ Che si tratti proprio di Alceste, e non di un «fantasma infernale», è confermato da Eracle sul finire della tragedia, quando risponde ad Admeto che egli non è un mago (vv.1027 sg.), lasciando, forse, trapelare qualcosa sul supposto potere dei maghi di richiamare gli spiriti dei morti. Cfr., ad esempio, la maga di En-Dor in 1 *Sam* 28 (capitolo 2.3.2).

il regno delle tenebre
e le porte di Ade.
Egli sapeva risuscitare i morti
prima che della folgore lanciata da Zeus
lo colpisse il dardo infuocato».

[«Alcesti», vv.122-129¹⁰²]

«Forza: non potrai mai resuscitare
coi tuoi pianti i morti.
Anche i figli degli dèi
scompaiono nelle ombre della morte».

[«Alcesti», vv.985-990¹⁰³]

iv) curiosamente, per due volte, Admeto parla delle «case» dei morti: dapprima si rivolge ad Alcesti chiedendole di preparare nell’Ade la dimora dove, in seguito, vivranno uniti (vv.363-368); poi, in un altro momento di disperazione, afferma di invidiare i morti e di anelare ad «abitare le loro case» (vv.866 sg.).

Sulla condizione esistenziale dei morti, poi, una è la questione che più ci interessa porre in evidenza: alle volte viene chiaramente espressa la credenza in base alla quale i morti non sono più nulla, né sono in grado di provare alcunché:

«Il tempo lenirà il tuo dolore. I morti non sono più nulla».

[«Alcesti», v.381¹⁰⁴]

«Non ti sente né ti vede».

[«Alcesti», v.404¹⁰⁵]

«perché nessun dolore la toccherà più e con gloria ha cacciato molte pene».

[«Alcesti», vv.937 sg.¹⁰⁶]

A. «Morirai lo stesso e morirai coperto d’infamia»

¹⁰² Parole del coro dei cittadini di Fère, che ricordano l’unicità del potere di Asclepio di resuscitare i morti.

¹⁰³ Anche in questo caso è il coro a parlare, rivolto, questa volta, ad Admeto, sempre lamentoso per la morte di Alcesti.

¹⁰⁴ Parole consolatorie di Alcesti ad Admeto, prima di affrontare la morte.

¹⁰⁵ Il figlio di Alcesti, Eumelo, dopo la morte della madre, la chiama, chinandosi sul viso. Admeto gli ricorda che ciò è inutile.

¹⁰⁶ Considerazioni di Admeto sulla miglior condizione di Alcesti, che non soffrirà più, rispetto alla propria, in quanto egli dovrà vivere senza di lei.

F. «La mia fama da morto non mi interessa».

[«Alcesti», vv.725 sg.¹⁰⁷]

Altre volte è invece espressa la credenza opposta, ovvero che i morti possono essere felici¹⁰⁸, grazie anche alla speranza di una buona sorte *post-mortem*, garantita dalla benevolenza divina:

«O figlia di Pelia,
possa tu abitare felice
nella tenebrosa dimora di Ade!».

[«Alcesti», 435-37¹⁰⁹]

«Benevolmente il sotterraneo Ermes e Ade ti accolgano. E se là qualche ricompensa c'è per i buoni, possa tu averla e sedere accanto alla sposa di Ade».

[«Alcesti», 743-46¹¹⁰]

Terminiamo il nostro discorso sui tragici con una importante considerazione generale di Rohde sul rapporto tra quanto presente nelle loro opere e le credenze popolari:

Era nato un vivo bisogno di rettificare o di confermare le opinioni tramandate dai padri: e non c'era che la poesia sola che mandasse i raggi dei suoi insegnamenti lontano abbastanza per illuminare i pensieri delle grandi masse di popolo. La sua influenza doveva crescere il numero di coloro che vi s'interessavano e ai quali ella poteva rivolgersi, data la particolar natura delle sue prestazioni. [...] Non andremo errati dicendo che opinioni e giudizi espressi da Eschilo, da Sofocle e soprattutto da Euripide nelle loro tragedie non rimasero proprietà di quel solo che le aveva concepite come verità del suo spirito.

[E. Rohde¹¹¹]

Concludiamo il discorso sull'Ade chiamando brevemente in causa anche un commediografo, Aristofane, il quale nelle *Rane* narra il viaggio di Dioniso, dio del teatro, all'Ade, per recuperare il migliore dei tragediografi, Euripide, di cui si sente la mancanza in Grecia. Infatti, oltre ad Euripide, anche Sofocle ed Eschilo erano ormai morti, ed i

¹⁰⁷ Scambio di battute tra Admeto e suo padre Ferete. In precedenza, Admeto aveva accusato Ferete di essere un vigliacco, avendo preferito vivere altri giorni da vecchio, piuttosto che morire per suo figlio.

¹⁰⁸ Possono anche rimproverare i vivi, come ricorda Admeto ad Eracle, quando quest'ultimo gli propone di lasciare la camera di Alcesti alla donna velata che porta con sé (vv.1055-1060). Admeto non sa ancora che ella è proprio Alcesti.

¹⁰⁹ Parole del coro rivolte ad Alcesti.

¹¹⁰ *Idem*. Compare anche qui l'idea che Hermes abbia un ruolo nel destino oltremondano delle anime. Cfr. *Odissea* XXIV,11-14.

¹¹¹ E. Rohde, *op. cit.*, pp.445 sg.

nuovi tragediografi non erano alla loro altezza. Vogliamo porre in evidenza alcuni elementi, rimanendo fermo il fatto che ci troviamo di fronte ad una commedia: i) prima di giungere all'Ade, Dioniso ed il servo Santia incontrano «quelli dei misteri» (v.318), ovvero gli iniziati ai misteri eleusini, la cui condizione dopo la morte è migliore di tutti coloro all'interno dell'Ade:

E. «A un certo punto, ti sommerge un'aria di flauti: vedrai una luce bellissima, come ad Atene, boschetti di mirto e tiasi beati di uomini e donne, battimani strepitosi»

D. «E sarebbero, questi?»

E. «Gli Iniziati...».

[«Rane», vv.154-158¹¹²]

«Soltanto per noi il sole
e la sacra luce sorridono:
noi che i sacri misteri
compimmo e pie maniere
con stranieri e cittadini
sempre tenemmo».

[«Rane», vv.454-459¹¹³]

ii) il servo di Plutone (Ade) informa Santia della sorte che spetta, nel regno dei morti, ai migliori nelle varie arti: «Si rispetta una vecchia usanza, quaggiù: di tutte le arti, le più importanti, chi è migliore dei suoi colleghi, riceve il vitto nella reggia e siede alla destra di Plutone» (vv.761-765); iii) quando Dioniso e Santia incontrano Caronte, questo impedisce al servo di salire sulla barca: «Servi non ne porto: tranne chi ha combattuto, all'ultimo...cadavere!»¹¹⁴ (vv.190 sg.); iv) quando Dioniso si riunisce a Santia, quest'ultimo, facendo rapporto, afferma di aver visto «buio» e «fango», e Dioniso chiede se, per caso, abbia anche visto «i parricidi e gli spergiuri» (vv.274 sg.). Tuttavia, è altresì chiaro che l'Ade è inteso come luogo in cui vi sono tanto i «mariuoli e i borsaioli, i parricidi e gli scassinatori» (vv.771-774) quanto i «galantuomini» (v.783), seppur in numero inferiore rispetto ai primi.

¹¹² Indicazioni di Eracle a Dioniso, il quale si rivolge al primo, poiché egli era già disceso una volta all'Ade, in una delle sue fatiche. Cfr. nota al testo n.54 del presente capitolo.

¹¹³ Il coro degli Iniziati esalta la propria condizione privilegiata.

¹¹⁴ Pare che in questo passo si debba vedere un riferimento alla battaglia delle Arginuse, (406 a.C., anno della morte di Sofocle e di Euripide, pochi mesi prima della messa in scena della *Rane*, nel 405 a.C.) in cui, all'interno della flotta ateniese, combatterono anche gli schiavi ed i meteci, che aiutarono a riportare una vittoria contro Sparta. B. Marzullo, *op. cit.*, p.817, nota al testo n.16. Ricorderemo questa battaglia anche più avanti, occupandoci dei costumi funebri.

Passiamo, ora, ad esaminare i costumi funerari della gremità pre-platonica, con i quali concludiamo questa prima parte del lavoro.

1.4.3 – COSTUMI FUNERARI E GIUDIZIO DIVINO

IX-VII secolo a.C.

Documenti epigrafici: Omero

Nei poemi omerici è possibile rilevare molteplici riferimenti all'importanza di dare sepoltura ai cadaveri, o di cremarli. Tuttavia, è altresì evidente come tali riferimenti non siano sempre armonizzabili tra loro. Incominciamo dall'usanza di restituire le salme. L'episodio più noto a tal proposito si ritrova in conclusione dell'*Iliade*, laddove Achille restituisce la salma di Ettore a Priamo (XXIV,591-601). Ecco come Cerri, però, commenta l'evento:

In nessun luogo dell'*Iliade*, se si eccettua il libro XXIV, si coglie il riferimento o anche il ben che minimo accenno a una norma di guerra che sancisca l'obbligo di rispettare e di restituire il corpo dei caduti.

[G. Cerri¹¹⁵]

In effetti, anche se esistono, all'interno dell'opera, altri casi di restituzione, o recupero, della/e salma/e, si tratta sempre, però, di episodi che nascono da una presa di decisione del momento, totalmente personale, e che ha spesso a che fare con l'umiliazione dell'avversario. Ad esempio: i) nella seconda parte del libro VII, Agamennone si dichiara d'accordo con la richiesta di Priamo di una tregua per raccogliere e cremare i morti¹¹⁶, ma questa serve al primo non solo per rendere onore ai propri morti, ma per distogliere l'attenzione del nemico dalla costruzione del vallo, atto a proteggere l'accampamento navale degli Achei. I morti recuperati, inoltre, sia Troiani che Achei, vengono

¹¹⁵ G. Cerri, introduzione ad Omero, *Iliade*, p.83.

¹¹⁶ Prima intervengono entrambi gli araldi delle due schiere, Ideo e Taltibio, ma è il primo, troiano, a parlare ad Ettore (vv.273 sgg), poi Priamo espone la sua proposta (vv.372-378), ed Agamennone risponde che «non c'è motivo di lesina per i corpi dei caduti, / una volta che sono defunti, di placarli subito col fuoco.», (vv.408 sg.).

semplicemente caricati sulle pire e bruciati, senza altre celebrazioni o lamentazioni, visto che, da un lato, «il grande Priamo non permetteva il compianto» (vv.427-432), e, dall'altro, degli Achei non si dice se non che erano «straziati in cuor loro» (v.431), ma in ciò non si differenziano dai Troiani (v.428); ii) gli eroi si impegnano per recuperare i cadaveri degli amici o dei nemici, rischiando anche la propria vita, e.g. Enea che, nel tentativo di recuperare il cadavere di Pandaro, viene ferito da Diomede e poi salvato da Afrodite (V,297-317), oppure la battaglia intorno al corpo di Sarpedone, che Patroclo incita ad afferrare per poter poi sfregiare (XVI,558 sg.); iii) uno degli scopi dietro la volontà di ottenere la salma dell'avversario è deprenderlo del suo equipaggiamento: e.g. Ettore propone agli Achei di inviare il migliore di loro a sfidarlo in combattimento singolo, istituendo, però, un patto, secondo il quale il vincitore potrà tenersi le armi, ma dovrà restituire il cadavere dell'altro, perché possa ricevere gli onori da morto (VII,73-91), e sempre Ettore propone lo stesso patto ad Achille, che lo rifiuta (XXII,254-267), rinnovando la richiesta una volta sconfitto, ed offrendo grandi ricchezze in cambio della consegna del suo corpo ai propri genitori, in modo da poterlo onorare (XXII,338-343). Come si può constatare, dunque, la posizione espressa da Cerri sembra trovare il suo fondamento, senza dimenticare che è solo con l'età classica che entrerà nel codice di guerra la norma che impone la restituzione della salma. In conclusione, Cerri vede nell'episodio della restituzione del corpo di Ettore a Priamo un elemento che dovette essere introdotto nell'*Iliade* a posteriori:

Si reimpone allora come l'unico modello ermeneutico valido a spiegare la genesi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* il concetto di "poema tradizionale" quale è stato definito da Gilbert Murray [*scil. The Rise of the Greek Epic*, 1907]. In esso una determinata cultura vede il proprio strumento pedagogico primario, un punto di riferimento canonico: per questo lo conserva attraverso i secoli, ma, nel conservarlo, lo amplia e lo ristruttura senza posa, per mantenerlo sempre adeguato alle proprie esigenze, necessariamente mutevoli col passare del tempo.

[G. Cerri¹¹⁷]

Il secondo argomento di grande importanza che emerge dai poemi omerici è il ruolo che la sepoltura o la cremazione svolgono in relazione all'ingresso delle anime nell'Ade.

¹¹⁷ G. Cerri, introduzione ad Omero, *Iliade*, p.90.

Anche in questo caso, è l'*Iliade* a fornirci l'episodio più significativo, ovvero il discorso che l'anima di Patroclo fa ad Achille in sogno:

«Dammi sepoltura al più presto, ch'io varchi la porta dell'Ade.
Mi respingono indietro le altre anime, le ombre dei morti,
non mi permettono ancora di unirmi loro oltre il fiume,
ma invano mi aggiro davanti all'empio portale della casa di Ade.
Su, dammi la mano, ti prego: mai più nel futuro
tornerò dall'Ade, quando m'avrete onorato col fuoco».

[«Iliade» XXIII,71-76]

Ora, è vero che la formula «l'anima di X scese nell'Ade» ricorre spesso (ma non sempre, come testimoniato, ad esempio, per tutti coloro che vengono uccisi da Diomede nel Libro V) subito dopo che il tal personaggio incontra la morte, e che ciò potrebbe mettere in discussione quanto detto da Patroclo, e tuttavia tale formula ricorre anche per Patroclo stesso:

Mentre così gli diceva, l'ora della morte l'avvolse:
l'anima volò via dalle membra e se ne scese nell'Ade,
rimpiangendo il proprio destino, lasciando la forza e la giovinezza.

[«Iliade» XVI,855-857]

Dunque, il fatto che l'anima di qualcuno *scenda* nell'Ade potrebbe non implicare automaticamente che essa sia anche *entrata* in esso. Certo, l'anima di Patroclo è l'unica che reclama la sepoltura e la cremazione, ed il perché della sua richiesta costituisce un *unicum* all'interno dei poemi omerici. Non solo, ma se guardiamo all'*Odissea* risulta evidente che le anime dei morti possano giungere *dentro* l'Ade, pur non essendo stati sepolti, e che tuttavia possano chiedere con insistenza che si rimedi a tale mancanza, o semplicemente limitarsi a sottolinearla. Ad esempio, Odisseo incontra l'anima di Elpenore appena morto¹¹⁸, ed informa Alcinoò, nel racconto della sua avventura, che lo avevano lasciato «illacrimato e insepolto». Elpenore racconta la sua morte, e chiede poi ad Odisseo di ricordarsi di lui sulla via del ritorno, passando dall'isola Eea, e quindi di bruciarlo e seppellirlo, sia perché questo mancato atto non diventi «ragione dell'ira divina» contro Odisseo, sia perché anche i posteri sappiano che sotto quel tumulo giace un «uomo sventurato». A differenza dell'anima di Patroclo, quindi, la cremazione non è

¹¹⁸ Anche di Elpenore si dice che «la sua anima scese all'Ade» (X,560).

connessa con l'accesso all'Ade perché, anche se, tecnicamente, l'incontro avviene fuori dall'Erebo, nondimeno «l'ombra del compagno» avanza insieme alle altre, uscendo dall'Ade. (XI,51-80). Similmente, l'anima di Anfimedonte, uno dei pretendenti di Penelope, dialogando con l'anima di Agamennone, riassume così gli ultimi eventi: «Così noi, Agamennone, perimmo e i nostri corpi giacciono ancora insepolti nel palazzo di Odisseo» (XXIV,186 sg.). Per concludere su questo argomento, riportiamo le considerazioni di Rohde e di Cerri:

Come vi pervengono esse [*scil.* le anime all'Ade]? Pare si supponga che l'anima, abbandonando il corpo, sebbene a malincuore e «lamentando la propria sorte», se ne voli direttamente all'Ade, e si dilegui per sempre nella profondità dell'Erebo solo dopo che il fuoco ne ha distrutto il corpo.

[E. Rohde¹¹⁹]

In generale, nei poemi omerici il rito funebre e la sepoltura sembrano avere un valore immanente, come tributo di onore e di memoria dovuto dai vivi al morto, piuttosto che la funzione trascendente di permettere l'accesso dell'anima nell'aldilà. La credenza, ben radicata nella cultura greca (e romana) delle età successive, secondo cui la sepoltura è condizione indispensabile perché il defunto sia ammesso nel regno dei morti, è in linea di massima estranea a Omero.

[G. Cerri¹²⁰]

Il terzo, ed ultimo, argomento su cui ci soffermiamo riguarda la possibile presenza di elementi relativi al culto delle anime all'interno dell'*Iliade*, in particolare nell'episodio del funerale di Patroclo (XXIII,109-257). La posizione di Rohde è che tale culto delle anime fosse già presente in Grecia in epoca pre-omerica¹²¹, ed è proprio in base a questo che andrebbero interpretate le azioni di Achille in onore di Patroclo, così come, in generale, i giochi funebri:

Ma ci si chiede invano: e che mai, se non sacrificio, cioè un sollievo che si vuol procurare al festeggiato, e qui alla psiche, possono essere il versamento del sangue intorno al cadavere, lo sgozzamento e l'arsione di giovenchi e pecore, di cavalli e cani e finalmente di dodici prigionieri troiani sul rogo? Non si vorrà già parlarci qui di doveri di pura *pietà*, cui si ricorre volentieri, quando si vogliono spiegare parecchie rappresentazioni di atrocità del rituale sacrificale greco.

[E. Rohde¹²²]

¹¹⁹ E. Rohde, *op. cit.*, p.17.

¹²⁰ G. Cerri, introduzione ad Omero, *Iliade*, p.1150, Libro XXIII, nota ai vv.71-74.

¹²¹ E. Rohde, *op. cit.*, p.20.

¹²² *Ivi*, p.22.

Tali gare ad onore di un principe morto di recente sono rammentate ancor più volte in Omero, anzi egli non conosce altre gare all'infuori dei ludi funebri. [...] non si dovrebbe quindi ragionevolmente dubitare neppure che i ludi funebri, eseguiti una sola volta al funerale di un principe, appartenevano al *culto* del morto e che questo culto non può essere stato istituito se non in un tempo in cui si attribuiva all'anima, cui la festa era dedicata, una reale partecipazione ai giuochi.

[E. Rohde¹²³]

Anche nella cremazione delle armi insieme ai cadaveri bisognerebbe riconoscere, sempre secondo Rohde, un «nuovo rudimento dell'antica fede», che attribuiva al morto la possibilità di servirsi degli oggetti bruciati insieme a lui¹²⁴.

Inoltre, sembrerebbe giustificato pensare che nei poemi omerici non siano presenti tutte le credenze della fede popolare, ma che, quantomeno, tutto ciò che è ivi esposto, facesse parte di tale fede, poiché solo così avrebbe potuto essere accettato e trasmesso¹²⁵.

Documenti archeologici

Come si diceva, il culto delle anime, al quale sarebbe collegata l'importanza della sepoltura, dovette essere già presente al tempo in cui furono creati i poemi omerici¹²⁶, ed esso sembra riemergere con più forza nella prima età post-omerica (VIII-VII secolo a.C.), quando le città erano ancora governate da famiglie aristocratiche, per poi subire un nuovo rallentamento nella seconda età post-omerica (VI-V secolo a.C.)¹²⁷:

Il primo dovere dei sopravvissuti verso il morto è quello di seppellire il cadavere nel modo usato. E questa età [*scil.* la prima età post-omerica] lo adempie con maggiore serietà dell'omerica: mentre in Omero si nega sepoltura ai nemici caduti in guerra, seppellire il nemico viene ora considerato come un dovere religioso; (sic!) che raramente si viola. Privare completamente dell'onore della sepoltura coloro che appartengono alla propria

¹²³ *Ivi*, p.25.

¹²⁴ *Ivi*, p.29.

¹²⁵ *Ivi*, pp.41 sg.

¹²⁶ Rohde resoconta i ritrovamenti fatti in Micene ed altrove nel Peloponneso: «In questi ultimi decenni furono aperti sulla rocca e sulla città bassa di Micene, in altri luoghi del Peloponneso e persino nel centro della penisola in Attica e fin su verso la Tessaglia, tombe, pozzi, camere e volte artistiche, ch'erano stati costruiti e murati al tempo della migrazione dorica. Queste tombe ci insegnano (ciò che del resto si trova già accennato qua e là nei poemi omerici) che «l'età della cremazione» omerica, anche presso i Greci, come già presso i Persiani, gli Indiani ed i Germani, deve essere stata preceduta da un'epoca, in cui i morti erano sepolti intatti. Sono sepolti tanto i principi e le donne di Micene ricca d'oro, quanto il popolo minuto (nelle tombe di Nauplia, in Attica, ecc.). I principi erano seppelliti con ricca provvigione di oggetti preziosi e gioielli, che non si ardevano, come non si erano arsi i loro corpi: essi giacciono su selci e sono ricoperti di uno strato d'argilla e di selci. [...] Furono trovati resti di animali sacrificali (pecore e capre) arsi anche sulle tombe di Nauplia e altrove». *Ivi*, p.35 sg.

¹²⁷ *Ivi*, p.212.

città, è il più grande dei delitti: si sa che il popolo ateniese eccitato vendicò terribilmente tale trascuranza sui generali della battaglia delle Arginuse¹²⁸. Nulla scioglie il figlio dall'obbligo di dare sepoltura al padre e di dedicargli i doni sepolcrali. Se tuttavia i parenti si sottraggono a questo dovere, la legge d'Atene comanda al demarco di provvedere alla sepoltura del membro del suo demo [...] Vi si possono essere aggiunti sentimenti di pura pietà; ma l'idea propriamente determinante era quella che già s'incontra nell'Iliade, che l'anima dell'insepolto non trovi pace nell'al di là. Ella si aggira come spettro, la sua ira si sfoga contro il paese, in cui è trattenuta suo malgrado, sì che il non essere stati sepolti «diventa peggiore cosa per coloro che l'impediscono che per coloro che non hanno ottenuto sepoltura» [Isocrate 14,55]. I delinquenti giustiziati non vengono sepolti ma gettati in una fossa ed ai traditori della patria ed ai sacrileghi si rifiuta sepoltura sul suolo patrio; pena questa terribile, poiché se anche l'esiliato viene sepolto in terra straniera, manca però quivi alla sua anima la cura permanente, che, nel culto delle anime, la famiglia soltanto dedica *in patria* ai suoi congiunti morti e può soltanto dedicare nel luogo dove riposano i resti di essi. Quello che c'è noto dei singoli usi di sepoltura non differisce, nelle sue linee fondamentali, da ciò che s'era conservato nell'età omerica [...] Il cadavere [...] viene lavato ed unto dalle donne del parentado, coperto di panni puliti ed esposto solennemente nell'interno della casa, adagiato sul letto [...] Secondo un costume ancora ignoto ad Omero si soleva adornare il capo del morto di ghirlande e bende, come segno, a quanto sembra, di rispetto per la dignità superiore di colui che se n'era andato.

[E. Rohde¹²⁹]

VI-V secolo a.C.

Tragici e commediografi

Nelle tragedie di Sofocle il tema dell'importanza della sepoltura dei cadaveri, e più in generale del rendere onore ai morti, è un elemento spesso centrale, attorno al quale si svolgono le vicende dei personaggi. Nell'*Antigone*, Creonte, divenuto re di Tebe dopo la guerra interna tra Eteocle e Polinice, dà ordine di dare degna sepoltura al primo, ma di lasciare insepolto il secondo, punendo con la pena di morte chiunque osi violare tale proibizione. A questo punto emerge un problema molto importante: gli dèi sono d'accordo con Creonte, e ritengono giusto punire qualcuno con la mancata sepoltura, oppure la sepoltura spetta a chiunque, indipendentemente dal proprio comportamento? Creonte è, inizialmente, convinto della prima ipotesi:

«Non sopporto che tu dica che gli dei si preoccupano di questo cadavere.
Lo avrebbero forse seppellito per onorarlo come benefattore,

¹²⁸ Dopo la vittoria della flotta ateniese su quella spartana, a causa di una tempesta i generali ateniesi non poterono raccogliere i cadaveri e, per tale ragione, sei su otto vennero puniti con la decapitazione. B. Marzullo, *op. cit.*, p.817, nota al testo n.16.

¹²⁹ E. Rohde, *op. cit.*, pp.181 sgg.

costui che venne a incendiare colonne, templi e offerte votive,
a distruggere la loro terra e le loro leggi?
O hai notato che gli dei onorano gli infami?
No, è impossibile!».

[«Antigone», vv.266-274¹³⁰]

Tuttavia, Antigone non è d'accordo, ed ammette, una volta catturata, di aver violato il comando di Creonte, in quanto legge umana e non divina. Il dialogo tra Creonte ed Antigone è importante, anche perché ci rivela la credenza secondo la quale le leggi divine sulla sepoltura, per quanto possano essere strane, sono così antiche che nessuno ha più memoria della loro istituzione:

C. «E hai osato calpestare queste leggi?»
A. «Non era certo stato Zeus a proclamarle,
né Dike che abita con gli dei di sottoterra.
Non furono loro a stabilire queste leggi per gli umani.
E non pensavo che i tuoi bandi avessero tanta forza da consentire a chi è mortale
di trascurare le leggi non scritte, ma salde, degli dei,
che non sono nate oggi, non ieri, ma vivono dall'eternità
e nessuno sa quando si rivelarono.
E io non dovevo essere condannata dal tribunale degli dei
per non essermi lasciata intimidire dalla tracotanza di un umano».

[«Antigone», vv.420-431]

A. «In ogni caso Ade reclama questi riti»
C. «Ma non che l'eccellente sia trattato alla stregua dell'infame»
A. «Chissà che laggiù valga questa legge!»
C. «Il nemico non è mai amico, nemmeno dopo morto».

[«Antigone», vv.485-488]

Tuttavia, dopo aver fatto rinchiodare Antigone in una grotta, ed aver ricevuto le «orrende profezie» di Tiresia, Creonte cambia opinione: «Temo che sia meglio osservare le leggi stabilite, finché si è vivi» (vv.1113 sg.). In seguito, farà lavare e poi bruciare e seppellire il cadavere di Polinice (vv.1196-1205).

In Sofocle, inoltre, sembrano essere molto vive le credenze relative al culto delle anime di cui parla Rohde, come abbiamo visto. In particolare, pensiamo sia all'importanza che

¹³⁰ Creonte si rivolge al coro, che ipotizza che la terra trovata sul corpo di Polinice (tentativo di Antigone di dargli una minima sepoltura) sia stato voluto dagli dèi.

assume il luogo ove dovrà essere sepolto Edipo nell'*Edipo a Colono*, sia, più in generale, il tema della vendetta del morto¹³¹, che muove all'azione diversi personaggi:

«Ti condurrò subito, io stesso, senza nessuna guida,
nel luogo in cui devo morire.
Non rivelare mai a nessuno dove è nascosto, né in che zona si trovi,
affinché esso ti protegga per sempre, come molti scudi,
o come il soccorso di un esercito amico».

[«Edipo a Colono», vv.1520-1525¹³²]

«O dimora di Ades e Persefone!
O Hermes sotterraneo! Maledizione possente!
E voi, Erinni¹³³ venerande, figlie degli dei,
che volgete lo sguardo su chi muore contro giustizia
e su chi viene tradito nel letto nuziale,
accorrete! Aiutateci!
Vendicate l'assassinio di nostro padre!».

[«Elettra», vv.99-105¹³⁴]

«E' forse bello, non prendersi cura dei morti?
In quale degli umani è mai germogliata questa idea?».

[«Elettra», vv.190-192¹³⁵]

«Se il morto, nella sua sventura, sarà soltanto terra e nulla,
ed essi non pagheranno assassinio con assassinio,
sarebbe la fine di ogni rispetto, di ogni devozione agli dei, tra i mortali».

[«Elettra», vv.196-199¹³⁶]

Concludiamo l'argomento con un'ultima curiosità: nelle *Rane* di Aristofane pare vi sia la prima testimonianza scritta relativa all'usanza di dare al morto il denaro da consegnare al traghettatore delle anime, Caronte, così da poter accedere all'Ade. Tuttavia, secondo

¹³¹ Ecco la posizione di Rohde sul tema: «Vigeva ancora ad Atene nel V e IV secolo in tutta la sua forza la credenza, che l'anima di chi già era stato ucciso violentemente, si aggirasse irrequieta, finché il torto fatto non fosse stato vendicato sull'autore, irritata per il delitto ed irritata anche contro coloro che dovevano vendicarlo. Quando trascuravano il loro dovere, ella stessa diventava "spirito della vendetta", ed il suo corrucchio poteva manifestarsi in modo terribile contro intere generazioni». E. Rohde, *op. cit.*, p.219.

¹³² Abbiamo già riportato questi versetti in precedenza, al capitolo 1.4.1. Edipo si rivolge a Teseo, il quale dovrà essere l'unico a sapere il luogo esatto del sepolcro di Edipo, perché esso porterà molti vantaggi ad Atene.

¹³³ Le Erinni sono «demoni terribili, che dimorano nella profonda terra, da cui vengono evocate dalle imprecazioni e maledizioni di coloro che non hanno nessun vendicatore sulla terra». E. Rohde, *op. cit.*, p.223.

¹³⁴ Parte di una lamentazione di Elettra.

¹³⁵ Elettra si rivolge al coro delle fanciulle di Argo.

¹³⁶ *Idem.*

Rohde, tale usanza non ebbe originariamente questa funzione, attribuitagli, «per ischerzo», da Aristofane:

Il prezzo del tragitto per Caronte (2 oboli invece di uno, come si soleva pagare regolarmente; non ne è chiara la ragione) è menzionato per la prima volta da ARISTOFANE [*sic!*], *Ran.*, 139.270. Che a tal fine dovessero servire le monete che si ponevano fra i denti del morto, viene spesso attestato dagli autori posteriori [...] Eppure c'è da dubitare che il costume di seppellire insieme al morto una piccola moneta sia nato realmente dal desiderio di dare al morto di che pagare il trasporto ai battellieri dell'al di là; pare già assai discutibile che la concezione di Caronte e della sua navicella possa avere avuto una tale solidità dogmatica, da far nascere un costume così caratteristico, espresso in un'operazione materiale. Questa usanza che, come pare, si riscontra soltanto nelle tombe dell'età posteriore [...] deve essere antica (benché non più antica dell'uso di coniare monete in Grecia), e si è mantenuta colla più meravigliosa tenacia in molte regioni dell'impero romano fino a tardi, anzi, attraverso il medioevo, fino ai nostri giorni [...] Può darsi che questa usanza si sia collegata dapprima per ischerzo colla finzione del tragittatore, ma che poi la spiegazione delucidativa dello strano costume sia diventata credenza popolare. La si dovrebbe piuttosto paragonare con tutti quegli usi con cui in molti siti si appagano i morti con doni tenuissimi, quasi simbolici, al funerale o sulla tomba [...] Può darsi che l'obolo fosse un tenuissimo simbolico avanzo di tutta la proprietà del morto che, secondo l'antichissimo diritto delle anime, si seppelliva con lui.

[E. Rohde¹³⁷]

A questo punto, possiamo considerare conclusa la prima parte del lavoro. Crediamo, infatti, di aver raggiunto gli obbiettivi che ci eravamo preposti, ovvero offrire un quadro generale, ma non privo di dettagli, delle concezioni circa la morte ed il regno dei morti, nonché dei costumi funerari, presso Sumeri, Babilonesi, Assiri, Ebrei (A.T.) e grecità pre-platonica. Tenendo presente i risultati ottenuti, ci si chiede, ora, quali fossero le concezioni di questi popoli per quanto riguarda l'immortalità: a parte certi casi molto particolari, come si è visto, la morte, pur se accettata, raramente è ben voluta, ed il regno dei morti non offre, se non in casi altrettanto rari, una destinazione desiderabile, ed è quindi molto comprensibile, nonché prevedibile, che un qualche desiderio di immortalità dovette emergere in tali culture, seppur declinato in una pluralità di tipologie.

¹³⁷ E. Rohde, *op. cit.*, pp.253 sg., nota al testo n.9.

PARTE II - CONCEZIONI DELL'IMMORTALITÀ

Se la morte costituisce il più grande dei limiti alla vita umana, il desiderio di evitarla, posticiparla o persino superarla, è certamente uno tra i più radicati nel nostro animo, e non sarebbe davvero sorprendente se tale desiderio si rivelasse tanto antico quanto le prime riflessioni sulla morte stessa. Certo, l'immortalità, e la sua conseguente ricerca, hanno assunto forme variegata, per cui il tema verrà affrontato tenendo in considerazione che esistono diverse concezioni a riguardo: i) immortalità fisica; ii) immortalità spirituale; iii) immortalità del nome attraverso le gesta; iv) immortalità del nome attraverso la discendenza. Analizzeremo, laddove possibile, tutte queste declinazioni dell'immortalità, concentrandoci, perlopiù, sui testi che abbiamo già incontrato nella prima parte.

2.1 - I SUMERI

2.1.1 - IMMORTALITÀ FISICA

Come si è visto in precedenza, nella *Lista Reale Sumerica* sono elencati una serie di governanti antediluviani dalla vita sorprendentemente lunga, ma non illimitata. Tuttavia, nel testo *Mito sumerico del Diluvio*, apprendiamo che gli dèi, per ragioni purtroppo sconosciute¹, decidono di porre fine all'umanità, senza che nessuno possa salvarsi. Ma Ziusudra, il re di Sumer al tempo della decisione divina, riesce, in maniera poco chiara, a venire a conoscenza di tale decisione, che è così enunciata:

«Su tutte le abitazioni (?), sulle capitali il diluvio [imper[verserà],
la distruzione del seme dell'umanità [],
è una sentenza definitiva, parola dell'assemblea [degli dèi],
è parola pronunciata da An, Enl[il e Ninḫursag]».

[«Mito sumerico del Diluvio», ll.156-159²]

A questo punto, dopo una rottura di ca. 40 righe, in cui, presumibilmente, doveva essere descritta la costruzione dell'imbarcazione da parte di Ziusudra, quest'ultimo riesce a superare indenne il Diluvio, durato «sette giorni e sette notti» (l.203), sacrifica animali agli dèi, ed infine viene prelevato insieme alla moglie e trasportato a Dilmun, dove vivranno da immortali:

Il re Ziusudra
si prostrò davanti al dio-Sole,
il re sacrificò buoi e un gran numero di pecore.

[«Mito sumerico del Diluvio», ll.210-212³]

Il re Ziusudra
davanti ad An ed Enlil si prostrò:

An ed Enlil a Ziusudra e alla moglie [],
la vita, come (quella) di un dio, diedero loro,

¹ Una rottura di ca. 35 righe precede la decisione definitiva degli dèi di distruggere l'umanità. G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.149.

² Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.152 sg.

³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.153. Dopo l'offerta al dio Sole vi è un'ulteriore rottura di ca. 40 righe, in cui, presumibilmente, dovevano essere elencate le offerte agli altri dèi.

la vita durevole, come (quella) di un dio, donarono loro.

Allora Ziusudra, il re,
colui che aveva protetto il seme dell'umanità dalla distruzione,
essi insediaron in un paese lontano, ad oriente, a Dilmun⁴.

[«Mito sumerico del Diluvio», ll.254-260⁵]

Non è affatto facile, dal testo, capire se tale immortalità sia da intendere in senso letterale o figurato, a dirsi, se a Ziusudra ed alla moglie sia stata concessa una vera immortalità fisica, oppure se essi rappresentino metaforicamente il «seme dell'umanità» che non verrà più distrutto dagli dèi, come sembra lasciar intendere, invece, il prologo della *Lista Reale di Lagaš*:

[Dopo che il Di]ludio spazzò via ogni cosa
e provocato la distruzione del paese,

quando l'umanità fu fatta per durare per sempre,
il seme dell'umanità fu preservato.

[«Lista Reale di Lagaš», ll.1-4⁶]

Altrettanto difficile è capire se tale eventuale immortalità fisica sia stata concepita come costitutiva della coppia, da quel momento in poi, oppure come dipendente da qualche forma di cibo speciale. Dalla *Discesa di Inanna agli Inferi*, infatti, apprendiamo che ai Sumeri non erano estranei concetti come «cibo di vita» ed «acqua di vita», in possesso degli dèi, ed in grado di restituire le forze e, forse, di garantire persino la vita eterna⁷:

«Il padre Enki, il signore della vasta intelligenza,
che conosce il cibo della vita, che conosce la bevanda della vita,
proprio egli mi farà certo vivere!».

[«Discesa di Inanna agli Inferi», ll.65-67⁸]

⁴ Dilmun è un paese molto importante nella mitologia sumerica. Esso compare, ad esempio, nel testo *Matrimonio tra acque dolci e terra: Enki – Ninḫursag*, come luogo in cui il dio della Saggezza, Enki, «giaceva con sua moglie Ninsikilla» (l.8). È descritto come un luogo «splendente» (l.9) e ancora non civilizzato (ll.13-30), ma che viene provvisto di acque dolci, le acque «dell'abbondanza» (l.47), che rendono la terra ricca e prospera (B II, ll.52-64). Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.157 sgg.

⁵ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.154.

⁶ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.436.

⁷ Vedremo più avanti, per quanto riguarda la cultura accadica, che tali alimenti di vita sono presenti anche nel mito di Adapa, e sono strettamente connessi con l'immortalità.

⁸ Trad. it. di G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.268. Inanna si rivolge alla sua ambasciatrice, Ninšubur, prima di intraprendere il viaggio verso il regno della sorella Ereškigal. Prevedendo il rischio di essere ivi trattenuta, dà precauzioni a Ninšubur sul da farsi, in caso tale rischio si fosse concretizzato.

Allora fu dato a loro il cadavere appeso al chiodo;

essi versarono sulla sua testa, il primo, cibo di vita, ed il secondo, l'acqua di vita:
ed allora Inanna stette in piedi!

[«Discesa di Inanna agli Inferi», ll.279-281⁹]

2.1.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE

Come vedremo più dettagliatamente nella terza parte, relativa alla creazione dell'essere umano, quest'ultimo è composto da tre elementi: i) «forma»; ii) corpo; iii) «spirito vitale» o «saggezza». Quando sopraggiunge la morte, la prima e la terza componente restano, in qualche modo, unite, andando a formare il *gidim*¹⁰, che altro non è se non ciò che permane degli uomini nel regno dei morti.

Ora, è interessante notare come di alcuni re della città di Lagaš¹¹, già in periodo presargonico, ci siano giunte statue funebri con incisioni alquanto sorprendenti. Infatti, non mancano maledizioni atte a disincentivare qualsiasi cambiamento di nome, luogo e compito delle statue, le quali erano, evidentemente, destinate a ricoprire un ruolo significativo per il sovrano che ne aveva ordinato la costruzione. I prossimi testi che presentiamo dovrebbero aiutarci a capire di quale ruolo si tratti: il primo deriva direttamente da una incisione su quella che viene chiamata la *Statua B* di Gudea (ca. 2175 a.C.¹²); il secondo è tratto dalla *Morte di Gilgameš*:

«Al mio Signore
io il suo tempio
ho costruito.
Vita, sia la mia ricompensa»
ha dato come nome

⁹ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.278. Enki aveva creato due folletti, Kurgarra e Galaturra, affidando loro gli alimenti di vita (ll.222-225), da portare al Kur per restituire le forze ad Inanna, incarcerata da Ereškigal.

¹⁰ S.M. Chiodi, *Significato e ruolo delle statue funebri nel Vicino Oriente Antico del III millennio*, in Università degli Studi di Bologna, OCNUS, *Quaderni della scuola di Specializzazione in Archeologia*, Vol.II, Editrice Clueb, Bologna 1994, p.29.

¹¹ Ad esempio Meannessi, Entemena ed Urukagina, oltre a Gudea. *Ivi*, p.24.

¹² G. Pettinato, *I Sumeri*, p.391. Gudea «fece costruire più di cinquanta statue con la sua effigie, perché queste pregassero per lui nei vari templi giorno e notte», G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.31. Secondo Kramer, questa pratica, così diffusa nel Vicino Oriente, potrebbe aver avuto origine proprio con i Sumeri: «Near Eastern sculpture, too, particularly the practice of fashioning statues of gods and men, may go back to Sumerian origins, since it was the Sumerian theologians who first conceived of the idea that the statue represented the ruler, or even some other high official, standing before his god in unceasing prayer, as it were, for his life», S.N. Kramer, *op. cit.*, p.290.

e l'ha per lui [*scil.* Ningirsu] nell'Eninnu
fatta entrare».

[Statua B di Gudea di Lagaš, col. VII, ll.14-20¹³]

«dell'umanità tanta quanta ne è stata creata
chi oltre a lui può scolpirne la “statua” per l'eternità?
I forti eroi, i veggenti, come la nuova luna, hanno forgiato i loro piedistalli,
chi, oltre a lui, ha consolidato il potere e la potenza davanti a loro?
Nel mese dell'accensione dei fuochi, durante la festa degli spiriti,
senza di lui, in verità, non vi è luce davanti ad essi».

[«Morte di Gilgameš», Framm. A, ll.27-32¹⁴]

Come si evince dal primo testo, quello che Gudea intende chiedere, attraverso la statua, come ricompensa per la costruzione del tempio di Ningirsu, è «vita». Considerando che la statua era pensata per permanere *dopo* la morte del re, e considerate le maledizioni accennate poco sopra, è improbabile che quanto Gudea stia chiedendo sia un allungamento della propria vita. Piuttosto:

Se lo stato di morte, contrapposto a quello di vita, si caratterizza con la defintiva (sic!) scissione delle due componenti fondamentali dell'uomo e se questa nuova condizione non impedisce al defunto, stando a quanto si evince dall'iscrizione di Gudea, una certa continuazione della vita sulla terra, ne consegue che qualcosa deve permettere ai due elementi di riunirsi, seppur momentaneamente e parzialmente. Dato però che il corpo dell'uomo una volta sopraggiunta la morte è destinato per natura a corrompersi, ne consegue che questo debba essere sostituito da qualcosa d'altro. In quest'ottica la statua si presenta come un valido e duraturo sostituto del corpo e come un contenitore materiale del gidim.

[S.M. Chiodi¹⁵]

Se a ciò aggiungiamo quanto viene detto nel secondo testo circa la «festa degli spiriti», ovvero, presumibilmente, la festa in cui i *gidim* tornano sulla terra¹⁶, possiamo spingerci

¹³ Trad. it. di G.R.Castellino, in *Testi sumerici e accadici*, Torino 1977, p.270, cit. in S.M. Chiodi, *Significato e ruolo delle statue funebri nel Vicino Oriente Antico del III millennio*, p.27.

¹⁴ Versione di Nippur. Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.477. Sembra che sia il figlio di Utu a parlare, rivelandosi in un sogno oscuro a Gilgameš, e parlando proprio del padre Utu, il dio Sole. Tuttavia, la tavoletta risulta troppo frammentata per poter fare affermazioni con un certo grado di sicurezza.

¹⁵ S.M. Chiodi, *Significato e ruolo delle statue funebri nel Vicino Oriente Antico del III millennio*, p.29.

¹⁶ Lo sfondo mitico che giustifica una tale credenza è rappresentato, con tutta probabilità, dalla decisione della dea Inanna di far sì che il marito Dumuzi, scelto come suo sostituto nel Kur, dove era stata trattenuta dalla sorella Ereškigal, non resti vincolato nel regno dei morti per sempre, ma possa uscirne per sei mesi all'anno. In questi sei mesi, è la sorella di Dumuzi, Geštinanna, che prende il suo posto, così come stabilito da Inanna. Cfr. nota al testo n.59 del capitolo 1.1. Dumuzi, chiamato Tammuz all'interno della cultura babilonese, e così ricordato nella Bibbia ebraica (*Ez* 8,14), è anche il «più antico prototipo» del dio di origine semitica Adone (U. Bianchi, nell'articolo *Le religioni del mistero*).

più in là nell'analisi e constatare che:

L'importanza della statua per il destino *post mortem* di colui che essa impersona è inoltre dimostrato dal fatto che [...] questa è in un certo qual modo messa in relazione con la festa degli spiriti, dei *gidim*.

[S.M. Chiodi¹⁷]

È possibile, dunque, che durante tale festa venissero fatte offerte di cibo alle statue, e che il *gidim* del sovrano potesse tornare momentaneamente sulla terra, pur non essendo tale condizione di vita certamente paragonabile a quella precedente al sopraggiungere della morte. Infine, affinché il *gidim* potesse vivificare la statua, è molto probabile che ci fosse bisogno: i) di un rituale correttamente svolto, pur mancando, attualmente, conferme a livello epigrafico¹⁸; ii) del benessere del/degli dio/dèi, che si spiega con le rammemorazioni ad esso/i delle opere dei sovrani, incise sulle statue, e come è indicato anche dalle maledizioni circa la gravità del distruggere la statua, o anche del solo spostarla dal luogo ove essa era destinata, ovvero davanti al/agli dio/dèi¹⁹.

Come è evidente, questo tipo di credenza sembra presupporre che lo stesso *gidim*, ovvero ciò che viene trattenuto nel *Kur*, non sia destinato, prima o poi, a scomparire. Inoltre, non ci è dato sapere se, oltre ai punti elencati poco sopra, anche le dimensioni della statua e le incisioni ivi riportate fossero determinanti affinché al *gidim* del morto fosse concesso di unirsi ai festeggiamenti, e, quindi, non possiamo affermare né che questa concessione fosse una prerogativa dei soli sovrani (o aristocratici), né che essa fosse teoricamente possibile per tutti quanti. Il fatto che si parli, però, di una generale «festa degli spiriti», potrebbe far propendere per quest'ultima ipotesi.

Una pratica che, invece, riguardava sicuramente solo i sovrani, e limitatamente al periodo di Ur III, è la loro divinizzazione. Dalle tavolette economiche provenienti da tale periodi

Un'introduzione., all'indirizzo "<http://lamisuradellecose.blogspot.it/2016/10/le-religioni-del-mistero-unintroduzione.html>", in data 11/01/17), il cui culto, praticato dai popoli semiti di Babilonia e della Siria, fu importato dai Greci a partire dal VII secolo a.C. (J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*, Project Gutenberg, eBook, 2003, p.286). Un serio approfondimento della più generale questione relativa agli dèi che muoiono e ritornano sarebbe, in questo punto del lavoro, molto interessante, ma la vastità dell'argomento renderebbe proibitiva l'impresa. Pertanto, si è deciso, in accordo con la dott.ssa Chiodi, di limitarsi a questo accenno, per sottolineare che si è ben consapevoli della questione, ma che, per limiti di spazio e di tempo, non è stato possibile affrontarla nella sua interezza.

¹⁷ *Ivi*, pp.23 sg.

¹⁸ *Ivi*, p.30.

¹⁹ *Ivi*, p.31.

si evince che, ad esempio, al re Šulgi, venivano fatte offerte al suo ^d*lama*²⁰, quell'«elemento divino facente parte della costituzione del sovrano, probabilmente dal momento stesso in cui il re veniva divinizzato»²¹, mentre era ancora in vita, ed al suo ^d*gidim*, vincolato al regno dei morti, a distanza di qualche giorno dal decesso²². Se a ciò aggiungiamo che, sempre in base ad una tavoletta economica, si dice che «il divino Šulgi salì al cielo», e se ne scartiamo una interpretazione letterale, a dirsi una salita con il corpo, non può che emergere un quesito:

Se dunque il corpo è rimasto sulla terra e negli Inferi ha trovato la sua eterna dimora il ^d*g i d i m* (sic!), che cosa allora è salito in cielo? L'unica possibile risposta ad una simile domanda è la seguente: il divino sovrano, proprio perché divino e dunque diverso da tutti gli altri uomini, doveva avere nella sua costituzione qualcosa che nessun altro essere aveva e che con la sua morte si staccava dal corpo per salire in cielo. Questa poi doveva essere sentita come il vero sé del sovrano come si evince dall'affermazione: Šulgi, e non qualcosa d'altro, è salito in cielo.

[S.M. Chiodi²³]

Quale ruolo avesse il re, una volta salito al cielo, può solo essere oggetto di speculazione²⁴, ma ciò che più ci importa sottolineare è la pervasività che caratterizza questi re, divinizzati e defunti, all'interno di questo breve arco temporale della cultura sumerica, nel momento in cui teniamo in considerazione anche il ruolo delle statue funebri, esaminato poc'anzi:

In sintesi, il re morto risulta contemporaneamente presente, per mezzo del ^d*g i d i m* (sic!), negli Inferi, per mezzo del ^d*l a m a* (sic!), in cielo e, per mezzo delle statue, sulla terra dove in determinati giorni può essere invocato e chiamato e dove egli si sostenta e provvede per i sovrani suoi successori.

[S.M. Chiodi²⁵]

²⁰ Cfr. nota al testo n.17 del capitolo 1.1.

²¹ S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.386.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p.384.

²⁴ Chiodi (*ivi*, p.383) cita l'ipotesi di W.W. Hallo, espressa in *The Death of Kings* (1991), secondo la quale Šulgi sarebbe stato assunto come portinaio del cielo insieme a Dumuzi e Ningizzida, che ritroveremo nel mito di Adapa, nel capitolo 2.2.1.

²⁵ *Ivi*, p.386.

2.1.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA

Un terzo tipo di immortalità è quella raggiungibile grazie alla fama ottenuta in seguito al compimento di grandi gesta, che si imprimono, così, nella memoria dei posteri. È chiaro come l'immortalità del nome sia strettamente legata anche alla funzione esercitata dalle statue funebri, come ricordato in un passo della versione di Me-Turan della *Morte di Gilgameš*:

[Allora il giovane signore,] il signore Gilgameš,
il suo petto fu ferito, il suo cuore angosciato!

Tra gli uomini, per quanto essi abbiano avuto un nome,
nei giorni antichi, sono state scolpite delle statue,
che sono state collocate nelle dimore degli dèi, a loro lato,

proprio per questi, i loro nomi, ripetuti, non cadranno in oblio.

[«Morte di Gilgameš», ll.296-301²⁶]

Gilgameš rappresenta, sia nei testi sumerici, sia nella successiva *Epopèa*, come vedremo più avanti, proprio la volontà di raggiungere una qualsivoglia forma di immortalità. Nei testi sumerici prevale nettamente la ricerca di una immortalità del nome, essendo il re di Uruk consapevole che anche lui, come i suoi concittadini, dovrà morire. Nel testo *Gilgameš e il paese dei cedri*, infatti, proprio in virtù di tale consapevolezza, Gilgameš esprime il forte desiderio di recarsi alla «Montagna» ed ivi porre il suo nome (oppure quello degli dèi, nel caso nessuno lo abbia già posto in precedenza). Prima della partenza, invoca il benessere del dio Sole, Utu:

«O Utu, io ti voglio parlare, presta ascolto alle mie parole;
io mi voglio rivolgere a te, dammi il tuo consiglio.
Nella mia città si muore, il cuore è oppresso;
i miei cittadini muoiono, il cuore è prostrato;
io sono salito sulle mura della mia città
e ho visto i cadaveri trasportati dalle acque del fiume;
ed io, pure io sarò così? Certo pure io!
L'uomo, per quanto alto egli sia, non può raggiungere il cielo,
l'uomo, per quanto grasso egli sia, non può coprire il Paese;
il mattone eccelso da vivo non potrà mai sollevare la testa;
io voglio andare verso la Montagna, voglio porre colà il mio nome;

²⁶ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.495.

nel luogo dove ci sono già i nomi, voglio porre il mio nome;
nel luogo dove non ci sono nomi, voglio porre il nome degli dèi».

[«Gilgameš e il paese dei cedri», ll.21-33²⁷]

Da questo passo sembra evidente che il tema centrale dell'opera sia l'angoscia dell'uomo di fronte alla morte e la sua sublimazione nell'idea di un nome immortale²⁸:

La triste sorte che li [*scil.* i Sumeri] aspettava nell'adlilà li spronava a immortalarsi in questa vita con opere imperiture, e la tematica presente in tutti i poemi sumeri di Gilgameš è appunto il «raggiungimento di un nome duraturo e perenne».

[G. Pettinato²⁹]

2.1.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA

Nella *Lista Reale Sumerica* si dice che Etana, mitico re di Kiš postdiluviano e predecessore di Gilgameš, salì al cielo (ll.64 sg.). Fortunatamente, qualche notizia in più è fornita dalle tavolette che narrano un episodio della vita di Etana, nonostante esse consistano di una «ventina di testi rovinati, smozzicati, frammentari»³⁰. Da questi reperti si riesce a comprendere, però, come il tema della discendenza costituisca il filo rosso dell'intera storia: infatti, in un testo, anch'esso «estremamente rotto», si fa riferimento ad una malattia della moglie di Etana che, con tutta probabilità, doveva comportare l'impossibilità o, quantomeno, la difficoltà di avere figli, poiché questo è, di fatto, «il problema di Etana»³¹. L'impresa che il re di Kiš si appresta a compiere è, infatti, la ricerca della «pianta della procreazione», per la quale chiede anch'egli aiuto al dio Utu, in cambio dei numerosi sacrifici portati a compimento:

Etana ogni giorno pregava Šamaš:
«Tu hai mangiato, Šamaš, il grasso delle mie pecore. La terra ha bevuto il sangue dei miei agnelli.

Gli dèi ho onorato, gli spiriti (dei morti) ho venerato.

Hanno consumato il mio sacrificio le interpreti,

i miei agnelli da macellare gli dèi hanno consumato.

O signore, dalla tua bocca esca per me! Dammi la pianta del procreare!

²⁷ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *I Sumeri*, p.168.

²⁸ S.N. Kramer, *op. cit.*, p.190.

²⁹ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.331. Abbiamo già utilizzato questa citazione nel capitolo 1.1.3.

³⁰ C. Saporetti, *op. cit.*, p.18.

³¹ *Ivi*, p.20.

Mostrami la pianta del procreare, il mio peso rimuovilo, un nome (= discendenza)
concedimi!».

[«Il colloquio tra Etana ed il Sole», ll.119-125³²]

Tralasciando alcuni passaggi della storia, è sufficiente ricordare che Etana, con l'aiuto di un'aquila, sale molto in alto nel cielo ma, infine, egli stesso invita la compagna a desistere, per motivi impossibili da accertare³³. Ora, dalla già citata *Lista Reale Sumerica* apprendiamo che Etana ebbe effettivamente un figlio, Balih (ll.68 sg.), ed il fatto che, poco prima, venga menzionata la salita al cielo che, come abbiamo visto, era indirizzata alla ricerca della «pianta della procreazione», potrebbe indirettamente indicare che, in un modo o nell'altro, Etana riuscì effettivamente ad ottenere un figlio grazie a tale pianta:

Credo invece che tutta la storia di Etana, per quanto un po' incompleta in qualche punto, ci sia fondamentalmente nota. E che le cose siano andate proprio così, come le conosciamo: la ricerca di una «pianta della procreazione», il fallimento totale di una impresa irripetibile, e la nascita, nonostante tutto, dell'erede agognato. Proprio così.

[C. Saporetti³⁴]

Ma per quale motivo tale storia assunse una così grande importanza all'interno della cultura sumerica? Perché Etana sembra così disperato dal fatto che non potrà avere dei figli? La risposta, con tutta probabilità, sta nell'importanza generale che in Mesopotamia (e non solo) aveva l'aver almeno un erede, nel quale si pensava si potesse continuare, in qualche modo, a vivere³⁵:

Ha ragione ad essere disperato (*scil.* Etana): non si tratta soltanto del dolore di un uomo che vede eluso il suo naturale desiderio di paternità, o di un re che si vede negata la continuità della dinastia. C'è in ballo qualcosa di più: nella Mesopotamia fare figli equivaleva a prolungare la vita, che continuava in loro; significava non morire dopo la morte, sapere che un giorno si sarebbe polverizzato il proprio essere ma non la propria

³² Trad. it. di C. Saporetti, *ivi*, p.83.

³³ I testi in questione sono *L'ascesa al cielo, La ripresa del volo e La caduta*, *ivi*, pp.103 sgg.

³⁴ *Ivi*, p.25.

³⁵ Saporetti vede in questa credenza la chiave per interpretare l'immortalità concessa a Ziusudra/Utanapištim: «Per i Mesopotamici, in effetti, avere un figlio significava vivere in lui. Lo abbiamo visto con Etana. Generare prole era sopravvivere alla morte, e finché l'ultimo dei discendenti non moriva, il progenitore era immortale. Ed Utnapištim/Noè, nuovo Adamo dell'umanità, era dunque immortale finché viveva l'umanità. Ecco perché gli dèi gli concessero l'immortalità vera, non facendolo perire mai e confinandolo con i sopravvissuti dell'arca in un'isola lontana e beata», *ivi*, p.27.

essenza. Era una forma per dilatare se stessi, una specie di immortalità.
«Dammi un nome», prega Etana. E sappiamo cosa significhi «nome»: figli, progenie, continuazione del proprio io.

[C. Saporetti³⁶]

³⁶ *Ivi*, pp.22 sg.

2.2 – GLI ASSIRI ED I BABILONESI

2.2.1 - IMMORTALITÀ FISICA

Come è stato detto, Gilgameš è colui che più di tutti rappresenta, all'interno della letteratura dell'antica Mesopotamia, il desiderio umano di immortalità. Nell'*Epoepa Classica*, infatti, dopo la morte dell'amico Enkidu (Tav. VIII), il mitico re di Uruk si chiede, retoricamente, se anche lui dovrà morire, ed esprime la volontà di trovare l'eroe del Diluvio, Utanapištim, l'unico in grado di aiutarlo, in quanto unico umano reso fisicamente immortale¹:

For his friend Enkidu Gilgamesh
did bitterly weep as he wandered the wild:
«I shall die, and shall I not then be as Enkidu?
Sorrow has entered my heart!

I am afraid of death, so I wander the wild
to find Uta-napishti (sic!), son of Ubar-Tutu».

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. IX, ll.1-6²]

Durante il suo viaggio, Gilgameš incontra alcuni personaggi che cercano di disincentivarlo, dichiarando inutile la sua impresa: i) dapprima il dio Sole, Šamaš, il quale gli rivolge poche, ma lapidarie, parole:

Shamash grew worried, and *bending down*,
he spoke to Gilgamesh:
«O Gilgamesh, where are you wandering?
The life that you seek you never will find».

[«Sippar v. of the Gilgameš Epic», col. I, ll.5-8³]

¹ Che Utanapištim rimanga fisicamente identico ad un umano è esplicitamente confermato all'inizio della Tav. XI, ll.1-4: «Said Gilgamesh to him, to Uta-napishti the Distant: / "I look at you, Uta-napishti: / your form is no different, you are just like me, / you are not any different, you are just like me"». Trad. ing. di A. George, in A. George, *op. cit.*, p.88.

² Trad. ing. di A. George, *ivi.*, p.70.

³ Trad. ing. di A. George, *ivi.*, p.71. La tavoletta in questione, datata tra il XVIII ed il XVII secolo a.C., consiste di due colonne per lato, e presenta dei paralleli con le Tavv. IX e X dell'*Epoepa Classica* (*ivi.*, p.122) e ciò consente a George di inserire alcune linee della prima a completamento di lacune presenti nella seconda, come nel caso delle linee appena riportate, inserite all'interno della Tav. IX, tra la l.18 e la l.38.

ii) in seguito, la taverniera Siduri, che compara la condizione mortale degli uomini con quella immortale dei soli dèi⁴; iii) infine, lo stesso Utanapištim, il quale conferma, certo, la sua immortalità, ma rammenta a Gilgameš che tale privilegio gli fu concesso in seguito alla decisione presa dall'assemblea divina, e non vi è modo per un uomo di raggiungere la vita eterna con le sue sole forze:

«Enlil came up inside the boat,
he took hold of my hand and brought me on board.
He brought aboard my wife and made her kneel at my side,
he touched our foreheads, standing between us to bless us:

“In the past Uta-napishti was a mortal man,
but now he and his wife shall become like us gods!
Uta-napishti shall dwell far away, where the rivers flow forth!”
So far away they took me, and settled me where the rivers flow forth.

But you now, who'll convene for you the gods' assembly,
so you can find the life you search for?».

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. XI, ll.199-208⁵]

Ciò che accompagna costantemente la ricerca di Gilgameš è, dunque, questo presagio di fallimento. Dopo quest'ultimo dialogo, il re di Uruk invoca disperatamente l'aiuto dell'eroe del Diluvio, poiché ciò che vede intorno a sé è, ormai, solo la morte:

Said Gilgamesh to him, to Uta-napishti the Distant:
«O Uta-napishti, what should I do and where should I go?
A thief has taken hold of my [*flesh!*]
For there in my bed-chamber Death does abide,
and wherever [I] turn, there too will be Death».

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. XI, ll.242-246⁶]

La moglie di Utanapištim, a questo punto, suggerisce al marito di dare qualcosa a Gilgameš per il suo viaggio di ritorno verso casa, come premio per gli sforzi compiuti nella sua ricerca (ll.273-275). Tale premio non è certo qualcosa di poco conto: esso consiste nella rivelazione del luogo dove si trova la pianta che fa tornare giovani:

«You came here, O Gilgamesh, by toil and by travail,

⁴ Cfr. nota al testo n.14 del capitolo 1.2.

⁵ Trad. ing. di A. George, in A. George, *op. cit.*, p.95.

⁶ Trad. ing. di A. George, *ivi*, p.97.

what do I give for your homeward journey?
Let me disclose, O Gilgamesh, a matter most secret,
to you [I will] tell a mystery of [gods.]

"There is a plant that [looks] like a box-thorn,
it has prickles like a *dogrose*, and will [prick *one who plucks it.*]
But if you can possess this plant,
[*you'll be again as you were in your youth.*]».

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. XI, ll.279-286⁷]

Una volta trovata la pianta (ll.287-293), Gilgameš non ne mangia subito, ma decide di darle un nome e di portarla ad Uruk, dove potranno beneficiarne anche gli anziani della città, recuperando il vigore della gioventù:

«This plant, Ur-shanabi, is the "Plant of Heartbeat",
with it a man can regain his vigour.
To Uruk-the-Sheepfold I will take it,
to an ancient I will feed some and put the plant to the test!

Its name shall be "Old Man Grown Young",
I will eat it myself, and be again as I was in my youth!».

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. XI, ll.279-286⁸]

Sfortunatamente, l'altruistico piano di Gilgameš non è destinato ad avere buon esito: fermatosi in un pozzo dalle acque fresche per lavarsi, un serpente approfitta per rubare la pianta e mangiarla, cambiando immediatamente la propria pelle (ll.303-306). Ora, se non sembrano esserci dubbi sul fatto che dall'*Epopea* traspaia chiaramente una differenza tra recupero della giovinezza ed immortalità⁹, come interpretare il finale dell'opera? Ecco la posizione di Pettinato al riguardo:

Un serpente gli ruba però la pianta della giovinezza e, mangiatola, ridiventa giovane. Gilgameš ha perduto la sua battaglia. Ma qui si evidenzia la sua vera vittoria, che è la vittoria del mondo babilonese: egli è il protagonista dell'umanità, ma dell'umanità nuova, l'umanità rappresentata dalla civiltà babilonese dove l'egoismo è bandito e dove ognuno, a cominciare dai sovrani, pensa al benessere di tutti. Gilgameš avrebbe potuto mangiare l'erba, ma non lo ha fatto: nel momento più bello della sua vita, quando crede di aver risolto tutti i suoi problemi, egli non pensa a se stesso, ma a tutto il suo popolo. Lo rivelano

⁷ Trad. ing. di A. George, *ivi*, p.98.

⁸ Trad. ing. di A. George, *ivi*, pp.98 sgg.

⁹ Per una discussione più approfondita rimandiamo al saggio di S.M. Chiodi, *Immortalità – Finitudine – Irrequietezza nell'epopea di Gilgameš*, in M.C. Zucconi, *Origine e Dualità: Ur-Amnos*, Armando Editore s.r.l., Roma 2012, pp.15-26.

le sue stesse parole: «porterò la pianta della vita ad Uruk, nella mia città, perché i vecchi possano mangiarla». Gli dèi però non avevano previsto la sua generosità: il dono era riservato a lui. Non gli era consentito di dividerlo con altri. E per questo anche Gilgameš dovrà seguire il destino dell'intera umanità, quel destino che la divina ostessa Siduri gli aveva implacabilmente ricordato con le parole: «Gilgameš, Gilgameš, perché ti affanni a cercare la vita? Quando gli dèi hanno creato l'uomo, hanno riservato per sé la vita, per l'uomo hanno stabilito la morte».

Potrà sembrare pessimistico questo finale, ma non lo è. Esso racchiude in sé il messaggio forse più grande della civiltà babilonese: l'uomo è veramente tale quando pensa agli altri. Del resto anche il mondo divino è sempre attento ai bisogni dell'uomo, partecipa delle sue ansie, allevia il suo pesante destino: è questa la grande differenza tra il mondo mesopotamico e il tanto declamato mondo civile e razionale dei Greci. Proprio tutte le arti divinatorie e l'astrologia, come loro massima espressione, sono una testimonianza eloquente che «i segni» impressi nelle stelle sono messaggi del mondo divino all'uomo affinché egli possa trarre da ogni manifestazione sia terrestre sia celeste insegnamenti su come vivere meglio.

[G. Pettinato¹⁰]

Vi è un altro personaggio, all'interno della cultura accadica, che, probabilmente, ha avuto a portata di mano la possibilità di ottenere l'immortalità, ma non l'ha colta: si tratta del saggio Adapa. Nel testo *Adapa e il Vento del Sud: gli dèi bugiardi*¹¹, infatti, si dice immediatamente che ad Adapa fu data una intelligenza pari a quella degli Anunnaki (Man. A, l.8), ma che, al contrario di questi ultimi, non gli fu concessa vita eterna (Man. A, l.4). Mentre sta pescando per approvvigionare il tempio di Ea (Enki), il Vento del Sud lo scaraventa in mare, e per questo Adapa gli invia contro una maledizione, in seguito alla quale «l'ala» del Vento viene spezzata (Man. A, ll.15-22, Man. B, ll.1-7 e ll.60-67). Quando il dio Anu si accorge dell'accaduto, ordina di far convocare Adapa in cielo (Man. B, ll.8-15), ma il dio Ea cerca di istruire Adapa sul comportamento che dovrà tenere, una volta giunto alla corte di Anu (Man. B, ll.16-41). Tra le precauzioni di Ea compare il divieto di toccare gli alimenti che gli verranno offerti, in quanto alimenti «di morte»:

«Quando sarai alla presenza di Anu,
cibo di morte ti offriranno, ma tu non mangiarne!
Acqua di morte ti offriranno, tu non berne!».

[«Adapa e il Vento del Sud: gli dèi bugiardi», Man. B, ll.35-37¹²]

¹⁰ G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.39.

¹¹ La ricostruzione della storia si basa su manoscritti appartenenti a «due periodi della civiltà mesopotamica, il periodo di El Amarna [scil. XIV secolo a.C.] e quello neoassiro [scil. 911-612 a.C.]», *ivi*, p.288.

¹² Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.291.

Ed ecco che, raggiunto il cielo, e date le dovute spiegazioni al dio Anu (Man. B, ll.42-67), gli dèi Dumuzi e Ningizzida suggeriscono ad Anu di dargli un premio, e questi ordina che, data la già straordinaria saggezza concessa ad Adapa dal dio Ea (Man. B, ll.71-75), gli vengano offerti, piuttosto, cibo e acqua «di vita» per renderlo immortale, ma Adapa rifiuta, ricordandosi delle precauzioni di Ea:

«Cibo di vita prendete per lui, che ne mangi!»
Cibo di vita presero per lui, ma egli non ne mangiò.
Acqua di vita presero per lui, ma egli non ne bevve.

[«Adapa e il Vento del Sud: gli dèi bugiardi», Man. B, ll.76-78¹³]

Anu lo guardò e gli sorrise;
«Orsù, Adapa! Perché non hai mangiato e non hai bevuto?
Proprio non vuoi vivere! Non possono gli esseri umani essere immortali?»

«Ea, il mio signore, ha detto: “Non mangiare, non bere!”»
«Prendetelo, [rinconducetelo] alla sua terra!».

[«Adapa e il Vento del Sud: gli dèi bugiardi», Man. B, ll.81-85¹⁴]

In seguito, Anu ride dell'operato di Ea, chiedendosi, retoricamente, chi tra gli altri dèi avrebbe potuto osare porsi al di sopra del suo comando (Man. D, ll.6 sg.), ed infine sceglie un'altra ricompensa per Adapa: «far risplendere la sua superiorità per sempre» (Man. D, l.11¹⁵). L'interpretazione del testo, in particolare il contrasto tra alimenti «di morte» e «di vita», risulta molto difficile. Infatti, stando alle parole di Anu, sembra che Ea abbia mentito. Eppure, egli è il dio della Saggezza, ed è proprio lui ad aver concesso una saggezza pari agli dèi allo stesso Adapa, come ricorda proprio Anu, per cui difficilmente ci si aspetterebbe una sua menzogna, se non a fin di bene. Tuttavia, non si capisce in che modo l'immortalità avrebbe potuto costituire un male per Adapa, che sarebbe diventato, perciò, ancora più simile agli dèi (tranne che per la potenza). In conclusione:

Gli studiosi hanno affrontato il problema che pone il nostro mito e la sua difficile

¹³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.292.

¹⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

¹⁵ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.293.

interpretazione; ma per quanto sia stata approfondita l'analisi condotta dai più svariati punti di vista, una soluzione soddisfacente non mi sembra sia stata trovata.

[G. Pettinato¹⁶]

2.2.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE

Su questo tema, per quanto riguarda la cultura degli Assiri e dei Babilonesi, non abbiamo molto da aggiungere a quanto detto relativamente ai Sumeri, se non ricordare che, anche in queste culture, pare si continuasse a celebrare la «festa degli spiriti» menzionata nella *Morte di Gilgameš*, pur avendo assunto un diverso nome, e che il ruolo delle statue funebri rimase pressoché invariato:

Sappiamo inoltre, ma questa volta le notizie provengono totalmente dal mondo accadico, che il 28° giorno di ogni mese, chiamato di Ea e di Nergal, Nergal – non il re di Uruk come risulta invece dalla *Morte di Gilgameš* – saliva sulla terra e con lui tutti i defunti. In questo giorno, chiamato nella Tavola V dell'*Enuma Eliš*, r. 21 «dell'oscuramento», venivano fatte le offerte funebri. A ciò si deve aggiungere che non sarebbero immaginabili offerte a delle statue se queste non fossero concepite come perfetti duplicati di coloro che impersonano.

[S.M. Chiodi¹⁷]

Considerato che, in tali occasioni, per l'appunto *tutti* i defunti, ed *ogni* anno, ritornavano sulla terra, possiamo concludere che, se è pur vero che ai morti venivano fatte offerte tese, in qualche modo, a “sfamarli”, pare altrettanto vero che il *gidim* dei defunti non fosse in ogni caso destinato a scomparire.

Come si diceva in precedenza, al di fuori del periodo di Ur III non si hanno più testimonianze della pratica di divinizzazione dei re.

2.2.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA

Non desterà sorpresa, ormai, constatare che, anche in questo caso, il nostro punto di riferimento è sempre il mitico re di Uruk, Gilgameš. L'*Epopèa* è costellata dalle sue

¹⁶ *Ivi*, p.288.

¹⁷ S.M. Chiodi, *Significato e ruolo delle statue funebri nel Vicino Oriente Antico del III millennio*, p.29.

grandi imprese, insieme a quello che diventerà il suo fedele compagno di avventure, Enkidu: i) nella Tav. II Gilgameš affronta e vince proprio Enkidu, il quale, come narrato nella Tav. I, era stato creato dagli dèi in base alle lamentele del popolo di Uruk verso l'atteggiamento tiranneggiante del loro re; ii) nella Tav. V Gilgameš sconfigge il feroce Humbaba sulla «Montagna dei Cedri», all'interno della «Foresta»; iii) nella Tav. VI la dea Ištar propone al re di Uruk di diventare suo sposo, ma quest'ultimo rifiuta, ricordandole tutti gli amanti che ella ha avuto in precedenza, e che ha abbandonato. Profondamente offesa dal fatto, Ištar persuade il padre Anu a darle il Toro Celeste, per sferrare un attacco contro la città di Uruk ed il suo re. Gilgameš ed Enkidu, però, riescono ad avere la meglio, nonostante la sua enorme potenza; iv) nelle Tavv. IX e X Gilgameš, rimasto solo dopo la morte di Enkidu, raggiunge i confini del mondo, dove si trovano le montagne gemelle «Mashu», che sorvegliano il sorgere del sole, le cui cime reggono il cielo e le cui fondamenta raggiungono il regno dei morti. Lì incontrerà gli «uomini-scorpione» che, riconoscendone la semi-divinità e le imprese compiute per giungere fino ad essi, gli consentono il passaggio al giardino dove si trovano magnifici e numerosi alberi in frutto. Infine, dopo aver parlato con la taverniera Siduri in riva all'oceano, dà una prova della sua forza al traghettatore Uršanabi, che acconsente ad accompagnarlo da Utanapištim; v) nella Tav. XI, come abbiamo visto, riesce a recuperare la pianta della giovinezza; vi) in conclusione, Gilgameš, di ritorno a mani vuote ad Uruk, mostra orgogliosamente ad Uršanabi la maestosità della città che egli ha contribuito largamente a formare.

Il profilo complessivo di questo fantastico eroe, quale emerge da tutta l'*Epopea*, è brillantemente riassunto nel Prologo:

Surpassing all other kings, heroic in stature,
brave scion of Uruk, wild bull on the rampage!
Going at the fore he was the vanguard,
going at the rear, one his comrades could trust!

A mighty bank, protecting his warriors,
a violent flood-wave, smashing a stone wall!
Wild bull of Lugalbanda, Gilgamesh, the perfect in strength,
suckling of the august Wild Cow, the goddess Ninsun!

Gilgamesh the tall, magnificent and terrible,
who opened passes in the mountains,
who dug wells on the slopes of the uplands,

and crossed the ocean, the wide sea to the sunrise;

who scoured the world ever searching for life,
and reached through sheer force Uta-napishti the Distant;
who restored the cult-centres destroyed by the Deluge,
and set in place for the people the rites of the cosmos.

Who is there can rival his kingly standing,
and say like Gilgamesh, 'It is I am the king'?
Gilgamesh was his name from the day he was born,
two-thirds of him god and one third human.

It was the Lady of the Gods drew the form of his figure,
while his build was perfected by divine Nudimmud.

[«Standard v. of the Gilgameš Epic», Tav. I, ll.29-50¹⁸]

Pertanto, attraverso la figura di Gilgameš, apprendiamo che l'uomo capace di grandi imprese è colui il cui nome verrà annoverato per sempre tra i grandi "immortali" della storia:

L'eroe torna allora alla sua città, dove le mura potenti, che ha fatto costruire, parlano e parleranno di lui. E parleranno di lui le sue imprese, e lui vivrà finché gli uomini si ricorderanno. Egli affida così alla fama il suo desiderio di immortalità. Saranno gli artisti, gli aedi, i poeti a renderlo eterno [...] Così Gilgameš è in fondo colui che, non contento dell'unica forma di immortalità concessa a tutti (fare figli¹⁹), e lottando strenuamente per avere l'immortalità concessa solo agli dèi, finisce per conseguire quell'immortalità che è propria di pochi.

[C. Saporetti²⁰]

2.2.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA

Come per l'immortalità spirituale, quanto detto a proposito dei Sumeri, come si è visto, è estendibile a tutte le antiche culture mesopotamiche in generale. Rimandiamo, pertanto, a quanto detto al capitolo 2.1.4.

¹⁸ Trad. ing. di A. George, in A. George, *op. cit.*, pp.2 sg.

¹⁹ Secondo Saporetti, Gilgameš era chiaramente omosessuale: «Nemmeno il più semplice e banale sistema per tentare di sopravvivere dopo la morte, quello appunto di far figli consolandosi del fatto che la sua esistenza si sarebbe trasfusa in loro, era adatto a Gilgameš, e questa volta per sua scelta precisa: la vita con Enkidu, la natura di certi sogni, il rifiuto dell'amore offerto dalla dea stessa dell'amore, testimoniano chiaramente una omosessualità certamente non adatta a generar prole», in C. Saporetti, *op. cit.*, p.27.

²⁰ *Ibidem*.

2.3 – GLI EBREI (Bibbia ebraica)

2.3.1 - IMMORTALITÀ FISICA

Per quanto riguarda il tema dell'immortalità fisica, in quanto caratteristica umana intrinseca, o derivante dai frutti dell'«albero della vita», e perduta con l'allontanamento da Eden, pensiamo di aver esaurito buona parte dell'argomento quando ci siamo occupati della tematica dell'istituzione della morte all'interno della Bibbia ebraica, al capitolo 1.3.1, a cui rimandiamo. Tuttavia, possiamo ancora ricordare i casi eccezionali rappresentati dai rapimenti, da parte di Dio, prima di Enoch, e poi di Elia.

Tra i discendenti di Set, terzo figlio di Adamo, figura Enoch, del quale viene detto che visse meno di tutti gli altri patriarchi prediluviani, e poi scomparve per intervento divino:

L'intera vita di Enoch fu di trecentosessantacinque anni. Poi Enoch camminò con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso.

[«Genesi» 5,23 sg.]

Purtroppo, questo è tutto ciò che l'A.T. ha da dire su questo evento così straordinario, e tutti gli studiosi sono concordi circa «l'estrema sobrietà del testo, che tace sulla possibile destinazione di Enoch dopo che è stato preso da Dio»²¹. Senza voler dimostrare alcunché, ci limitiamo a riportare quanto già sostenuto dagli studiosi in passato, in seguito alla comparazione con testi mesopotamici, ovvero che Enoch avrebbe certe essenziali affinità con il re sumerico Enmeduranki (o Enmeduranna): i) Enmeduranki è il settimo re nominato nella *Lista Reale Sumerica*, ed Enoch è il settimo patriarca prediluviano nominato in *Gen 5*; ii) la città di Enmeduranki è Sippar, il cui dio poliade è Utu, il dio Sole, ed Enoch visse trecentosessantacinque anni, lo stesso numero dei giorni di un anno solare; iii) secondo un testo neo-assiro, Enmeduranki sarebbe stato portato in cielo proprio dal dio Sole per partecipare all'assemblea divina e ricevere le «Tavole degli Dèi»²², ed Enoch fu rapito in cielo da Dio. Ora, seguendo il parallelo, dovremmo

²¹ D. Garrone, *op. cit.*, p.34.

²² «Šamaš and Ebabbara [appointed] Enmeduranki, [king of Sippar], the beloved of Anu, Enlil [and Ea]. Šamaš and Adad [brought him in] to their assembly, Šamaš and Adad [honoured him], Šamaš and Adad [made him sit] before [them] on a golden seat. They showed him how to observe oil on water, a mystery of Anu, [Enlil and Ea], they gave him the Tablet of the Gods, the liver, a secret of heaven and netherworld, they put in his hand the cedar, beloved of the

concludere che tale rapimento non fosse, dunque, definitivo, ma momentaneo. Tuttavia, dal testo ebraico non è possibile ricavare questa ulteriore informazione.

Ad ogni modo, ciò che è sicuro è il fatto che il personaggio di Enoch ha certamente avuto grande successo in epoca intertestamentaria, ma non si può certo dire altrettanto per quanto riguarda la sua influenza all'interno della stessa Bibbia ebraica:

La fortuna del motivo [*scil.* del rapimento di Enoch] in epoca intertestamentaria va intesa come una rilettura, a partire dall'acquisita fede nella resurrezione, di testi originatisi all'infuori di essa.

[D. Garrone²³]

Nowhere in the Hebrew Bible is there an explanation of its significance [*scil.* del destino di Enoch], or a prayer for a similar destiny. Enoch's mysterious experience remained singular in Israel's story and unassimilated in her theology.

[P.S. Johnston²⁴]

Quanto al grande profeta Elia, rappresentante terreno della “battaglia” tra YHWH, l'unico vero dio, e Baal²⁵, di lui si dice che un giorno lo stesso Dio volle rapirlo in cielo attraverso un turbine di fuoco (2 Re 2,1). Accompagnato da Eliseo (2 Re 2,1), e seguito a distanza da cinquanta uomini, figli dei profeti (2 Re 2,7), Elia viene, infine, rapito:

[11] Mentre camminavano conversando, ecco un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interposero fra loro due. Elia salì nel turbine verso il cielo. [12] Eliseo guardava e gridava: «Padre mio, padre mio, cocchio d'Israele e suo cocchiere». E non lo vide più.

[«2 Re» 2,11 sg.]

great gods, and he [in accordance with] their [command (?)], brought into his presence the citizens of Nippur, Sippar and Babylon, and honoured them, he made them sit in his presence on thrones, he showed them how to observe oil on water, a mystery of Anu, Enlil and Ea, he gave them the Tablet of the Gods, the liver, a secret of heaven and netherworld, he put in their hand the cedar, beloved of the great gods». Il testo è stato nominato *Enmeduranki the Diviner (I)*. Trad. ing. in The Melammu Project, al seguente indirizzo: “http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/database/gen_html/a0000481.php”, in data 09/01/2017.

²³ D. Garrone, *op. cit.*, p.36.

²⁴ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.200.

²⁵ In una delle sue imprese, Elia sfida sul monte Carmelo quattrocentocinquanta profeti di Baal ad invocare il loro dio, affinché generi un fuoco per bruciare la carcassa di un giovenco, posto sulla legna. Laddove questi falliscono, Elia, grazie a YHWH, trionfa, ed i sacerdoti vengono in seguito scannati (1 Re 18,20-40). Inoltre, poco prima del rapimento di Elia, il re Acazia, feritosi cadendo da una finestra in Samaria, invia i suoi uomini a consultare Baal-Zebub, dio di Ekròn, per sapere quale sarà il suo destino. L'angelo del Signore invia Elia dagli uomini di Acazia, invitandoli a tornare indietro e ad informare il re che morirà, poiché non ha consultato YHWH. Acazia, in risposta, invia un gruppo di cinquanta uomini a prelevare Elia, ma vengono bruciati da YHWH. Stesso destino ha il secondo gruppo. Soltanto al terzo l'angelo del Signore dirà ad Elia di scendere dalla cima del monte e di seguirli (2 Re 1,2-15).

Tuttavia, è curioso come persino l'episodio di Elia sia rimasto estraneo alla riflessione teologica dell'A.T., e che egli ricompaia soltanto in *Mal* 3,23 come inviato di YHWH, prima che giunga il «giorno del Signore», a convertire «il cuore dei padri verso i figli» e viceversa.

Dunque, i casi rappresentati da Enoch e da Elia sono così singolari che non divennero mai dei paradigmi per il giusto²⁶. Ciò sembra, così, allinearsi con quanto visto nel capitolo 1.3.1: l'immortalità fisica non sembra essere né una condizione paradisiaca perduta, né una meta da perseguire. Ma che dire della resurrezione dei corpi?

Vi è un solo chiaro riferimento ad essa all'interno della Bibbia ebraica²⁷, e si trova nel libro di *Daniele*:

[2] Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. [3] I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre.

[«Daniele» 12,2 sg.]

Come risulta evidente dal testo, coloro che si risveglieranno dalla polvere, «al tempo della fine» (*Dn* 11,40), per prima cosa non sono *tutti*, ma *molti*, ed in secondo luogo, all'interno di questi «molti», solo alcuni saranno destinati alla «vita eterna»:

So the resurrection envisaged is not a general one of all humans, but focuses on the Jewish people, and possibly only one generation among them.

[P.S. Johnston²⁸]

In secondo luogo, gli studiosi sono quasi unanimemente d'accordo nel riconoscere, quale causa scatenante di tale credenza e speranza nella resurrezione dei corpi, le persecuzioni di Antioco IV Epifane (167-164 a.C.) ed il conseguente martirio di molti Ebrei fedeli a YHWH, in un periodo, quindi, così recente, che essa non ha potuto farsi spazio ed

²⁶ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.200.

²⁷ In quanto escluso da essa, non terremo in considerazione il martirio dei sette fratelli e le speranze ivi espresse di «vita nuova ed eterna» di *2 Macc* 7. Per una completa analisi dei possibili passi riferentisi alla resurrezione dei corpi rimandiamo a P.S. Johnston, *ivi*, pp.218 sgg.

²⁸ *Ivi*, p.226.

influenzare il pensiero ebraico, quale globalmente espresso nell'A.T.²⁹:

Resurrection in Daniel (as in 2 Maccabees) is seen as a theological response to the crisis of the Antiochene persecution and of the martyrdom of faithful Jews. Thus resurrection belief emerges at the very end of the Old Testament period, too late to influence other writers or to appear in other books.

[P.S. Johnston³⁰]

La resurrezione si impone come dato sicuro della fede jahwista con l'apocalittica, ed in particolare con l'esperienza del martirio e di una pietà della resistenza in un momento di omologazione e apostasia. La resurrezione è la "risposta" al problema della giustizia di Dio. La giustizia di Dio si compie, con la resurrezione dei giusti, anche al di là della morte. Si evita così quella che era divenuta una "aporia" del pensiero jahwista: fare della giustizia la caratteristica principale di Dio, da un lato, e dall'altro fare i conti con una storia non (ancora) segnata dalla vittoria di questa giustizia, visto che gli apostati trionfano ed i pii, i giusti vanno incontro al martirio. La resurrezione risponde allo scandalo che questa situazione rappresenta per i fedeli.

[D. Garrone³¹]

Ci si ribella soprattutto per la separazione da YHWH imposta ai defunti, anche se fedeli pii e devoti, e si manifesta l'esigenza di un recupero, culturale e teologico, di chi muore. Tale recupero, almeno dei fedeli yahwisti, condurrà finalmente alle prime affermazioni concernenti la resurrezione dei morti.

[P. Xella³²]

Secondo Johnston, gli Ebrei non ricevettero alcuna influenza dal mondo mesopotamico nel generare tale credenza, poiché «Sumerians, Assyrians and Babylonians had no belief in resurrection from the dead»³³. Secondo X. Léon-Dufour, il linguaggio usato per parlare della resurrezione ha avuto come base quello molto ricco di metafore usato per indicare la liberazione dalla malattia ed il recupero della salute³⁴. Secondo Xella, invece, l'idea della resurrezione venne agli Ebrei «principalmente dalle tradizioni cananee (ugaritiche e fenicie) concernenti Baal»³⁵.

²⁹ Cfr. capitolo 1.3.2 sulla ferrea legge che governa il regno dei morti e sul fatto che «Dio non ridà la vita» (2 Sam 14,14).

³⁰ P.S. Johnston, *op. cit.*, pp.226 sg.

³¹ D. Garrone, *op. cit.*, pp.49 sg. Garrone riprende qui le conclusioni sul tema di R. Martin Achard nel suo *Résurrection dans l'Ancien Testament et le Judaïsme*, DBS X, Paris 1985, pp.456 sgg.

³² P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, p.102.

³³ P.S. Johnston, *op. cit.*, p.233.

³⁴ X. Léon-Dufour, *Oltre la morte*, in *L'Aldilà nella Bibbia*, pp.221 sg.

³⁵ P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, p.103.

2.3.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE

Come discusso ampiamente nel capitolo 1.3.2, relativo alle condizioni esistenziali nello *Sheol*, la morte, nell'A.T., è concepita come la rottura definitiva del rapporto con YHWH. Pertanto, credenze relative all'immortalità spirituale non sono da attendersi, anche perché il pensiero ebraico non distingueva tra anima e corpo³⁶. In realtà, vi è un riscontro testuale che potrebbe far pensare diversamente, ed è quello dell'evocazione di Samuele da parte della maga di En-Dor, su richiesta di Saul:

[8] Saul si camuffò, si travestì e partì con due uomini. Arrivò da quella donna di notte. Disse: «Pratica la divinazione per me con uno spirito. Evocami colui che io ti dirò». [9] La donna gli rispose: «Tu sai bene quello che ha fatto Saul: ha eliminato dal paese i negromanti e gli indovini e tu perché tendi un tranello alla mia vita per uccidermi?». [10] Saul le giurò per il Signore: «Per la vita del Signore, non avrai alcuna colpa per questa faccenda». [11] Essa disse: «Chi devo evocarti?». Rispose: «Evocami Samuele». [12] La donna vide Samuele e proruppe in un forte grido e disse quella donna a Saul: «Perché mi hai ingannata? Tu sei Saul!». [13] Le rispose il re: «Non aver paura, che cosa vedi?». La donna disse a Saul: «Vedo un essere divino che sale dalla terra». [14] Le domandò: «Che aspetto ha?». Rispose: «È un uomo anziano che sale ed è avvolto in un mantello». Saul comprese che era veramente Samuele e si inginocchiò con la faccia a terra e si prostrò. [15] Allora Samuele disse a Saul: «Perché mi hai disturbato e costretto a salire?».

[«1 Samuele» 28,8-15]

Tuttavia, come già discusso nel capitolo 1.3.3, limitandoci esclusivamente al testo della Bibbia ebraica, questo episodio rimane un *unicum* al suo interno.

2.3.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA

Considerata la suprema importanza che YHWH ricopre nella storia del suo popolo, e considerata, pure, l'ostilità che viene professata nei confronti di coloro che non ne fanno parte, risulta comprensibile che il fatto di volersi impegnare in grandi imprese per raggiungere la fama personale e l'immortalità del proprio nome, non fosse qualcosa di compatibile con lo Yahwismo, ma, piuttosto, qualcosa di mutuamente esclusivo rispetto

³⁶ *La Bibbia di Gerusalemme*, nota a 2 Macc 7,9, p.1007.

ad esso e, perciò, condannabile. Certo, nell’A.T. sono registrate grandi imprese di uomini straordinari, ma dietro questi vi è sempre la mano di YHWH, che stabilisce in anticipo quali saranno gli eventi futuri e le rispettive conseguenze, in base alla fedeltà dei personaggi che via via compaiono nella storia di Israele, o del popolo nel suo complesso. Il potere di YHWH è così grande che il suo raggio d’azione si estende persino su coloro che non fanno parte del popolo ebraico, e che vengono utilizzati da YHWH per punire o salvare la sua gente. A dimostrazione di quanto detto, basteranno pochi esempi, la cui notorietà fa sì che non abbiano bisogno di ulteriori spiegazioni:

[15] Il Signore disse a Mosè: «Perché gridi verso di me? Ordina agli Israeliti di riprendere il cammino. [16] Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché gli Israeliti entrino nel mare all’asciutto. [17] Ecco io rendo ostinato il cuore degli Egiziani, così che entrino dietro di loro e io dimostri la mia gloria sul faraone e tutto il suo esercito, sui suoi carri e sui suoi cavalieri. [18] Gli Egiziani sapranno che io sono il Signore, quando dimostrerò la mia gloria contro il faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri».

[«Esodo» 14,15-18]

[7] Disse allora il Signore a Giosuè: «Oggi stesso comincerò a glorificarti agli occhi di tutto Israele, perché sappiano che come sono stato con Mosè, così sarò con te. [8] Tu ordinerai ai sacerdoti che portano l’arca dell’alleanza: Quando sarete giunti alla riva delle acque del Giordano, voi vi fermerete». [9] Disse allora Giosuè agli Israeliti: «Avvicinatevi e ascoltate gli ordini del Signore Dio vostro». [10] Continuò Giosuè: «Da ciò saprete che il Dio vivente è in mezzo a voi e che, certo, scaccerà dinanzi a voi il Cananeo, l’Hittita, l’Eveo, il Perizzita, il Gergeseo, l’Amorreo e il Gebuseo. [11] Ecco l’arca dell’alleanza del Signore di tutta la terra passa dinanzi a voi nel Giordano. [12] Ora sceglietevi dodici uomini dalle tribù di Israele, un uomo per ogni tribù. [13] Quando le piante dei piedi dei sacerdoti che portano l’arca di Dio, Signore di tutta la terra, si poseranno sulle acque del Giordano, le acque del Giordano si divideranno; le acque che scendono dalla parte superiore si fermeranno come un solo argine».

[«Giosuè» 3,7-13]

Iozadàk partì quando il Signore, per mezzo di Nabucodònosor, fece deportare Giuda e Gerusalemme.

[«1 Cronache» 5,41³⁷]

[22] Nell’anno primo di Ciro, re di Persia, a compimento della parola del Signore predetta per bocca di Geremia, il Signore suscitò lo spirito di Ciro re di Persia, che fece proclamare per tutto il regno, a voce e per iscritto: [23] «Dice Ciro re di Persia: Il Signore, Dio dei

³⁷ Il concetto è ribadito con più forza in *Ger* 27,6: «Ora ho consegnato tutte quelle regioni in potere di Nabucodònosor re di Babilonia, mio servo; a lui ho consegnato perfino le bestie selvatiche perché lo servano».

cieli, mi ha consegnato tutti i regni della terra. Egli mi ha comandato di costruirgli un tempio in Gerusalemme, che è in Giuda. Chiunque di voi appartiene al suo popolo, il suo Dio sia con lui e parta!».

[«2 Cronache» 36,22 sg.]

Se le imprese umane non sono guidate *da*, ed indirizzate *verso*, YHWH, allora queste sono necessariamente *contro* di lui, come probabilmente vuole ricordarci l'episodio della costruzione della torre di Babele. Certo, lo storico rancore verso Babilonia non è ininfluenza in questo contesto, ma non è nemmeno in contrasto con ciò che stiamo dicendo, anzi. Nell'A.T., infatti, Babilonia rappresenta più di qualunque altra cosa l'arroganza dell'uomo nel suo ergersi contro YHWH. Il comando del Signore all'uomo, anche dopo il Diluvio, è di diffondersi su tutta la terra (*Gen 9,7*), ma presto l'uomo decide di fermarsi in un solo luogo, di accrescere il suo potere, e di farsi, così, un nome:

[2] Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennar e vi si stabilirono. [3] Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco». Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. [4] Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra». [5] Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. [6] Il Signore disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. [7] Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». [8] Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città.

[«Genesi» 11,2-8]

È cosa nota il fatto che gli scribi ebraici, nel creare questo episodio, presero spunto dalle imponenti ziggurat diffuse in Mesopotamia fin dal tempo dei Sumeri, così come è altrettanto noto il fatto che tali costruzioni fossero pensate come strumento in onore degli dèi, e come via per avvicinarsi ad essi. Tuttavia, dal punto di vista dello Yahwismo, costruire qualcosa per altri dèi è costruire qualcosa contro YHWH, per cui non desta sospetto il fatto che ciò sia stato utilizzato per spiegare una antica colpa, che ha poi comportato la comparsa della molteplicità delle lingue. Ma, ritornando al tema dell'immortalità del nome, ecco come Bianchi interpreta questo episodio:

Babilonia rappresenta il miraggio *dell'immortalità degli uomini*, tramite una costruzione imponente che tramandi nei secoli la memoria del proprio nome, e *dell'immortalità delle cose*, perché noi costruiamo credendo e sperando nella permanenza delle nostre opere, nel loro essere imperiture. Ma tutto questo è *contro Dio*. Gli uomini di Babele dicono:

tocchiamo il cielo, costruiamo *per noi* una città, facciamo *per noi* un nome, penetriamo nel mondo di Dio, cacciamo Dio dal cielo, entriamo noi, non lasciamo spazio a Dio.

[E. Bianchi³⁸]

Infine, non possiamo dimenticare ciò che è detto nel *Qoèlet*, relativamente all'inutilità di qualsivoglia azione umana, che è destinata a scomparire, insieme al nome di colui che l'ha compiuta, sia esso saggio o stolto:

[15] Allora ho pensato: «Anche a me toccherà la sorte dello stolto! Allora perché ho cercato d'esser saggio? Dov'è il vantaggio?». E ho concluso: «Anche questo è vanità». [16] Infatti, né del saggio né dello stolto resterà un ricordo duraturo e nei giorni futuri tutto sarà dimenticato. Allo stesso modo muoiono il saggio e lo stolto.

[«Qoèlet» 2,15 sg.]

2.3.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA

Il tema della discendenza risulta estremamente importante all'interno del *Genesi*, per una semplice ragione: chiunque faccia parte del popolo di Israele deve ricordarsi che essere tale, significa essere dei discendenti di Abramo, ed essere discendenti di Abramo vuol dire avere la certezza che il dio che si sta adorando, YHWH, è lo stesso dio che fece una promessa al loro antenato, svariati secoli prima. Tale promessa, come è noto, non riguarda Abramo, ma propriamente la sua discendenza, che non solo sarà numerosa come le stelle, ma dominerà su tutta la Palestina³⁹:

Poi lo condusse fuori e gli disse: «Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle» e soggiunse: «Tale sarà la tua discendenza».

[«Genesi» 15,5⁴⁰]

«io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come

³⁸ E. Bianchi, *op. cit.*, p.315.

³⁹ Ciò è chiaramente affermato, però, solo nel rinnovamento della promessa fatta ad Isacco (*Gen* 26,4).

⁴⁰ La promessa è fatta in una visione, nella quale Abramo si lamenta con il Signore, poiché non gli ha concesso un figlio, e soltanto un domestico sarà, quindi, il suo erede (vv.1-4).

le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici».

[«Genesi» 22,17⁴¹]

Ma tutto ciò è sufficiente per affermare che nella Bibbia ebraica è espressa l'idea che, tramite la discendenza, si possa, in un certo senso, divenire immortali? Ovviamente no. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere quale vantaggio avrebbe avuto Abramo dal semplice essere informato che la sua discendenza sarebbe stata così prosperosa. D'altra parte, tale promessa potrebbe aver avuto solo la semplice, ma fondamentale, funzione di dimostrare che quanto è avvenuto nei secoli successivi era già stato stabilito da YHWH fin dai tempi di Abramo, e che quindi lui, e lui solo, è il vero dio. Come abbiamo visto a proposito della fama e delle gesta, tutto ciò costituisce, in effetti, una costante nell'A.T. Lo stesso dicasi per il fatto che YHWH sovente dichiara di fare qualcosa in memoria di personaggi già morti (e.g. Abramo e Giacobbe, *Es* 2,24; Davide, *2 Re* 8,19), ma ciò avviene per restare fedele ad una promessa fatta a quegli stessi personaggi, e non perché si pensi che essi continuino a vivere nei discendenti. Ma YHWH, nel momento in cui Mosè sale sul monte Sinai con le tavole di pietra, gli si fa incontro proclamando se stesso e dando una particolarissima descrizione del suo agire nei confronti dei discendenti, sia dei fedeli, che dei peccatori:

[5] Allora il Signore scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore. [6] Il Signore passò davanti a lui proclamando: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, [7] che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione».

[«Esodo» 34,5-7]

Quale potrebbe essere, di nuovo, il vantaggio (o lo svantaggio) per se stessi di sapere che i propri discendenti, anche parecchio lontani, verranno premiati (o puniti) in base alle azioni che si compiono durante la propria vita? Oppure si tratta qui di una semplice iperbole della giustizia divina?

⁴¹ Questa seconda promessa è fatta, invece, subito dopo che Abramo si dimostra così fedele da essere disposto a sacrificare proprio il figlio tanto agognato, Isacco (vv.1-10).

Inoltre, non possono passare inosservate le parole che Saul rivolge a Davide, subito dopo che quest'ultimo, pur avendone occasione, invece di ucciderlo, lo risparmia:

[21] «Or ecco sono persuaso che, certo, regnerai e che sarà saldo nelle tue mani il regno d'Israele. [22] Ma tu giurami ora per il Signore che non sopprimerai dopo di me la mia discendenza e non cancellerai il mio nome dalla casa di mio padre».

[«1 Samuele» 24,21 sg.]

Come è facile osservare, Saul non chiede che suo figlio venga risparmiato per una qualche forma di pietà e preoccupazione paterna, che sarebbe più che normale, ma perché il suo nome non venga cancellato. È possibile che ciò non abbia nulla a che vedere con la credenza di cui ci stiamo occupando in questo momento, quanto, piuttosto, con la preoccupazione di non poter ricevere, una volta morto, le cure e le offerte funebri⁴². Dato che, però, anche quest'ultima ipotesi non riceve esplicite conferme dal testo, non crediamo sia fuori luogo l'aver menzionato tale episodio in questa sezione.

Infine vogliamo ricordare l'importanza che assume il nome del fondatore di una famiglia, specialmente per quanto riguarda i dodici figli di Giacobbe (*Gen* 35,22), che daranno il nome alle dodici tribù di Israele (*Gen* 49,1-28), nelle quali, stando a quanto narrato nell'A.T., si suddivideva il popolo ebraico. In realtà, le tribù di Levi e di Giuseppe vengono sostituite da quelle dei figli di Giuseppe, Efraim e Manasse, che vengono adottati da Giacobbe (*Gen* 48,5), e ciò ci interessa in maniera particolare per il fatto che alla discendenza di Levi, i Leviti, è riservato un ruolo particolare. Essi, infatti, non vengono registrati nel «censimento di tutta la comunità degli Israeliti» che il Signore chiede a Mosè di fare (*Num* 1,2-4), e non verrà, quindi, assegnata loro nessuna terra, ma ricopriranno, in qualità di casta sacerdotale, il fondamentale ruolo di occuparsi della «Dimora» di YHWH e di «tutti i suoi accessori», oltre che di fungere da mediatori tra YHWH ed il popolo di Israele nel suo complesso:

[48] Il Signore disse a Mosè: [49] «Della tribù di Levi non farai il censimento e non unirai la somma a quella degli Israeliti; [50] ma incarica tu stesso i leviti del servizio della Dimora della testimonianza, di tutti i suoi accessori e di quanto le appartiene. Essi porteranno la Dimora e tutti i suoi accessori, vi presteranno servizio e staranno accampati attorno alla Dimora. [51] Quando la Dimora dovrà partire, i leviti la smonteranno; quando la Dimora dovrà accamparsi in qualche luogo, i leviti la erigeranno; ogni estraneo che si avvicinerà sarà messo a morte. [52] Gli Israeliti planteranno le tende ognuno nel suo

⁴² Questa è l'opinione di A. Malamat, espressa nel suo *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford: OUP, 1989, p.104, riportata in P.S. Johnston, *op. cit.*, p.191.

campo, ognuno vicino alla sua insegna, secondo le loro schiere. [53] Ma i leviti planteranno le tende attorno alla Dimora della testimonianza; così la mia ira non si accenderà contro la comunità degli Israeliti. I leviti avranno la cura della Dimora». [54] Gli Israeliti si conformarono in tutto agli ordini che il Signore aveva dato a Mosè e così fecero.

[«Numeri» 1,48-54]

I Leviti vengono assegnati ad Aronne ed ai suoi figli (*Num* 3,9), sono scelti da Dio «al posto di ogni primogenito che nasce per primo dal seno materno tra gli Israeliti» (*Num* 3,12⁴³), e sono, quindi, separati dagli Israeliti come specifica tribù del Signore (*Num* 8,14). Quando il popolo giungerà in Israele, dovranno occuparsi del «servizio della tenda del convegno», e saranno mantenuti dal popolo, attraverso la decima offerta dagli Israeliti al Signore:

[20] «Il Signore disse ad Aronne: «Tu non avrai alcun possesso nel loro paese e non ci sarà parte per te in mezzo a loro; io sono la tua parte e il tuo possesso in mezzo agli Israeliti. [21] Ai figli di Levi io dò in possesso tutte le decime in Israele per il servizio che fanno, il servizio della tenda del convegno. [22] Gli Israeliti non si accosteranno più alla tenda del convegno per non caricarsi di un peccato che li farebbe morire. [23] Ma il servizio nella tenda del convegno lo faranno soltanto i leviti; essi porteranno il peso della loro responsabilità; sarà una legge perenne, di generazione in generazione; non possiederanno nulla tra gli Israeliti; [24] poiché io dò in possesso ai leviti le decime che gli Israeliti presenteranno al Signore come offerta fatta con il rito di elevazione; per questo dico di loro: Non possiederanno nulla tra gli Israeliti».

[«Numeri» 18,20-24]

Ancora una volta, non è semplice capire se tutto ciò veicola l'idea che, tramite il nome, si possa divenire, in un certo senso, immortali⁴⁴, oppure se il nome del capofamiglia, all'interno della cultura ebraica, fosse importante più per una questione pratica, ovvero, da un lato, il sapere con certezza quale fosse la terra assegnata alle rispettive discendenze, e, dall'altro, nel caso dei Leviti, il poter vantare il diritto di far parte della casta sacerdotale scelta da YHWH, l'unica veramente legittimata.

⁴³ Il passo richiama *Es* 13,2, in cui il Signore si rivolge a Mosè: «Consacrarmi ogni primogenito, il primo parto di ogni madre tra gli Israeliti – di uomini o di animali –: esso appartiene a me».

⁴⁴ Un passo che può fornirci informazioni in merito, per via negativa, è *Is* 14,20: «non sarà più nominata / la discendenza dell'iniquo».

2.4 – LA GRECITÀ PRE-PLATONICA

2.4.1 - IMMORTALITÀ FISICA

IX-VII secolo a.C.

Omero

All'interno dei poemi omerici non ritroviamo personaggi che anelino, in qualche misura, ad una immortalità di tipo fisico. Forse ciò è dovuto ad una curiosa credenza espressa nell'*Iliade*, secondo la quale l'immortalità divina deriverebbe dall'assenza del sangue, quale presente negli uomini, e dalla presenza, al suo posto, di uno speciale «sangue immortale»:

scorreva il sangue immortale della dea,
l'*ikhòr*, quello che scorre nelle vene degli dei beati:
ché non mangiano pane, non bevono vino scintillante,
e perciò sono privi di sangue e sono detti immortali.

[«Iliade» V,339-342¹]

A tal proposito, aggiungiamo una breve osservazione:

È stato sottolineato (cfr. Kirk, *ad loc.*) che la tradizione epica tende a rimuovere progressivamente gli aspetti carnali degli dei olimpici. Accanto alla concezione che essi si nutrano dei sacrifici animali offerti dai fedeli, compare l'idea che vivano di nettare e ambrosia e nelle loro vene non scorra vero e proprio sangue, ma una sostanza chiamata *ixòp* (parola di etimologia sconosciuta). All'opposto gli uomini, nutrendosi di pane e vino, sono dotati di sangue e per questo destinati alla morte.

[A. Gostoli²]

La differenza di alimentazione tra uomini e dèi è anche ricordata proprio nell'episodio in cui Odisseo rifiuta l'immortalità e l'eterna giovinezza, concetti che vengono tenuti ben distinti. Dopo che Hermes informa Calipso dell'ordine di Zeus di lasciar partire Odisseo

¹ Si parla di Afrodite che, dopo aver salvato Enea (vv.311-317), viene ferita da Diomede.

² Nota ai vv.339-342, in Omero, *Iliade*, p.331.

(*Odissea* V,112-115), Calipso risponde che se ne dispiace, poiché lo accolse e lo nutrì, e pensava «di farlo immortale e immune da vecchiaia per sempre» (v.135). Dopodiché, Calipso siede a mangiare con Odisseo, e «gli servì ogni sorta di cibi perché mangiasse e bevesse ciò di cui si cibano i mortali» (vv.196 sg.) mentre «le ancelle ambrosia e nettare le servirono» (v.199). Dopo aver detto ad Odisseo che, se fosse rimasto con lei, sarebbe divenuto immortale (vv.108 sg.), quest'ultimo ringrazia, ma rifiuta, poiché brama tornare in terra patria, da sua moglie Penelope (vv.214-224). Quando Odisseo si ritrova a ricordare i suoi trascorsi ad Alcinoò, ricorda così l'evento:

«gentilmente mi accolse e mi curò e mi nutrì, e diceva che mi avrebbe fatto immortale e immune da vecchiaia per sempre, ma non persuase mai il mio animo dentro il petto».

[«Odissea» VII,255-257]

Tuttavia, non mancano episodi in cui ad alcuni personaggi è riservato un destino speciale, consistente nell'evitare l'incontro con la morte: i) anzitutto, citiamo la profezia che Menelao ricorda di aver ricevuto da Proteo, il Vecchio del Mare, relativamente al proprio destino:

«Ma per te, Menelao nutrito da Zeus, non è destino morire e incontrare la fine in Argo ove pascolano cavalli: gli eterni – hai Elena in moglie e per loro sei genero di Zeus – ti manderanno alla piana Elisia, ai confini del mondo, là dove dimora il fulvo Radamanti e confortevole è l'esistenza per gli uomini: non c'è nevicata né gelo invernale né pioggia, ma senza posa l'Oceano invia, a rinfrescare gli umani, brezze di Zefiro che spira sonoro».

[«Odissea» IV,561-569]

Come si evince dal testo, Menelao non guadagnerà questa migliore esistenza da solo, ma sarà un dono divino. Inoltre, sembra che riceverà questo premio senza alcun altro merito che l'essere marito di Elena e, perciò, «genero di Zeus». Infine, che Menelao non sarà l'unico abitante della «piana Elisia» è testimoniato sia dal fatto che viene menzionato, come ivi dimorante, «il fulvo Radamanti», il mitico giudice e legislatore cretese, figlio di Zeus ed Europa (*Iliade* XIV,321 sg.) e fratello di Minosse³, sia perché si parla più in generale di «uomini», che ivi conducono un'esistenza «confortevole»; ii) dopo aver lasciato Calipso ed essersi imbarcato su di una zattera, Odisseo subisce l'ira di Posidone, ma viene soccorso da Ino Leucotea, della quale si dice che «un tempo era donna mortale

³ F. Ferrari, in Omero, *Odissea*, p.195, nota al testo n.44.

e ora fra le distese del mare è onorata dagli dèi» (*Odissea* V,334 sg.); iii) si narra che Marpessa, moglie di Idas, fu rapita da Apollo, innamorato di lei, dopo che Idas tentò di colpirlo con l'arco (*Iliade* IX,559-564); iv) quando Enea espone la propria genealogia ad Achille, nomina anche Ganimede, del quale dice:

«Ganimede, simile a un dio,
che fu il più bello fra gli uomini mortali;
gli dei lo rapirono, perché fosse coppiere a Zeus,
grazie alla sua bellezza, a vivere tra gli immortali».

[«Iliade» XX, 232-235]

v) in maniera molto simile, si racconta che Clito «fu rapito da Aurora dall'aureo trono per la sua bellezza, perché visse fra gli eterni» (*Odissea* XV,250 sg.).

Tuttavia, pare che questi “rapiti” condividano con gli dèi solo l'immortalità, mancando qualunque menzione di una loro supposta nuova potenza, guadagnata con la prima. Inoltre, i casi di Menelao e Radamante si distinguono dagli altri per la residenza loro riservata, che è, come già ricordato, la «piana Elisia», e non, invece, il luogo dove vivono gli dèi. Inoltre, considerata la lontananza di questa piana, dove risiedono fisicamente, è evidente che, proprio per l'assenza di un potere divino, la loro presenza non poteva essere concepita come influente sul resto dei viventi, e ciò impedì la nascita di una qualsivoglia forma di culto⁴. In nessuno dei casi citati, comunque, l'immortalità viene raggiunta in seguito alla sua agognata ricerca, ma, piuttosto, è concessa dagli dèi senza altri meriti che l'esser parenti di divinità⁵, o l'esser incredibilmente belli.

Esiodo

Per quanto riguarda la *Teogonia*, anche in questo caso viene narrato un episodio di rapimento di un umano, Fetonte, da parte di una divinità, Afrodite, la quale lo trasforma

⁴ E. Rohde, *op. cit.*, p.75. Rohde accenna anche a miti cronologicamente successivi ai poemi omerici, nei quali si racconta di altri rapimenti, o concessioni di immortalità, anche ad Ifigenia, Memnone, Achille, Penelope e Telemaco, *ivi*, pp.78-80.

⁵ Ricordiamo anche il mito di Semele, l'amante di Zeus che, fulminata per non aver retto la vista di Zeus in tutto il suo splendore, giunta agli Inferi viene poi liberata e resa immortale dal figlio Dioniso, che Zeus era riuscito a salvare. Da quel momento in poi, Semele acquisirà il nome di Tione.

nel «genio divino» del proprio tempio:

Il possente Fetonte, un uomo in tutto simile agli dèi;
lui ancora giovane, che aveva il tenero fiore della splendida giovinezza,
fanciullo, con pensieri da giovane in cuore, Afrodite amica del riso
rapitolo fuggì e nel suo tempio divino
custodia notturna lo pose, genio divino.

[«Teogonia», vv.987-991]

Ne *Le opere e i giorni*, invece, vengono ricordati, come abbiamo già visto nel capitolo 1.4.1, proprio quegli eroi delle guerre di Tebe e di Troia che non trovarono la morte sul campo, ma vennero rapiti da Zeus e portati «ai confini del mondo», precisamente alle «isole dei Beati»:

«E là [*scil.* a Troia] la morte finale alcuni avvolse ed altri il padre Zeus, figlio di Crono, stabilì lontano dagli uomini, fornendo loro mezzi e luoghi di vita, ai confini del mondo. Ed essi abitano nelle isole dei Beati, presso l'Oceano dai gorgi profondi, avendo il cuore senz'affanni, eroi felici, ai quali tre volte l'anno la terra feconda porta frutti fiorenti, dolci di miele».

[«Le opere e i giorni», vv.166-173]

Una curiosità, che conferma quanto detto in precedenza, è costituita dal fatto che, a differenza della prima e della seconda generazione di uomini, di questi eroi, che abitano le «isole dei Beati», non si menziona alcun culto loro dedicato. Quanto ai meriti per questo eccezionale trattamento, Esiodo ci informa solamente del fatto che questa generazione era composta da «uomini-eroi» (v.159) o «semidei» (v.160), e che essa era «più giusta e migliore» (v.158) rispetto alle precedenti (esclusa la generazione aurea, probabilmente).

Inni omerici

Nell'*Inno omerico a Demetra*, in seguito al rapimento di Persefone da parte di Ade (vv.10-21), Demetra comincia a vivere sulla terra, assumendo le sembianze di una vecchia (vv.45-48). Una volta nei pressi di Eleusi, le figlie del re Celeo, uscite per riempire di acque le loro brocche di bronzo, la incontrano e la invitano alla casa del padre, proponendole di occuparsi del loro piccolo fratello Demofonte, nato da poco (vv.89-152).

Demetra mantiene il suo potere, e lo dimostra nell'allevare Demofonte, che cresce in maniera simile ad un dio (grazie anche all'ambrosia, con cui lo unge), senza prendere cibo alcuno (vv.215-225). Ed infine si dice che di notte lo nasconde nella «vampa del fuoco», e che lo avrebbe anche reso immortale ed eternamente giovane, se la madre del piccolo, Metanira, non si fosse accorta della cosa, e non ne fosse rimasta impaurita:

«E l'avrebbe reso immortale e giovane sempre,
se Metanira dalla bella cintura, avventata,
spiando di notte dal talamo odoroso
non li avesse veduti».

[«Inno omerico a Demetra», vv.242-245]

Invece, nell'*Inno omerico ad Afrodite*, non solo viene ricordato il rapimento di Ganimede, divenuto il coppiere degli dèi (vv.202-206), e reso immortale ed immune da vecchiaia (v.214), ma si cita anche il rapimento dell'umano Titone da parte della dea Aurora, ed il fatto che quest'ultima chiese sì a Zeus di renderlo immortale, cosa che ottenne, ma si dimenticò di chiedere per lui anche l'eterna giovinezza, sottolineando, ancora una volta, che i due concetti non sono sovrapponibili:

E anche Eos dal trono d'oro rapì un uomo
della vostra stirpe, Titono, simile agli immortali.
E andò dal Cronide dalle nere nubi per chiedergli
di renderlo immortale e di farlo vivere in eterno.
Zeus con un cenno del capo esaudì la richiesta:
ma la venerabile Eos fu ingenua, non pensò di chiedere
la giovinezza e di allontanare da lui vecchiaia rovinosa.

[«Inno omerico ad Afrodite», vv.218-224⁶]

VI-V secolo a.C.

Orfismo e Pindaro

In virtù della dottrina della metempsicosi, parte fondante della più generale dottrina orfica, la ricerca dell'immortalità fisica nell'Orfismo avrebbe costituito una manifesta contraddizione con quanto in essa contenuto: è la liberazione dal corpo e dal ciclo delle

⁶ Trad. it. di G. Zanetto, *op. cit.*, pp.175.177.

rinascite che costituisce la meta di un orfico!

Quanto a Pindaro, non è una sua credenza sul tema che prenderemo in considerazione, quanto, piuttosto, una sua testimonianza circa il rapimento di Anfiarao⁷, così come riportata da Rohde:

Fra i principi che, condotti da Adrasto, andarono ad assediare Tebe a favore di Polinice spicca *Anfiarao*, l'eroe e indovino argivo della schiatta dell'enimmatico (sic!) sacerdote e vaticinatore Melampo. Egli era stato trascinato a forza alla guerra, di cui conosceva già d'avanzo l'esito infelice; e nella battaglia decisiva, dopo che i fratelli nemici si erano uccisi l'un l'altro e l'esercito argivo batteva in ritirata, fuggì anche Anfiarao; prima però che Periclimento, che lo inseguiva, gli potesse trafiggere il dorso colla lancia, Giove con una saetta gli aprì la terra dinanzi e Anfiarao, insieme al cavallo, al carro ed all'auriga andò nella profondità della terra, dove Giove lo rese *immortale*. – Così suona la leggenda della fine di Anfiarao, come ce la narrano numerose testimonianze da Pindaro in poi.

[E. Rohde⁸]

Secondo Rohde, i casi di Anfiarao (che venne anche incluso fra gli dèi⁹) e di alcuni altri (e.g. Trofonio, Ceneo, Altemene e Anfiloclo¹⁰), avrebbero una caratteristica molto particolare, che li rende diversi dai casi dei rapimenti visti in precedenza: i protagonisti di questi miti rimangono vincolati ad aree geografiche ristrette e diverse le une dalle altre, ed essi continuano ad esercitare la loro influenza sui mortali, seppur solamente in forma di predizioni, profezie, etc., e ciò spiega perché fu possibile la nascita di culti ad essi associati¹¹. Non solo, ma questi culti di eroi avrebbero poi sostituito quelli degli dèi locali, via via che il carattere panellenico degli dèi omerici si impose in Grecia:

Nelle leggende di rapimenti dei popoli cristianizzati si sono sostituiti agli antichi dèi degli eroi, poiché gli dèi sono caduti in dimenticanza, sono stati aboliti. Non del tutto dissimile è la ragione della eroicizzazione di quegli antichi dèi sul suolo greco.

[E. Rohde¹²]

⁷ Ecco come A. Tonelli (*op. cit.*, pp.424 sg., nota al testo n.42) riassume la figura di Anfiarao: «Anfiarao, re di Argo, era un profeta e rifiutava di muovere contro Tebe al seguito di Polinice, poiché sapeva che vi avrebbe incontrato la morte. Per convincerlo, Polinice promise a Erifile, sua sposa, la collana di Armonia, se fosse riuscita a persuaderlo a partecipare all'assalto. Così fu, e i Sette che marciarono contro Tebe furono sconfitti. Anfiarao, risparmiato dagli dei per la sua saggezza profetica, venne inghiottito dalla terra con il suo carro, e continuò a vivere nell'aldilà come eroe-veggente».

⁸ E. Rohde, *op. cit.*, p.101

⁹ *Ivi*, p.125.

¹⁰ *Ivi*, pp.102 sg.

¹¹ *Ivi*, pp.105 sgg.

¹² *Ivi*, p.110.

Tragici

Per quanto riguarda i tragici, ci limitiamo a tre riferimenti: i) il primo è l'episodio della scomparsa di Edipo nell'*Edipo a Colono* di Sofocle, che abbiamo già discusso nel capitolo 1.4.1., a cui rimandiamo; ii) il secondo è rappresentato dalla menzione, nell'*Elettra*, sempre di Sofocle, del rapimento di Anfiarao, durante uno scambio di battute tra il coro delle fanciulle di Argo ed Elettra:

C. «Ma io so del sovrano Anfiarao,
che fu inghiottito nel sottosuolo
per la collana d'oro di una donna
e adesso è sotto terra...
E. «É É IÓ»
C. «...è vivo, e regna».

[«Elettra», vv.778-780]

iii) il terzo è una parte della risposta che il padre di Admeto, Ferete, rivolge al figlio nell'*Alceste* di Euripide, in seguito all'accusa di Admeto di aver lasciato che Alceste, la sua giovane sposa, morisse, piuttosto che sacrificarsi per il figlio, lui che ormai è vecchio e non dovrebbe essere così attaccato alla vita:

«Hai trovato un bel sistema per essere immortale, se riuscirai sempre a convincere le tue mogli a morire ogni volta per te».

[«Alceste», vv.699-702]

Tuttavia, non è certo possibile intendere l'*Alceste* come la testimonianza di una credenza relativa alla possibilità di raggiungere l'immortalità fisica attraverso il metodo del sacrificio di qualcun altro! Va ricordato, piuttosto, che, anche in questo caso, non è Admeto che sta cercando, in qualche modo, l'immortalità, ma la possibilità di sfuggire alla morte gli viene offerta in dono da Apollo, che per punizione di Zeus dovette lavorare proprio per Admeto, in segno di ringraziamento, avendo Admeto dimostrato gentilezza nei suoi confronti (vv.1-16).

2.4.2 - IMMORTALITÀ SPIRITUALE

IX-VII secolo a.C.

Esiodo

Se in Omero manca un qualunque riferimento al possibile raggiungimento di una forma di immortalità spirituale, diversa è la questione se si guarda all'opera di Esiodo, in particolare a *Le opere e i giorni*. Nel mito delle cinque età del mondo, infatti, si dice che alla prima generazione umana, quella «aurea», toccò una sorte *post-mortem* totalmente eccezionale, quella di divenire spiriti custodi dei mortali:

Ma dopo che la terra ebbe nascosto i loro corpi, essi divennero spiriti venerabili sopra la terra, buoni, protettori dai mali, custodi degli uomini mortali; e sorvegliano le sentenze e le opere malvagie: vestiti d'aria, si aggirano su tutta la terra, datori di ricchezze: essi ebbero questo onore regale.

[«Le opere e i giorni», vv.121-126]

Per quanto riguarda la seconda generazione, quella «argentea», di essa si dice era «molto peggiore, e per nulla simile, sia nell'aspetto che nell'animo, a quella dell'oro» (vv.127-129), e che quando Zeus li fece sparire, poiché non onoravano gli dèi, li trasformò in «inferi beati mortali, demoni inferiori» (vv.137-142). Tuttavia, ad entrambe queste generazioni venne associato un culto, diversamente da quanto avvenne per la quarta generazione, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Ecco come Rohde interpreta la questione, con riferimenti anche al rapporto di dipendenza di Esiodo da Omero, da un lato, e dal culto delle anime, dall'altro:

Egli [*scil.* Esiodo] segue qui [*scil.* relativamente all'immortalità concessa a determinati eroi in un determinato luogo sulla terra] la poesia omerica e postomerica: donde ha egli preso l'idea dei demoni e degli spiriti dell'età dell'oro e dell'argento, che non ha preso e non poteva prendere dalla poesia di Omero e degli omeridi, perché non solo ella non completa, a differenza dell'idea del rapimento, la dottrina omerica delle anime, ma la contraddice? Possiamo dire con certezza: dal *culto*.

[E. Rohde¹³]

¹³ E. Rohde, *op. cit.*, p.95.

Siamo nella Grecia antica, continentale, in Beozia, paese dei contadini e della borghesia rurale, in ambienti chiusi, che poco sanno e vogliono sapere della navigazione che spinge fra gli stranieri e importa cose straniere. Qui nell'interno si sono conservati i resti di usi e di credenze, che erano dimenticati nelle città marinare della nuova Grecia sulle coste dell'Asia.

[E. Rohde¹⁴]

VI-V secolo a.C.

Culto degli eroi

Come si diceva nel capitolo precedente, ad alcuni eroi, rapiti e resi fisicamente immortali, venne in seguito associato un culto. Tuttavia, quello di cui ci occupiamo ora, è il più generale culto degli antichi eroi¹⁵, pur non potendo stabilire con certezza «né il tempo, né il luogo in cui l'antico culto nuovamente ravvivato cominciò a farsi innanzi con maggiore forza, né il modo e la via onde si diffuse in quell'oscura età dell'8° e 7° secolo»¹⁶.

Secondo Rohde, tale culto degli eroi non va confuso con il culto delle anime, mentre si avvicina maggiormente al culto degli antenati¹⁷. Il culto degli eroi, esattamente come nel

¹⁴ *Ivi*, p.97.

¹⁵ Non è facile distinguere, per quanto riguarda il culto degli eroi, tra coloro di cui è narrato il raggiungimento di una qualche forma di immortalità fisica, come Anfiarao, e coloro che, invece, certamente morirono, come Filottete o Aiace.

¹⁶ *Ivi*, p.136. Inseriamo l'argomento nell'arco temporale VI-V secolo a.C., piuttosto che IX-VII, poiché viene qui preso in considerazione lo sviluppo del culto degli eroi, avvenuto proprio nei secoli VI-V, pur essendo la sua origine antecedente di qualche secolo.

¹⁷ *Ivi*, p.133. Bisogna prestare attenzione a quanto dice Rohde a proposito della non derivazione dal culto delle anime della credenza circa la loro immortalità: «Non si poteva certamente sviluppare dal culto delle anime il pensiero d'una vera immortalità di esse, della loro vita indipendente, imperitura, fondata sulle loro proprie forze. La religione greca, quale fioriva nel popolo d'Omero, non poteva produrre tali pensieri, né, se le fossero stati offerti dal di fuori, li poteva far suoi. Per farlo, avrebbe dovuto sacrificare (sic!) la sua più intima natura. Se l'anima è *immortale*, essa è, nella sua qualità più essenziale, uguale al *dio*; è essa stessa un essere divino. Chi, in Grecia, dice *immortale*, dice *dio*: sono idee equivalenti. Ed è questo, nella religione del popolo greco, il vero principio in forza del quale, nell'ordinamento divino del mondo, umanità e divinità sono e devono rimanere separate e distinte di luogo e di natura. Un profondo abisso divide i due mondi del divino e dell'umano. I rapporti religiosi tra l'uomo e la divinità si fondano essenzialmente su questa distinzione; l'etica della coscienza popolare greca ha le sue radici nella sommissione alle limitazioni e condizioni poste alle facoltà umane, alle umane aspirazioni alla felicità e alla libertà, tanto diverse dalla vita e dalla sorte degli dèi» (*Ivi*, pp.277 sg.). Ora, la differenza con le anime degli eroi risiede proprio in questi elementi: «L'epopea, spogliando della loro primitiva divinità, abbassando fino alla natura umana e intrecciando alla leggenda degli eroi qualcuno di (sic!) fra gli dèi superiori, venerati un tempo in gran numero dai Greci, pur non sopprimendo la loro sopravvivenza sovrumana e la loro attività (specialmente divinatoria), quale veniva affermata dalla fede e dal culto degli abitanti del paese, creò una classe di eroi umani, innalzati a vita divina, separati sì dal mondo superiore ma non spettanti al regno generale delle anime; essi difatti abitavano in dimore sotterranee, in una località ben determinata della Grecia, vicini agli uomini e pronti a porger loro soccorso [...] L'abbassamento dell'elemento divino nell'umano eroico si mutò in tal modo, non essendo stata negata la proprietà dell'eterna sopravvivenza, in un innalzamento dell'umano ed eroico al divino», *ivi*, p.125.

caso dei culti delle prime due generazioni umane in Esiodo, sarebbe stato profondamente in contrasto con le concezioni omeriche relative alle condizioni esistenziali delle anime dei morti, a differenza dei rapimenti da parte degli dèi e del conseguimento dell'immortalità fisica¹⁸. Col passare dei secoli, pare che la Grecia abbia assistito ad una grande estensione del culto degli eroi:

La grande moltitudine di culti eroici esistenti nei tempi più floridi della Grecia, la indoviniamo anzitutto dal gran numero di tombe e di culti di eroi che nomina Pausania nel racconto del suo viaggio attraverso le regioni della vecchia e ruinante Grecia del tempo degli Antonini. Venivano venerate come eroi quasi tutte le figure della leggenda glorificate dalla poesia eroica, tanto nella loro patria (Achille in Tessaglia, Aiace in Salamina, ecc.) quanto in altri luoghi che si gloriavano di possedere le loro tombe (Delfi p. es. quella di Neottolemo, Sibari quella di Filottete, ecc.) o di essere loro congiunti mediante il legame genealogico che certe famiglie aristocratiche della città avevano con essi (p. es. Atene aveva legami di parentela con Aiace ed i figli di lui).

[E. Rohde¹⁹]

Ma perché tale culto prese, poco alla volta, il posto del culto degli dèi?

Gli dèi sembravano troppo lontani, e pareva che soltanto nelle antiche leggende del passato si dovesse credere al loro intervento visibile nella vita umana. Le anime degli eroi si aggiravano più vicine ai viventi, nella felicità e nell'infelicità si sentiva la loro potenza.

[E. Rohde²⁰]

Infine possiamo chiederci quale fosse l'influenza degli spiriti degli eroi, in termini sia negativi che positivi:

Se ora i sacerdoti si nutrivano di queste concezioni, era molto ovvio che nei casi eccezionali, nella calamità e in tempi difficili, pensassero che veri autori della sventura fossero gli spiriti dei morti eroi della leggenda e forse anche dei potenti degli ultimi tempi, e rispondessero in questo senso ai fedeli.

[E. Rohde²¹]

¹⁸ *Ivi*, p.135.

¹⁹ *Ivi*, p.146.

²⁰ *Ivi*, p.162.

²¹ *Ivi*, p.154.

In nessuna occasione ci appare più chiaramente quanto fosse vera e viva una volta la fede negli eroi fra i Greci, quanto in ciò che ci viene raccontato dell'invocazione degli eroi e della loro influenza nelle guerre persiane.

[E. Rohde²²]

Orfismo e culto di Dioniso

Come è stato già anticipato più volte, l'Orfismo vede come proprio fondamento la dottrina della metempsicosi, ovvero la credenza secondo la quale la nostra anima sarebbe qualcosa di completamente distinto dal corpo, sarebbe il nostro vero essere, ed il corpo rappresenterebbe la sua prigionia, dalla quale essa può sfuggire solo attraverso un percorso di purificazione, da compiersi mediante una serie di cicli di nascita e morte, che hanno l'obiettivo di liberarla e farla tornare al suo luogo di appartenenza, un luogo divino. Ebbene, questa dottrina ammette senza dubbio che la nostra anima sia, di fatto, immortale²³. Tuttavia, secondo Rohde, deve essere stato il culto di Dioniso, originatosi in Tracia, ad «aver posto il primo germe della credenza nell'immortalità dell'anima»²⁴. Durante i rituali legati a tale culto, infatti, i partecipanti dovevano raggiungere una condizione di «mania religiosa», una «santa pazzia» in cui l'anima, liberatasi dal corpo, si univa con la divinità, accedendo così a «ciò che ai soli spiriti è dato conoscere: ciò ch'è lontano nel tempo e nello spazio»²⁵. Ma è proprio al termine dei rituali, quando tale mania si affievoliva, che gli iniziati dovettero giungere alla conclusione che l'anima dovesse essere qualcosa dotato di caratteristiche divine, e che il corpo, invece, dovesse essere nient'altro che un impedimento, o persino un «nemico»:

Troppo rapida era stata la caduta, dall'altezza di piacere attinta dall'anima nell'estasi all'umile esistenza della vita limitata dal corpo, perchè questo non dovesse essere concepito come impedimento, aggravamento, quasi come un nemico dell'anima nata da dio.

[E. Rohde²⁶]

²² *Ivi*, p.165.

²³ Secondo Rohde «la credenza nel "ritorno" dell'anima va intesa nel senso che le anime dei morti, tornando in sempre nuovi corpi, continuano a vivere sulla terra: e in tanto sono immortali», *ivi*, p.299.

²⁴ *Ivi*, p.279.

²⁵ *Ivi*, p.291.

²⁶ *Ivi*, p.301.

Il culto di Dioniso, però, pur diffondendosi dal nord della Boezia al Peloponneso, raggiungendo anche alcune isole, dovette incontrare una notevole resistenza ed una «ripugnanza profonda» per la sua «ebbrezza», una «antipatia affatto istintiva» che dovette impedire ai Greci di abbandonarvisi senza riserve²⁷. Pare che anche Pitagora sia stato considerato un discepolo dei Traci²⁸, anche se ciò non costituisce una certezza, così come è difficile stabilire la direzione degli stessi rapporti di dipendenza tra le dottrine pitagoriche ed orfiche, pur essendo note le affinità, in particolare per quanto riguarda proprio la dottrina della metempsicosi²⁹. È impossibile separare tale dottrina dalle concezioni relative allo scopo dell'uomo in generale (imposto o meno dall'esterno), per cui anticipiamo qui ciò che costituirà, comunque, il soggetto della terza parte del lavoro:

L'anima è immortale; nemmeno chi ha peccato o chi non s'è redento dalla colpa può morire, chè l'Ade e la vita terrena lo tengono legato in un eterno ciclo: ed è questa la sua pena. Ma né l'Ade né la vita terrena possono essere premio supremo dell'anima che s'è santificata. Una volta purificata, con cerimonie e con vita orfiche, e resa monda d'ogni macchia, essa, sciolta dall'obbligo di rinascere, uscirà dal cerchio chiuso del divenire e del perire. La «purificazione» diventa redenzione finale.

[E. Rohde³⁰]

In una laminetta aurea rinvenuta a Turi, nel territorio di Sibari, e datata, però, attorno al IV-III secolo a.C, leggiamo le ipotetiche parole che l'anima (presumibilmente) di un orfico rivolge alle divinità inferi, al momento della morte del corpo:

Vengo dai puri pura, o regina degli inferi,
Eucle ed Eubuleo e voi altri dèi immortali,
infatti, anch'io mi vanto di appartenere alla vostra stirpe beata; [...]
«Felice e beatissimo, sarai dio invece che mortale»

[«Laminetta aurea IG XIV 641»³¹]

²⁷ *Ivi*, pp.307 sg. Anche in *Iliade* VI,130-141, ovvero nel ricordo che Diomede fa dell'attacco di Licurgo a Dioniso ed alle sue nutrici, vi sarebbe, secondo G. Cerri (in Omero, *Iliade*, pp.384 sg., nota ai versi 130-141), un tentativo di contrastare il culto di Dioniso: «Ci troviamo di fronte a un motivo di grande rilievo nella civiltà greca, cioè al tentativo di impedire la diffusione del culto di Dioniso [...] *Folleggiante*, al v.132, sta a indicare che l'assalto di Licurgo avviene durante un'orgia bacchica eseguita dal dio stesso con le ninfe che lo hanno allevato, che sono state le sue *nutrici*».

²⁸ *Ivi*, p.353.

²⁹ *Ivi*, pp.358 sg.

³⁰ *Ivi*, p.375. Sull'importazione di tale credenza insieme a quella del culto tracio di Dioniso si vedano pp.377 sg.

³¹ In E. Verzura, *op. cit.*, p.245. La laminetta è attualmente conservata al Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

Tragici

Il tema dell'immortalità spirituale si intreccia, nelle tragedie di Sofocle, con quello dell'importanza sia della sepoltura, che della vendetta del morto. Avendo già trattato questi argomenti nel capitolo 1.4.3, non ci dilungheremo oltre in questa sezione, e rimandiamo al suddetto capitolo per un confronto.

2.4.3 - IMMORTALITÀ DEL NOME: FAMA E GESTA

IX-VII secolo a.C.

Omero

Una delle credenze centrali all'interno dei poemi omerici, che li distingue nettamente dalle opere esiodee³², è l'idea che, mentre l'uomo, in carne ed ossa, è destinato a morire, salvo casi eccezionali³³, il suo nome può rimanere nella memoria collettiva per sempre, in seguito al compimento di grandi azioni. L'elenco degli esempi non è breve, e ci limiteremo, pertanto, ad alcuni di essi: i) il caso più importante, probabilmente, è rappresentato dal personaggio di Achille. Quest'ultimo, infatti, quando Odisseo prova a convincerlo a scendere in battaglia, espone i due destini che lo attendono, e che gli sono stati rivelati in precedenza dalla madre Teti: morire a Troia, guadagnando gloria immortale, oppure avere una lunga vita a Ftia, ma senza gloria. Anche se, infine, scenderà in campo, e raggiungerà quella gloria predettagli dalla madre, in quel preciso momento Achille opta per la seconda scelta, invitando Odisseo a fare altrettanto, in quanto pare che Troia sia sotto la divina protezione di Zeus, ed il fatto che egli, unendosi alla battaglia,

³² Il poema di Esiodo, *Le opere e i giorni*, «dà il quadro più perspicuo della vita del ceto contadino nella madrepatria greca sul finire del secolo VIII [...] Se Omero mette anzitutto in piena luce il fatto fondamentale che ogni cultura muove dalla formazione di un tipo d'umanità aristocratica, che sorge col promuovere volutamente le qualità dell'eroe e signore, in Esiodo si rivela la seconda grande sorgente della cultura: il valore del lavoro [...] Non solo la lotta dell'eroe cavalleresco con l'avversario che l'osteggia in campo, ma anche la lotta silenziosa e tenace del lavoratore con la dura terra e con gli elementi ha il suo eroismo e promuove qualità di valore eterno per la formazione dell'uomo. Non per nulla la Grecia diede i natali a un'umanità nella quale la stima del lavoro ha un saldo posto», W. Jaeger, introduzione ad Esiodo, *Le opere e i giorni*, p.5.

³³ Cfr. capitolo 2.4.1.

troverebbe la morte, costituisce un'ulteriore indicazione che la vittoria finale andrà proprio a Troia (*Iliade* IX,417-420) :

«Di me dice mia madre, la dea Teti dai piedi d'argento
che due diversi destini mi portano verso la morte.
Se, rimanendo qui, continuo l'assedio alla città di Troia,
per me il ritorno è perduto, ma immortale sarà la mia gloria;
se invece ritorno a casa, nella mia terra nativa,
perduta è per me la splendida gloria, ma lunga sarà la mia vita,
presto, no, non mi coglierebbe il momento finale di morte».

[«Iliade» IX,410-416]

ii) un altro esempio è costituito dalla volontà di Ettore che, all'inizio del combattimento con Achille, subisce un inganno da parte di Atena, capisce di essere destinato a perire e, per questo, dichiara di voler ottenere la gloria attraverso il compimento di qualcosa di eccezionale, quale poteva essere proprio un combattimento memorabile con Achille:

«M'è accanto ormai la morte funesta, non è più lontana,
e non c'è scampo: da un pezzo questo volevano
Zeus e il figlio di Zeus, il Saettatore, che pure in passato
benigni mi proteggevano; ma adesso m'incalza il destino.
Che almeno non abbia a morire senza battermi e senza gloria,
ma compiendo qualcosa di grande, che si sappia anche in futuro!».

[«Iliade» XXII,300-305]

iii) infine, Odisseo afferma che solo i vili lasciano la guerra, mentre i valorosi devono di necessità rimanere sul campo, indipendentemente dall'essere destinati a vincere o a morire (*Iliade* XI,408-410), e quando, nell'*Odissea*, si ritrova ad affrontare i venti di Posidone, teme di morire da solo, lontano da tutti, ed a quel punto rimpiange di non essere morto a Troia, dove avrebbe potuto ricevere gli onori funebri e gli Achei avrebbero potuto cantare le sue gesta:

«O (sic!) tre e quattro volte beati i Danai che allora morirono nella vasta Troia recando gloria agli Atridi! Oh fossi morto anch'io, avessi incontrato la fine il giorno che a nugoli mi scagliarono addosso le aste dalla punta di bronzo i Troiani intorno al Pelide morto. Avrei avuto onori funebri, gli Achei spanderebbero la mia fama: ora la sorte mi consegna a squallida fine».

[«Odissea» V,306-312]

VI-V secolo a.C.

Pindaro

Non solo le gesta in battaglia, e la fama da esse derivanti, erano in grado di garantire l'immortalità del nome, ma anche la vittoria nei vari tipi di giochi e competizioni che si svolgevano nell'antica Grecia. L'importanza dei giochi è già presente anche in Omero, come testimoniano, ad esempio, i giochi funebri che Achille indice in onore di Patroclo (*Iliade* XXIII,257-897), ma, probabilmente, nessuno meglio di Pindaro può aiutarci a capire lo stretto legame tra vittoria nelle gare ed immortalità nella memoria, di cui ci stiamo occupando. Si potrebbero citare innumerevoli passi tratti dalle *Olimpiche* e dalle *Pitiche*, ma crediamo che essi possano essere condensati in quello che segue, tratto dalla terza pitica, che descrive, in generale, il rapporto tra i canti e la gloria eterna:

E se un Dio mi darà la ricchezza
delicata, io ho speranza
di trovare una gloria estrema, oltre.
Nestore, Sarpedone,
leggende d'uomini,
conosciamo dai canti
che sapienti artigiani
composero, armoniosi. Il valore
nei canti della gloria si fa eterno.
Ma a pochi è schietto e semplice l'averlo.

[«Pitiche» III, 179-188³⁴]

A tal proposito, vogliamo citare l'analisi che E. Mandruzzato fa, da un lato, del coinvolgimento di Pindaro verso i giochi stessi, e, dall'altro, dell'effettivo guadagno, in termini di gloria, che il vincitore delle gare poteva ottenere, attraverso un inno ad esso dedicato:

Ma Pindaro non era affatto, come il suo seguace Orazio, «staccato dalla folla», *secretus populo*. Ne faceva parte e la rappresentava. Se, come è stato osservato e persino biasimato, nelle sue odi c'è poco sport, non è perché non gustasse nei particolari la tecnica del lottatore o la perizia spericolata dell'auriga. Nulla nel rito degli agoni valeva meno, ma la vittoria ne era come la soluzione, la catalisi, e l'inno come il momento della

³⁴ Trad. it. di E. Mandruzzato, in E. Mandruzzato (a cura di), *Pindaro. L'opera superstite*, Vol. II, SE, Milano 1990, p.51.

coscienza. Il campione che attraversa l'«arena rotonda» in un subisso di entusiasmo è già come avvolto di luce, entra nel perenne. La coralità è caratteristica sia della liturgia che della celebrazione sportiva, perfino moderna, anche se non ci sentiamo di fare il confronto. Si riosservi il famoso «auriga di Delfi» (era quello di Polizalo, Pindaro l'avrà visto); l'efebo che raccoglie tutto il suo sforzo negli occhi e in quei piedi, spasmodicamente piazzati sul fondo del carro come sulla tolda di una nave, non esiste per se stesso, si dissolve nel suo compito. È il fratello spirituale del Carroto della quinta pitica, e come lui trionferà, avrà l'onore del ricordo nell'inno. Perché l'inno è il ricordo di tutto, anche del presente. È questo il compenso delle «opere», come le chiama Pindaro, ed è molto coerente che non ci fosse altro premio che una corona di olivo selvatico, di apio o di lauro. Quando Serse seppe che non si faticava per altro e ne rise, dimostrò di essere uno sportivo del nostro tempo; non aveva nulla da «ricordare».

[E. Mandruzzato³⁵]

Tuttavia, non bisogna dimenticare il ruolo che in Pindaro ricoprono gli dèi, né, tantomeno, il fatto che l'uomo, senza di essi, non è altro che un «sogno di un'ombra»:

Siamo di un giorno.
Uno, che è?
Nessuno, che è?
Sogno d'un ombra è l'uomo.
Ma se viene una luce che è dal cielo,
tutto si fa fulgore intorno agli uomini,
il Tempo si fa dolce.

[«Pitiche» VIII,128-134³⁶]

Infine, gli uomini in generale, ed i vincitori dei giochi in particolare, non devono dimenticare che, in ogni caso, ciò che è possibile ottenere è solamente la gloria del nome, poiché il vincolo della morte fisica resta insuperabile³⁷:

La morte è sempre presente e non è né prova né dramma: è limite, è realtà. A un felice, a un vincitore, ricorda che le sue belle membra sono un mantello che dovrà mutare con quello della terra (N. XI, 24-26). Pindaro parla della mortalità con l'austera efficacia che oggi è solo dei semplici che non conoscono l'inganno e il potere delle parole.

[E. Mandruzzato³⁸]

³⁵ E. Mandruzzato, *op. cit.*, Vol. I (1989), pp.40 sg.

³⁶ Trad. it. di E. Mandruzzato, *op. cit.*, Vol. II, p.109.

³⁷ Cfr. nota al testo n.29 del capitolo 1.4.

³⁸ E. Mandruzzato, *op. cit.*, Vol. I, pp.38 sg.

Tragici

Vi è un unico riferimento che vogliamo qui fare, che crediamo riassume il tema dell'immortalità del nome all'interno delle tragedie greche del V secolo a.C., ed è uno scambio di battute all'interno di un dialogo che abbiamo già avuto modo di incontrare più volte, quello tra Admeto e Ferete nell'*Alceste* di Euripide, a proposito delle conseguenze che le nostre azioni e scelte hanno per il nostro nome, in particolare una volta morti:

A. «Morirai lo stesso e morirai coperto d'infamia»

F. «La mia fama da morto non mi interessa».

[«Alceste», vv.725 sg.]

Non ci risulta che i personaggi messi in scena dai tragici greci abbiano avuto, tra le proprie aspirazioni, quella di compiere grandi gesta e, così, incidere il proprio nome nella memoria collettiva dei secoli a venire. Al contrario, in certi casi, di alcuni personaggi (persino gli stessi che compaiono nei poemi omerici) si potrebbe persino dire che essi incorrano in una sorta di *damnatio memoriae* (chiaramente *ante litteram*). Non solo, ma ciò può essere, di fatto, considerato uno dei tratti caratteristici che segnano il passaggio dallo stile tipico dell'epopea a quello proprio della tragedia. Nella *Poetica*, infatti, Aristotele dice che sia l'epopea che la tragedia sono imitazioni, con discorsi in versi, di azioni compiute da persone nobili, ma, mentre tutto ciò che «attiene all'epica è proprio anche della tragedia», non si può dire che valga anche il contrario (1449 b): è vero che l'epopea richiede sia il «capovolgimento» (ossia la «trasformazione dei fatti al contrario», 1452 a) che la «sciagura» (1459 b), come la tragedia, che racconta di «fatti paurosi e degni di compassione» (1452 b), ma il personaggio tragico è colui che, pur partendo da una condizione di grande reputazione e fortuna, «non si distingue per virtù e giustizia», ma cade nella disgrazia, e tale caduta non è causata dal «vizio» o dalla «malvagità», ma da un qualche errore di sorta (1453 a)³⁹.

³⁹ Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Guastini, Carocci editore, Milano 2010, pp.59 sgg.

2.4.4 - IMMORTALITÀ DEL NOME: DISCENDENZA

IX-VII secolo a.C.

Omero

Nei poemi omerici, come è noto, l'importanza che assume il patronimico (e.g. Achille è detto Pelide, da Peleo; Agamenon e Menelao sono detti Atridi, da Atreo) è molto grande, poiché, attraverso di esso, gli eroi possono presentare se stessi all'avversario, il quale comprende, così, le qualità di chi ha di fronte. Infatti, attraverso il padre, gli uomini ereditano l'onore, il coraggio e la prodezza in battaglia, di cui, però, devono comunque dare dimostrazione, grazie anche al supporto divino. Il patronimico diviene, quindi, sia motivo di orgoglio, sia un fattore che pesa sulle spalle degli eroi, tanto maggiore è il suo prestigio, che li spinge a dare prova di sé e confermare, così, di essere all'altezza del nome che portano. La più bella dimostrazione di quanto stiamo dicendo è rappresentata, secondo noi, dalla risposta che Enea dà ad Achille, quando quest'ultimo lo invita a farsi da parte, se vuole evitare la morte (*Iliade* XX,178-198). Citiamo solo qualche versetto di tale risposta, data la sua lunghezza (vv.199-258):

«Non sperare, Pelide, di spaventarmi come un bambino
con le parole, perché anche io
sono capace di dire insolenze ed offese.
L'uno dell'altro sappiamo la stirpe ed i genitori,
sentendo i ben noti racconti degli uomini mortali:
di persona i tuoi non li ho visti, i miei non vedesti.
Dicono che tu sia nato da Peleo perfetto
e per madre da Teti, fanciulla marina dalla bella chioma;
io invece mi vanto di essere figlio
di Anchise magnanimo, e mi è madre Afrodite».

[«Iliade» XX,200-209]

«Da questa stirpe, da questo sangue, mi vanto di essere nato!
Ma è Zeus che agli uomini dà e toglie il coraggio,
come gli pare: perché è il più potente di tutti».

[«Iliade» XX,241-243]

È chiaro che tale tipo di immortalità del nome si lega a quella esaminata in precedenza, in quanto, per far sì che anche i propri figli si vantino del nome che portano, bisogna prima portare a compimento azioni valorose e, dunque, degne di essere ricordate.

Oltre alla discendenza vera e propria, anche le città, soprattutto in età coloniale⁴⁰ (IX-V secolo a.C.), potevano ricevere il nome da un grande personaggio, spesso mitico, e non necessariamente il fondatore, ad esempio la stessa Troia, che prende il suo nome da Troo, da cui discendono i Troiani⁴¹, come ricorda lo stesso Enea, all'interno della medesima risposta data ad Achille esaminata poc'anzi (v.230), e che è nota anche come Ilio, dal Ilo, uno dei figli dello stesso Troo, secondo la mitologia greca.

Infine, pur non riguardando propriamente Omero, ricordiamo che anche alcune professioni (in certi casi vere e proprie caste) potevano adottare lo stesso processo, per quanto riguarda la scelta del proprio nome, come dimostrano i casi degli Asclepiadi, antica famiglia greca di medici (da Asclepio), e degli Eumòlpidi, antica famiglia sacerdotale di Eleusi (da Eumolpo). Come abbiamo visto per i Leviti, nel capitolo 2.3.4, anche in questo caso non è semplice capire i motivi di tale usanza: i) essa veicola, forse, l'idea che, tramite il nome, sia possibile continuare a vivere nella propria discendenza?; ii) oppure gli appartenenti a queste famiglie cercavano solamente un modo per aumentare il proprio prestigio?; iii) o, infine, il motivo principale era più di natura pratica, a dirsi il voler porre un requisito ben preciso per poter avere accesso ai privilegi derivanti dall'appartenenza a tali famiglie?

Certo, queste tre possibili motivazioni non sono né esaustive, né mutuamente esclusive, ma non siamo in grado di spingerci oltre nell'analisi. Anche per l'usanza di dare un nome alle città derivante dal proprio si potrebbero formulare simili domande, in particolare considerando il fatto che i capostipiti, come detto in precedenza, appartengono, non di rado, alla sfera del mito, per cui non ci si può non chiedere, in conclusione: *cui prodest?*

⁴⁰ In epoche precedenti, le città tendevano maggiormente ad ereditare il proprio nome dalle divinità, come, ad esempio, Atene.

⁴¹ Altri esempi di popolazioni che prendono il nome da un personaggio del passato sono i Danai (da Danao), gli Ionici (da Ione) ed i Minoici (da Minosse).

PARTE III – CREAZIONE E DESTINO DELL’UOMO

Dopo aver esaminato le concezioni relative alla morte ed al regno dei morti, da un lato, ed all’immortalità, nelle sue svariate declinazioni, dall’altro, è giunto ora il momento di affrontare, in questa terza ed ultima parte, dapprima il tema della creazione, o nascita, dell’uomo e, successivamente, la questione relativa al suo destino, o scopo. Come affermato nell’introduzione, crediamo che quanto esposto nelle prime due parti possa essere di aiuto per meglio comprendere quanto diremo a breve: infatti, una volta chiarito che cosa ci aspetta dopo la morte, ed una volta compreso in quali modi sia effettivamente possibile sfuggire ad essa e raggiungere, quindi, una qualche forma di immortalità, diventa possibile dare una risposta più seria e consapevole alla domanda circa la nostra origine ed il nostro destino. Il problema della morte riguarda ognuno di noi, e ci accompagna da sempre, così come il desiderio di superarla. Ed è chiaro come tutto ciò abbia un peso enorme sulle concezioni che possono nascere relativamente al perché della nostra esistenza. Nel prosieguo del lavoro cercheremo di capire quali fossero tali concezioni presso le culture che abbiamo fin qui esaminato, partendo, naturalmente, dai Sumeri.

3.1 - I SUMERI

Il tema dell'origine dell'uomo, e ancor di più quello della sua missione, devono esser stati di grande importanza per il popolo sumerico, essendoci pervenuti testi appartenenti a ben tre tradizioni diverse che, però, se differiscono sulle *modalità* di creazione, sono invece concordi su ciò che costituisce il *perché* della stessa: i) anzitutto, vi è la tradizione di Nippur, il cui dio poliade era Enlil, «la divinità principale dei Sumeri per tutto il periodo della loro storia: è lui, infatti, che separa cielo e terra, che costella il firmamento e fa sorgere sulla terra la vita»¹. Secondo questa tradizione, Enlil scava un buco nel pavimento della cella «Uzumua» del suo tempio, depone la «forma» dell'umanità, e questa «germoglia come erba dalla terra»², pronta a prendere in mano la «zappa» e mettersi al lavoro:

Affinché Uzumua facesse germogliare la “forma” (dell'umanità),
Enlil apre una fessura nel pavimento di Duranki;

egli crea la zappa e sorge il giorno;
egli istituisce le mansioni di lavoro, stabilisce il destino

e mentre egli avvicina il braccio alla zappa e al canestro di lavoro,
elogia Enlil la sua zappa.

La zappa aurea, dalla testa di lapislazzuli,
tenuta da fermi d'oro e d'argento delicati,

la cui lama sembra un vomere di lapislazzuli,
e la punta un unicorno solitario su una vasta piana.

Dopo aver elogiato la zappa, il signore ne fissò il destino,
e dopo averla cinta di una corona verdeggianti,
egli porta la zappa in Uzu'ea.

Depone la «forma» (sic! parentesi e non virgolette) dell'umanità nella fessura
e, mentre il suo paese davanti a lui germoglia come erba dalla terra,
Enlil li guarda benevolmente, i suoi Sumeri.

Gli dèi Anunna si dispongono davanti a lui
e alzano le loro mani portandole (in gesto di preghiera) alla bocca,

¹ G. Pettinato, in G. Pettinato, *I Sumeri*, p.309.

² Anche nel *Viaggio di Enki a Nippur*, al v.3, si legge «quando gli uomini spuntarono dalla terra come le piante», trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.104.

essi rivolgono preghiere ad Enlil,
e consentono al suo popolo sumerico di prendere in mano la zappa.

[«Inno alla zappa», ll.6-25³]

Ora, mentre in questo testo l'umanità sembra già essere pronta alla vita in civiltà, ovvero ad una vita resa possibile dall'agricoltura, nel testo *Disputa tra pecora e grano* si parla, invece, di uno sviluppo procedurale dell'«umanità primordiale» che, col passare del tempo, riceve dagli dèi ciò che le garantisce l'accesso alla civilizzazione, ovvero pastorizia ed agricoltura:

L'umanità primordiale
non sapeva mangiare il pane,

non sapeva coprirsi con vestiti,
il popolo andava a quattro zampe,

mangiava erba con la bocca come le pecore,
beveva acqua dai fossi;

allora nel posto dove gli dèi vennero all'esistenza,
nella loro casa, nella santa collina, fecero germogliare la pecora e il grano,

nel santuario in cui gli dèi mangiano, essi si raccolsero:
dell'abbondanza della pecora e del grano,

gli dèi Anunna della santa collina
mangiano, ma non riescono a saziarsi;

il buon succo del loro puro ovile
gli dèi Anunna della santa collina
bevono, ma non riescono a saziarsi;

nel puro ovile, allora, essi per il proprio bene
soffiarono nell'umanità lo spirito vitale.

Allora così parlò Enki ad Enlil:
«Padre Enlil, la pecora e il grano

che già sono germogliati nella Santa Collina (sic! qui in maiuscolo)
facciamoli scendere dalla Santa Collina sulla terra!»

³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.430 sg.

Grazie alla pura parola pronunciata da Enki e da Enlil
la pecora e il grano scesero dalla Santa Collina sulla terra.

[«Disputa tra pecora e grano», ll.20-42⁴]

Come si vedrà meglio per le altre tradizioni, è di estrema importanza prestare attenzione ad un particolare: gli dèi, *per il proprio bene*, soffiano nell'umanità lo «spirito vitale» (*zi-ša-gàl*), che è qualcosa di diverso dalla «forma» vista in precedenza. Ed è solo in seguito a tale operazione che gli uomini possono passare da uno stato animalesco, in cui mangiano l'erba a quattro zampe, alla civiltà, caratterizzata, come si è detto, da pastorizia ed agricoltura. Dunque, ci si può spingere a sostenere, con Pettinato, che questo «spirito vitale» si configura come «la capacità di compiere azioni razionali, la vera vita che rende gli uomini veri uomini»⁵. Pertanto, esso è un qualcosa di origine divina che accomuna uomini e dèi, e che permette ai primi di distinguersi dagli animali:

Questo elemento divino anzi, sempre secondo la *Disputa tra la pecora e il grano*, oltre a porre questo nuovo essere in una sfera diversa da quella animale lo rende in qualche modo partecipe della divinità e lo pone in una scala gerarchica come intermediario tra gli esseri divini e quelli inanimati, come gli animali.

[S.M. Chiodi⁶]

Non è certo un caso che i Sumeri, grammaticalmente, nella suddivisione dell'universo in due classi (classe delle persone e delle cose) accomunino gli uomini agli dèi, distinguendoli nettamente dagli animali e dalle cose inanimate.

[S.M. Chiodi⁷]

Questa visione dell'umanità che evolve grazie all'intervento divino, quale è espressa nella tradizione di Nippur, si ritrova anche nel *Mito sumerico del Diluvio*, laddove sembra che il dio Enlil, pur non essendo esplicitamente menzionato a causa di una rottura nel testo, decida di introdurre la civilizzazione nella popolazione umana, per fermarne «l'abbruttimento» e farla così uscire dalle caverne:

«Io desidero [por fine] alla confusione della mia razza umana,
per Nintu desidero fermare l'abbruttimento delle mie creature;

⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.444 sg.

⁵ G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971, p. 33, cit. in S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.342.

⁶ *Ivi*, p.344.

⁷ *Ivi*, p.344, nota al testo n.18.

io desidero che il popolo esca fuori dalle sue caverne.
Vengano costruite le loro città, desidero che in esse l'ombra sia gradevole.

Che i mattoni di tutte le città siano posti in luoghi puri,
che tutti . . . riposino in luoghi puri.

La pura acqua che spegne il fuoco voglio che si trovi colà:
io ho reso perfette le regole divine e gli eccelsi poteri,
la terra sarà irrigata; desidero che vi sia pace».

Dopo che An, Enlil, Enki e Ninḫursag
ebbero creato le «teste nere», [i Sumeri⁸],

gli animali si moltiplicarono ovunque,
animali di ogni specie, i quadrupedi, furono posti come degno ornamento della steppa.

[«Mito sumerico del Diluvio», II. I 38-50⁹]

ii) la seconda tradizione che ci parla della creazione dell'umanità è quella di Eridu, la città del dio Enki, il dio della Saggezza e «dell'acqua dolce del sottosuolo, il quale, secondo la tradizione locale, avvicinandosi alla terra fa sì che essa diventi fertile e dia vita alle piante; egli è pure creatore dell'uomo»¹⁰. Grazie a questa tradizione apprendiamo in maniera più specifica il *perché* l'uomo sia stato creato dagli déi: essi erano divisi in «grandi dèi» e «piccoli dèi», ed i primi avevano imposto un duro lavoro ai secondi, finalizzato al proprio sostentamento. I «piccoli dèi» riconducono la causa della loro condizione ad Enki, ma non osano ribellarsi a lui, che «dormiva nella sua camera da letto», ed è invece la madre di questo, Nammu, che, in funzione di portavoce, espone le lamentele al figlio. Enki, a questo punto, accoglie la richiesta di creare un sostituto dei «piccoli dèi», al quale impone la «corvée degli dèi», e la porta a compimento attraverso una complessa procedura, suddivisa in varie fasi:

quando gli dèi erano obbligati al duro lavoro, (per provvedere)
al loro sostentamento,

allora i grandi dèi soprintendevano al lavoro, mentre i piccoli
dèi portavano il canestro di lavoro!

⁸ Secondo Pettinato non sarebbe da escludere un legame tra tale appellativo ed il paese di provenienza del popolo sumerico, che ancora oggi costituisce un'incognita: «Circa il luogo di provenienza [*scil.* dei Sumeri] prevale ancora oggi l'ipotesi di una migrazione dalla Valle dell'Indo, per via marittima. In tal senso può infatti venir spiegata la denominazione che i Sumeri davano a se stessi di *Teste Nere*», G. Pettinato, *I Sumeri*, p.59.

⁹ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, pp.150 sg.

¹⁰ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.311.

Gli dèi scavavano i canali e accumulavano terra in Ħarali;
essi dragavano la creta, però si lamentavano della loro vita!

[«Enki e Ninmah», ll.8-11¹¹]

Gli dèi piangevano e si lamentavano (dicendo:) «Egli (*scil.* Enki) è la causa di questa
situazione!»

Essi però non osavano sollevarsi contro di lui che dormiva, contro di lui che dormiva
nella sua camera da letto.

[«Enki e Ninmah», ll.15 sg.¹²]

«Figlio mio (*scil.* Nammu ad Enki), alzati dal tuo letto, tu che in virtù della tua saggezza
comprendi ogni arte;
crea un sostituto degli dèi, affinché essi possano liberarsi del canestro di lavoro!».

[«Enki e Ninmah», ll.22 sg.¹³]

il saggio, l'intelligente, l'accorto che conosce tutto ciò che è perfetto ed artistico,
il creatore che forma ogni cosa, fece apparire il Sigen ed il Sigšar
(= la matrice o meglio le ovaie),
Enki stese il suo braccio verso di esse e là crebbe un feto!

Enki, il creatore, dopo aver infuso (parte) della sua intelligenza all'interno della
creatura, sua emanazione,

a sua madre Nammu rivolse la parola:

«Madre mia, alla creatura che tu avrai formato, imponi la corvée degli dèi!
Dopo che tu avrai mescolato l'interno della fertile creta dell'Abisso,

Sigen e Sigšar gratteranno la creta e tu (allora) farai esistere i loro arti,
Ninmah sia la tua aiutante».

[«Enki e Ninmah», ll.26-33¹⁴]

Se nella tradizione di Nippur era lo «spirito vitale» (*zi-ša-gàl*) ad essere insufflato da Enlil
nella «forma» dell'umanità, nella tradizione di Eridu qui considerata è invece una parte
della «intelligenza» (*gěštu*) di Enki ad essere posta all'interno del «Sigen» e del «Sigšar»
(*sig7 – en – sig7 – šár*), con l'aggiunta finale della creta, che serve a plasmare gli arti della

¹¹ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.421.

¹² Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.421 sg.

¹³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.422.

¹⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.422 sg.

nuova creatura. Anche in questo caso, dunque, affinché l'umanità possa assolvere al compito per cui è stata creata, è necessario che essa venga dotata di un elemento di origine divina che le permetta di comunicare con gli dèi e di svolgere quel lavoro che era precedentemente loro prerogativa. All'interno dello stesso testo assistiamo ad una specie di "gara" tra Enki e Ninmah, dove quest'ultima dichiara di avere il potere di decidere, in base ai propri desideri, i «destini buoni o cattivi» dell'umanità (ll.54 sg.) e comincia a modellare uomini con evidenti deficit, ai quali, però, Enki trova comunque una collocazione, controbilanciando le decisioni di Ninmah. Senza dilungarci, basti sapere che l'«uomo che non riusciva a chiudere le sue deboli mani allargate» viene assegnato «al servizio del re» (ll.59-61), il cieco (l'«uomo che aveva gli occhi sempre aperti che riflettevano la luce») viene assegnato alla «categoria dei musicanti» (ll.62-65), l'uomo «con i piedi paralizzati» viene, probabilmente, assegnato all'oreficeria (ll.66-68), l'uomo che «non riusciva a trattenere l'urina» viene guarito (ll.69-71), la donna «che non poteva partorire» viene, probabilmente, assegnata come tessitrice alla «casa delle donne», ed infine l'eunuco viene anch'esso destinato a «prestare servizio davanti al re» (ll.75-78). Dopodiché è Enki a modellare una creatura, Umul, che riassume in sé una notevole quantità di mali (agli occhi, ai polmoni, al cuore, all'intestino, alle mani, alla schiena, alle gambe, etc.), sfidando Ninmah a trovargli una collocazione: essa fallisce, ma Enki si dimostra superiore, assegnando ad Umul la costruzione del suo tempio (ll.88-139). Questo testo sembra comunicare un messaggio importantissimo per l'umanità: tutti devono avere un ruolo nella società, e la società nel suo complesso, pur afflitta in maniera costitutiva da malattie e da morte, non deve dimenticarsi del suo scopo, ovvero servire gli dèi. Non stupisce che questi ultimi non solo abbiano provvisto gli uomini di un elemento divino per assolvere a tale scopo, non solo gli abbiano donato le conoscenze relative alla pastorizia ed all'agricoltura, ma li abbiano anche dotati di una struttura sociale piramidale con al vertice il re, il «pastore» scelto dagli dèi ed intermediario tra questi e gli uomini, come vedremo meglio in seguito; iii) l'ultimo racconto che analizziamo è, in verità, contenuto non in un testo esclusivamente sumerico, ma bilingue, denominato *KAR4*, databile attorno al 1100 a.C., ed è quindi facile vedere nel sangue divino, richiesto per la formazione dell'umanità, un elemento di chiara influenza semitica¹⁵. Il testo è quanto mai esplicito riguardo al destino riservato agli uomini, e pone alla base della loro creazione il

¹⁵ Ivi, p.432.

sacrificio degli «dèi Alla», in «Uzumua di Duranki», la cella del tempio di Enlil, che abbiamo già ritrovato nell'*Inno alla zappa*, all'interno della tradizione di Nippur:

allora An, Enlil ed Enki,
i grandi dèi,

e gli Anunna, i grandi dèi,
presero posto sul loro eccelso trono, che ispira terrore, e parlavano tra di loro;

dopo che gli dèi ebbero stabilito le regole del cielo e della terra,
dopo che essi, per approntare dighe e canali,
ebbero posto le rive del Tigri e dell'Eufrate,

allora Enlil parlò ad essi:
«Che cosa volete fare adesso?
Che cosa volete creare ora?

O Anunna, grandi dèi,
che cosa volete fare adesso?
Che cosa volete creare ora?»

I grandi dèi che erano assisi
e gli Anunna che decidono i destini,
tutti insieme risposero ad Enlil:

«In Uzumua di Duranki,
noi vogliamo uccidere gli dèi Alla,

affinché il loro sangue faccia germogliare l'umanità;
la corvée degli dèi sia il loro compito!»

Che gli uomini per sempre curino i fossati di confine,
che essi prendano in mano la zappa e il canestro di lavoro,

per il tempio dei grandi dèi,
che è adatto al trono eccelso,
aggiungano campo a campo,
per sempre i fossati di confine
curino,

le dighe tengano in ordine,
i fossati di confine

scavino, ... piante di ogni genere
facciano crescere,

pioggia, pioggia,
i fossati di confine scavino,
accumolino orzo,

ll.41-46 - lacuna

Che essi facciano prosperare il campo di grano degli Anunna,
l'abbondanza nel paese essi moltiplichino,

le feste degli Dèi (sic! maiuscolo) celebrino appropriatamente,
versino acqua fresca,
(nella) grande abitazione degli dèi, che è adatta per un eccelso trono.

Ullegarra (e) Annegarra
tu li chiamerai!

Che essi buoi, ovini, animali della terra, pesci e uccelli,
l'abbondanza del paese moltiplichino.

[«Il sacrificio degli dèi Alla: l'agricoltura», ll.7-55¹⁶]

Che esperti da esperti, inesperti da inesperti,
da sé, come orzo, dalla terra germoglino,
è una cosa che mai sarà cambiata, così come le eterne stelle del cielo.

Affinché le feste degli dèi giorno e notte,
festeggino appropriatamente,

le grandi regole hanno di propria iniziativa
stabilito
An, Enlil,

Enki e Ninmaḫ,
i grandi dèi.

Nel luogo in cui essi crearono l'umanità,
in verità, fu assegnata come sovrana Nisaba.

[«Il sacrificio degli dèi Alla: l'agricoltura», ll.60-71¹⁷]

Come si evince dal testo, non solo l'umanità dovrà occuparsi di sostenere gli dèi, scavando dighe e fossati, espandendo i terreni agricoli e gli allevamenti e celebrando, in loro onore, innumerevoli feste, ma tali compiti dovranno rimanere invariati per sempre, grazie alla vigilanza della dea Nisaba. A rimarcare quanto detto, bisogna specificare che i nomi dati agli uomini sono «Ullegarra» ed «Annegarra», che, stando a Pettinato,

¹⁶ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.433 sg.

¹⁷ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.435.

sarebbero nomi puramente ed interamente sumerici e significherebbero, rispettivamente, «creato per l'eternità» e «creato per il cielo»¹⁸, dove quest'ultimo va inteso nel senso di «creato per servire coloro che stanno in cielo», escludendo, quindi, una presunta meta celeste *post-mortem*.

Accennavamo, in precedenza, all'istituzione divina della regalità. Ebbene, secondo il pensiero sumerico, tutti gli elementi che hanno contribuito a rendere civilizzata la loro popolazione deriverebbero direttamente dagli dèi. Tra questi elementi vi è, oltre l'allevamento e l'agricoltura, proprio la regalità. Gli dèi, infatti, decidono di affidare il governo delle «teste nere» ad un re, al fine di rafforzarle:

In quei giorni, in anni lontani,
quando gli Igigu resero stabile il paese, lavorando con fatica al posto degli uomini,
essi allora decisero di riposarsi (con una decisione presa) durante un'assemblea,
ed assicurarono loro abbondanza.

Prima dei tempi (l'assemblea) scelse alla guida del paese, per il rafforzamento del popolo,
un re,
la città di Kiš, per governare le «teste nere», il popolo numeroso.

[«Disputa tra Palma e Tamarisco», ll.1-5¹⁹]

Da parte loro, i re non dimenticano la loro missione, l'essere «pastori» del popolo²⁰, tenendolo unito tramite un governo fondato su giustizia ed equità, difendendo le classi più deboli e creando, dunque, la situazione ottimale al fine di garantire che le offerte e le feste per gli dèi non venissero mai a mancare²¹. Essi «non dimenticano mai che la loro designazione a re e le loro fortune politiche e militari sono dovute alla benevolenza del dio cittadino, ma soprattutto del dio Enlil, capo indiscusso del Pantheon sumerico²²».

¹⁸ *Ivi*, p.435, nota al testo n.6.

¹⁹ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.107.

²⁰ C. Saporetti, *op. cit.*, p.17.

²¹ Non bisogna dimenticare l'enorme influenza che la geografia ed il clima dovettero avere sul popolo sumerico. Nell'area meridionale della Mesopotamia, infatti, la temperatura al sole può raggiungere i 70° (G. Pettinato, *I Sumeri*, p.8), e la sopravvivenza di grandi centri cittadini dovette essere possibile solo tramite lo scavo ed il costante lavoro di drenaggio di canali di irrigazione, fin nell'entroterra. L'interruzione dei lavori, anche per poco tempo, poteva far sì che l'enorme calura causasse l'evaporazione dei corsi d'acqua, causandone la salinizzazione e mettendo a repentaglio la possibilità di tornare a coltivare il suolo (*ivi*, p.10). Nell'analisi che Pettinato fa del testo *Gilgameš e Agga* leggiamo: «Già nel poema di Lugalbanda abbiamo avuto modo di verificare l'importanza dell'irrigazione, senza la quale non era possibile l'agricoltura nel paese di Sumer. Dal brano messo in bocca ai messaggeri di Kish apprendiamo una verità ancora più grande: i Sumeri dovevano unire le loro forze per approntare un sistema capillare di irrigazione che superasse i confini dei singoli Stati. Non per nulla la storia mesopotamica, dei Sumeri prima e dei Babilonesi poi, ci insegna che soltanto quando vi fu un governo centralizzato ci furono abbondanza e ricchezza nel paese», *ivi*, p.165.

²² *Ivi*, p.303.

Vediamo, ora, in qualità di esempi, alcuni testi che comprendono iscrizioni reali, titolature di sovrani, e codici di leggi:

Di grazia, possa Enlil, signore di tutti i paesi, intercedere per me presso An, il suo amato padre! Possa egli prolungare la mia vita! Sotto di me, possano i paesi vivere serenamente, possa il popolo moltiplicarsi come l'erba, possano i riti del cielo essere eseguiti appropriatamente, e il popolo vivere in prosperità! Possano essi mai cambiare il destino favorevole che essi mi hanno assegnato! Possa io essere sempre il pastore guida ...!

[Iscrizione reale di Lugalzaghesi, re di Uruk²³]

[...] (Gudea) rimise i debiti, pose in libertà;
per sette giorni non (permise che) si macinasse grano;
la serva s'accompagnò con la sua padrona,
il signore si tenne fianco a fianco con lo schiavo.
. . . S'interessò ai principi di giustizia . . .
non consegnò l'orfano al ricco, non consegnò la vedova al potente.
Nella famiglia senza erede maschio (permise che) entrasse come erede la figlia.

[Statua A di Gudea, re di Lagaš, col. VII, ll.24-46²⁴]

Gudea, colui dal nome durevole, il governatore di Lagaš, il pastore scelto nel cuore da Ningirsu, che è stato guardato benevolmente da Nanše, a cui Nindara ha concesso la forza, colui che è sottomesso agli ordini di Baba, il figlio naturale di Gatumdu, che ha ricevuto il ruolo e l'eccelso scettro da Igalima, colui che ha ricevuto lo spirito vitale da Šulšaga, colui che è stato accettato come capo autorevole dell'assemblea da Ningizzida, il suo dio personale.

[Statua B di Gudea di Lagaš, col. II, ll.4 sgg.²⁵]

Allorché Lipit-Ishtar, il pastore obbediente, è stato chiamato da Nunamnir (Enlil), per stabilire nel paese equità e giustizia, per estirparvi con la "parola" la corruzione, per distruggere con la forza la cattiveria e la malvagità, per stabilire benessere in Sumer ed Akkad, allora Anu ed Enlil hanno chiamato Lipit-Ishtar. In quel giorno io, Lipit-Ishtar, pastore pio di Nippur, coltivatore fedele di Ur, guardiano attento di Eridu, signore per propria virtù di Uruk, re di Isin, re di Sumer e di Akkad, devoto di Inanna, per ordine di Enlil, ho stabilito equità e diritto in Sumer e Akkad.

[«Codice di Lipit-Ištar», re di Isin²⁶]

²³ L'iscrizione si trova su di un recipiente di pietra ed è datata all'incirca 2370 a.C. Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato (a cura di), *I re di Sumer I*, p.234.

²⁴ Trad. it. di G. Castellino, in C. Saporetti, *La nascita del diritto. Studi sulle leggi della Mesopotamia antica*, ARACNE Editrice S.r.L., Roma 2010, p.25.

²⁵ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, p.42.

²⁶ Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *I Sumeri*, p.376. Il *Codice di Lipit-Ištar* ed il *Codice di Urnamma* sono i più famosi testi di legge sumerici in nostro possesso, ma l'uso del termine "Codice", secondo Saporetti, non è totalmente appropriato, mancando una chiara suddivisione per tematiche. Inoltre, è certamente possibile che in essi vi sia contenuta solo una parte delle leggi effettivamente in vigore all'epoca della loro stesura, come sostenuto in C. Saporetti, *La*

Considerato tutto quanto è stato detto fino a questo punto, diventa chiaro che, per i Sumeri, il compito assegnato loro dagli dèi non fu mai considerato come una condanna, e quindi come qualcosa di negativo, ma, al contrario, sembra che essi lo abbiano inteso come un privilegio personale. Servire gli dèi, portando per loro il «canestro del lavoro», prendendosene a carico la «corvée», dovette essere considerato un compito così importante che anche le concezioni relative al regno dei morti ed all'immortalità ne furono influenzate²⁷: i) non crediamo sia affatto casuale che, come abbiamo visto, la condizione esistenziale *post-mortem* migliorasse in maniera direttamente proporzionale al numero di figli avuti in vita²⁸, dato che maggiore è il numero complessivo della popolazione, maggiori e più frequenti possono essere le offerte e le feste per gli dèi. Inoltre, il fatto che, in generale, il regno dei morti non fosse pensato affatto come una meta in qualche modo desiderabile, testimonia l'attaccamento alla vita, e di conseguenza al suo scopo, che dovette caratterizzare la cultura sumerica; ii) d'altro canto, i Sumeri erano ben consapevoli che Ziusudra, l'eroe del Diluvio, e la moglie furono i soli a ricevere in dono, probabilmente, l'immortalità fisica, e che mai a nessun altro fu concesso tale privilegio. Inoltre, persino le statue dei re erano poste, sia prima che dopo la loro morte, davanti a quelle degli dèi, in atteggiamento di preghiera, ed è probabile che, come si è mostrato, la loro funzione *dopo* la morte dei re fosse quella di riceverne il *gidim*, proprio in occasione delle feste dedicate agli dèi, alle quali essi desideravano partecipare anche quando non erano più fisicamente presenti sulla terra.

In conclusione:

Sul destino dell'uomo e sulla sua funzione nel mondo le tradizioni menzionate finora sono concordi: l'uomo è stato creato per subentrare agli dèi nel duro lavoro della terra. Prima che gli uomini fossero creati, gli dèi erano costretti a lavorare per procurarsi il sostentamento, e la decisione di creare gli uomini fu appunto suggerita dal desiderio di porre fine a tale stato di cose.

Differentemente dagli Accadi, i quali consideravano il destino dell'uomo piuttosto negativamente, i Sumeri hanno giudicato il lavoro positivamente: l'uomo, per i Sumeri, era il continuatore dell'opera divina sulla terra e, lavorando, si assicurava la benedizione degli dèi. Del resto gli dèi si erano premurati di porre le condizioni adatte per un buon svolgimento del lavoro, così come apprendiamo dai succitati miti della organizzazione del mondo. Il lavoro dell'uomo consisteva soprattutto nell'agricoltura e nella costruzione

nascita del diritto. Studi sulle leggi della Mesopotamia antica, pp.28 sg. Per un'analisi di altre posizioni sul tema, si rimanda a S.M. Chiodi, *Hammurapi il re filosofo*, in AA.VV., *Nomos – lex*, in corso di stampa.

²⁷ Nell'introduzione si è detto che l'ordine espositivo avrebbe aiutato a comprendere meglio le antropogonie, non che queste siano state influenzate dalle concezioni della morte, del regno dei morti e dell'immortalità (cosa che, comunque, non possiamo escludere).

²⁸ Cfr. capitolo 1.1.2, in particolare il testo *Inanna, Gilgameš e gli Inferi*.

dei templi per gli dèi. Il Sumero accettò tale scopo della creazione come una missione, e gli stessi re amarono farsi rappresentare con la cesta da lavoro sulla testa.

[G. Pettinato²⁹]

²⁹ G. Pettinato, *I Sumeri*, p.325.

3.2 – GLI ASSIRI ED I BABILONESI

Se si vogliono conoscere le concezioni assiro-babilonesi relative alle origini dell'uomo, il primo, grande, testo cui bisogna fare riferimento è, senza dubbio, l'*Atramḫasis*, che prende il nome dall'eroe del diluvio, chiamato Utanapištim all'interno dell'*Epopèa Classica di Gilgameš*, e Ziusudra nei testi sumerici. In generale, l'*Atramḫasis*, una «creazione puramente assiro-babilonese», costituisce la «summa del pensiero semitico sul mondo divino e sulla realtà umana dalle origini del mondo fino a quello attuale, passando per le varie fasi del divenire, come il Diluvio e la nuova creazione»¹. La storia della creazione dell'umanità non si discosta molto dalle tradizioni sumeriche analizzate più sopra, anzi: ritroviamo la suddivisione degli dèi in governanti, gli «Anunnaki», e lavoratori, gli «Igigi», i quali si lamentano per il duro lavoro che eseguono senza sosta da 2500 anni, e decidono, quindi, di ribellarsi, attraverso quello che sembra essere il «primo sciopero dell'umanità»², costringendo Enlil a radunare d'urgenza l'assemblea divina per trovare una soluzione. Lasciamo la parola al testo, nella sua versione paleobabilonese (ove non diversamente indicato):

Quando gli dèi erano uomini,
sottostavano alla corvée, portavano il canestro di lavoro;

- il canestro di lavoro degli dèi era troppo grande,
il lavoro oltremodo pesante, la fatica enorme -;

i grandi Anunnaki, i sette,
avevano imposto la corvée agli Igigi.

[«Atramḫasis», Tav. I, col. I, ll.1-6³]

[per 2500] anni [gli Igigi] l'enorme
corvée sopportarono giorno e notte.

[Essi (però) mugu]gnavano, rodendosi il fegato,
[rimug]inando, mentre scavavano:

«Orsù! al nostro [soprintenden]te, il maggiordomo, vogliamo rivolgerci,
affinché egli ci liberi dalla nostra [pesan]te corvée;

[«Atramḫasis», Tav. I, col. I, ll.37-44⁴]

¹ G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, p.297.

² *Ivi*, p.55. Sarebbe meglio dire, trattandosi di dèi, che essi attuano il primo sciopero della storia.

³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.300.

⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.301.

Enlil, [il ment]ore degli dèi, l'eroe,
orsù, snidiamolo dalla sua abitazione!

Ora, proclamate lo stato di guerra;
affrontiamo la guerra e la battaglia!»

Gli dèi prestarono ascolto alla sua (*scil.* uno degli dèi, nome illeggibile) incitazione;
nel fuoco gettarono i loro arnesi di lavoro,

le loro zappe (essi gettarono) nel fuoco,
con i loro canestri di lavoro / fecero un falò.

[«Atramḥasis», Tav. I, col. II, ll.59-67⁵]

«Enlil, la tua faccia è (del colore del) tamarisco!
Essi sono proprio i tuoi figli, perché hai paura?

Manda (messi) da Anu, perché lo facciano scendere giù,
(e) da Enki, perché (lo) conducano al tuo cospetto».

[«Atramḥasis», Tav. I, col. II, ll.95-98⁶]

A questo punto, Anu, nell'assemblea divina, consiglia ad Enlil di inviare Nusku per accertare il motivo della rivolta degli Igigi, prima di decidere se ingaggiare battaglia o meno (Tav. I, coll. II-III, ll.111-115). Nusku chiede agli Igigi chi sia il capo della rivolta, ma si sente rispondere che sono stati «tutti insieme» a decidere di ribellarsi (Tav. I, col. III, ll.146-152). A questo punto, l'assemblea divina decide di convocare la «dea-madre», per poter creare l'umanità, affinché essa possa sostituire gli Igigi nel duro lavoro che li affliggeva, ma la dea richiede l'intervento di Enki, senza il quale non è possibile portare a compimento la richiesta. Enki, in maniera non dissimile da quanto narrato nel testo bilingue *KAR₄*, analizzato in precedenza, ordina che venga immolato «We'e, il dio che ha l'intelligenza», e che con la sua carne ed il suo sangue, insieme all'argilla, venga creato l'uomo:

«È presente B[elet-ili, la dea-m]adre;
possa la dea-madre partorire creando,
in modo che l'uomo possa portare il canestro di lavoro degli dèi».

[«Atramḥasis», Tav. I, col. IV, ll.189-191⁷]

⁵ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.302.

⁶ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.303. Qui è Nusku, l'inserviente di Enlil, a parlare.

⁷ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.307. Pare che qui sia Anu a parlare.

«Io non ho il potere di fare ciò,
solo con l'aiuto di Enki è possibile la sua realizzazione;

è proprio egli che può rendere pura ogni cosa
che egli mi dia dell'argilla, in modo che io possa fare ciò».

[«Atramḥasis», Tav. I, col. IV, ll.200-203⁸]

«Che un dio venga immolato,
e quindi gli dèi si purificheranno mediante immersione.

Con la sua carne e il suo sangue
possa Nintu mescolare l'argilla

In modo che dio e uomo
siano mescolati insieme nell'argilla»

Che nei tempi futuri noi ascoltiamo il tamburo,
grazie alla carne del dio che vi sia l'*eṭemmu*;

che esso venga inculcato al vivente come suo marchio,
un marchio che non deve essere fatto cadere in oblio, l'*eṭemmu!*».

[«Atramḥasis», Tav. I, col. IV, ll.208-217⁹]

We'e, il dio che ha l'intelligenza,
essi immolarono nell'assemblea.

Con la sua carne e il suo sangue
Nintu mescolò l'argilla.

[«Atramḥasis», Tav. I, col. IV, ll.223-226¹⁰]

«[Un com]pito mi avete affidato
ed io l'ho portato a termine
(e) voi avete immolato il dio con la sua intelligenza;

la vostra pesante corvée io ho annullato,
il vostro canestro di lavoro ho imposto all'uomo,

(così) voi avete regalato il lamento all'umanità;
io (infatti) ho sciolto il (vostro) giogo, [stabilen]do l'esonazione dal lavoro».

[«Atramḥasis», Tav. I, col. IV, ll.237-243¹¹]

⁸ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*. Qui è Nintu, «la dea-madre», a rispondere alla richiesta ricevuta.

⁹ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, pp.307 sg. Qui è Enki a prendere la parola ed ordinare l'immolazione di un dio. Per un'analisi delle diverse traduzioni degli ultimi versetti, relativi alla funzione dell'*eṭemmu* ed al suo rapporto con l'«oblio», si veda S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, pp.359 sgg.

¹⁰ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.308.

¹¹ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.309. Qui è Mami / Nintu a parlare.

Per quanto riguarda l'*eṭemmu*, esso non sembra distinguersi molto dal *gidim* sumerico:

Dell'*eṭemmu* le fonti accademiche ci informano che manteneva, anche dopo la morte, non solo il nome di colui che rappresentava, ma pure le facoltà intellettive, psichiche, affettive e spirituali. Esso infatti, poteva vendicarsi contro i viventi o mostrarsi verso di loro premuroso. Negli Inferi, inoltre, secondo la Tavola XII dell'*Epopèa* ninivita di *Gilgameš*, esso poteva condurre un'esistenza più o meno felice, gioiosa o triste.

Se lo spirito del morto conservava le proprie facoltà intellettive ne consegue che queste sono fornite al vivente proprio dal suo *eṭemmu*.

[S.M. Chiodi¹²]

L'ultimo passo dell'*Atramḫasis* che vogliamo citare è quello in cui è contenuta la motivazione che condurrà Enlil ad inviare, come già visto nel capitolo 1.2.1, dapprima un'epidemia (Tav. I, coll. VII-VIII, ll.352-425), poi una carestia (Tav. II, col. I, ll.1-41), ed infine la siccità (Tav. II, coll. II-VII, linee troppo frammentate per seguire un'unica numerazione), per punire l'umanità, ma tutte e tre le volte Enki interviene a favore di quest'ultima, ponendo fine alle piaghe. Per questo, Enlil opta per la decisione finale: l'invio del Diluvio (Tav. II, col. VIII, ll.34 sg.), da cui si salverà il solo *Atramḫasis*, sempre per opera di Enki (Tav. III, col. VI, ll.5-19). In breve, l'umanità viene punita perché, nel suo moltiplicarsi, genera così tanto rumore, che Enlil non riesce più a prendere sonno, ed è per questo che, dopo il Diluvio, come visto nel capitolo 1.2.1, Enki stabilirà che alcune donne dovranno essere sterili, in modo che l'umanità non torni a moltiplicarsi senza misura, rischiando nuovamente l'estinzione:

[Non erano ancora trascorsi] 1200 anni,
[che il paese si estese a dismisura], gli uomini divennero sempre più numerosi.

Il paese rumoreggiava [come un toro],
il dio si inquietò per il [loro frastuono].

[Enlil udì] il loro clamore;
[così parlò] ai grandi dèi:

«Il tumulto dell'umanità [mi è diventato insopportabile],
[a causa del loro frastuono] non posso prendere sonno!
Date l'ordine affinché vi sia un'epidemia!».

[«*Atramḫasis*», Tav. I, col. VII, ll.352-360¹³]

¹² S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, p.363.

¹³ Trad. it. di G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, pp.312 sg.

«Inoltre, che vi sia una terza categoria tra la gente,
che vi siano tra la gente donne che partoriscono e donne sterili.

Che vi sia tra la gente il demone-Pašittu
che strappi il neonato
dal grembo di colei che lo ha partorito.
Istituisce le donne-Ugbabtu, le donne-Entu e le donne-Igišitu,
e che vi siano per loro tabù e
così regoli le nascite!».

[«Atramḫasis», Tav. III, col. VII, ll.1-8¹⁴]

L'altra grande opera accadica in cui è narrata la creazione dell'umanità è l'*Enuma Eliš*. In essa il racconto prende le mosse addirittura dall'origine del tutto, quando esistevano solo Abzu (le acque dolci) e Tiamat (le acque salate), e nessun dio era ancora stato generato (Tav. I, ll.1-8). Dopo la nascita dei primi dèi (Tav. I, ll.9-20), il loro tumulto è così assordante che Abzu non riesce a dormire, ed espone a Tiamat la sua volontà di distruggerli, ma questa si oppone, suggerendo di utilizzare la dolcezza per ottenere la disciplina (Tav. I, ll.21-46). Tuttavia, l'araldo di Absu, Mummu, persuade Absu a procedere con il suo piano di distruzione (Tav. I, ll.47-50), ma tale piano giunge alle orecchie degli dèi, ed Ea (Enki) incatena Absu e lo uccide (Tav. I, ll.55-70). In seguito, Ea genera Marduk (Tav. I, ll.81-88), che viene reso «perfetto» e «superiore» agli altri dèi da Anu (Tav. I, ll.89-100). Ad un certo punto comincia una guerra tra Tiamat, accompagnata dai demoni da essa generati, e gli dèi «ribelli», che occupa la parte finale della Tav. I e tutte le Tavv. II-IV. Essendo stato Marduk ad uccidere Tiamat (Tav. IV, ll.101-105), egli viene investito re degli dèi (Tav. V, ll.109 sg.), e progetta immediatamente la costruzione di Babilonia, che sarà il luogo di riposo degli dèi prima delle loro assemblee, il luogo, cioè, dove riceveranno le offerte (Tav. V, ll.117-156). Ed è in questo preciso momento che Marduk comincia a realizzare «cose meravigliose», a partire dalla creazione degli uomini, con il dichiarato scopo di far sì che gli dèi tutti «trovino la pace», dato che sarà proprio agli uomini che verrà imposta la «fatica degli dèi». Anche in questo caso, per far sì che tale nuova creatura possa nascere, è richiesto il sacrificio di un dio: viene scelto Kingu, colui che aveva istigato Tiamat ad iniziare la guerra (Tav. VI, ll.29 sg.) e che fu da essa nominato comandante supremo delle sue truppe

¹⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.330. Qui Enki si rivolge alla «dea della gestazione», Nintu.

(Tav. II, ll.33-44), il cui sangue, da solo, pare essere sufficiente per portare a compimento la creazione dell'uomo. Ecco i passi in questione:

Marduk, udito il discorso degli dèi,
concepì l'idea di creare cose meravigliose.

Egli aprì la sua bocca, per parlare con Ea,
discute di ciò che egli aveva concepito nel suo cuore:

«Io voglio coagulare il sangue e formare le ossa,
voglio far esistere Lullu, il cui nome sarà "uomo".

Voglio creare l'uomo-Lullu,
al quale sarà imposta la fatica degli dèi, in modo che questi trovino la pace».

[«Enuma Eliš», Tav. VI, ll.1-8¹⁵]

Ea rispose, facendogli un discorso e
gli fornì un suo commento riguardo al riposo degli dèi:

«Fai sì che venga consegnato uno dei loro fratelli;
che egli perisca, in modo che gli uomini possano venire creati!

Fai sì che i grandi dèi si riuniscano,
che il colpevole venga consegnato, affinché essi continuino a vivere!».

[«Enuma Eliš», Tav. VI, ll.11-16¹⁶]

«È Kingu, che ha provocato la guerra,
ha abbindolato Tiamat, e organizzato la rivolta!»

Essi lo legarono e portarono davanti ad Ea;
essi lo caricarono della colpa e gli tagliarono le vene.

Con il suo sangue egli creò l'umanità,
le addossò la corvée degli dèi e liberò gli dèi.

[«Enuma Eliš», Tav. VI, ll.29-34¹⁷]

«Gli uomini sottomessi debbono ricordarsi di ciò, e pregare i loro dèi,
poiché egli ha dato l'ordine, essi devono prestare attenzione alle loro dee.

¹⁵ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.138.

¹⁶ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

¹⁷ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.139. Sono gli dèi Igigi a rivelare il nome di Kingu a Marduk.

Offerte di cibo possano venire portate per i loro dèi e dee,
possano queste non venire dimenticate! Che essi (invece) tengano a mente i loro dèi».

[«Enuma Eliš», Tav. VI, ll.114-117¹⁸]

La missione dell'umanità, così come il ruolo della dea-madre, presente nell'*Atramḫasis*, vengono ricordati anche in testi meno famosi ed articolati, come questa formula per favorire il parto di una donna:

«Ella ti assisterà, la [dea-madre], la [],
quella che ha assistito alla formazione del [],
per il gioco (della servitù)».

[«Formula per una donna in procinto di partorire», ll.17-20]

Se, però, la creazione dell'umanità, come nei testi sumerici, è finalizzata alla servitù nei confronti degli dèi, quello che sembra effettivamente cambiare, almeno in questo genere di racconti¹⁹, è il tono con cui questa viene narrata, lo spirito, cioè, con cui gli Assiri ed i Babilonesi dovettero accogliere tale missione: manca, infatti, quella preoccupazione divina per l'«abbruttimento» della razza umana, mancano quei doni divini quali l'allevamento e l'agricoltura, che pure, certo, conferivano un tornaconto agli dèi. Tuttavia, lo speciale rapporto tra gli dèi ed il re umano continua ad essere tale, da Ḫammurapi fino al termine delle civiltà assira e babilonese, con Marduk che prende via via il posto di Enlil in qualità di garante della regalità, anche grazie all'*Enuma Eliš*, con il quale i saggi di Babilonia elaborano «un nuovo mito, rifondano tutta la teologia sottesa al ruolo egemone di Babilonia nell'ambito politico e religioso dell'antica

¹⁸ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.142. Qui è Anšar, appartenente alla seconda generazione divina insieme a Kišar (Tav. I, l.12), a prendere la parola.

¹⁹ Vi è una tradizione, attestata a livello epigrafico ed archeologico, che parla degli *apkallu* (saggi, in babilonese), esseri semi-divini, legati al dio della Sapienza, Enki, che avrebbero assistito i re antediluviani nella costruzione ed amministrazione della società. Anche Berossio, stando alle citazioni di Polistore, ne avrebbe parlato nei primi due libri delle sue *Babiloniakà*: i) nel libro I, Berossio si sofferma sulla figura di Oannes, un essere venuto dal mare, con corpo di pesce, testa umana sotto quella di pesce, e mani e piedi che spuntano dalla coda, che «diede agli uomini la conoscenza delle lettere, delle scienze e delle arti di ogni tipo. Essa [*scil.* questa creatura] insegnò loro anche come fondare città, erigere templi, formulare leggi e misurare campi. Essa rivelò loro i semi e la raccolta di frutta, ed in generale diede loro ogni cosa che è connessa con la vita civilizzata»; ii) nel libro II, invece, è elencata una lista di re antediluviani e di «bestie» che «tutte insieme spiegarono in dettaglio le cose che succintamente aveva detto Oannes» (S. Mayer Burstein, *The Babyloniaca of Berossio*, in *Sources and Monograph Sources from the Ancient Near East*, vol. 1, fasc. 5, Malibu 1978, pp.155 sgg., trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *I Sumeri*, pp.78 sg.). Queste «bestie» vengono assimilate proprio agli *apkallu* di cui si parla in un testo proveniente da Uruk, nel quale vengono citati nomi di re, a loro volta riconducibili sia a quelli menzionati da Berossio, sia a quelli presenti nella *Lista Reale Sumerica*. *Ivi*, pp.79 sgg. Cfr. anche *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*, Vol. 1, A part 2, alla voce «apkallu», all'indirizzo "https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/cad_a2.pdf", in data 01/02/17.

Mesopotamia»²⁰. Inoltre, anche il ruolo del re, quale «pastore» garante della giustizia e dell'equilibrio sociale, non sembra mutare:

Allora gli dèi Anu ed Enki, per migliorare il benessere del popolo, hanno chiamato me, Ḫammurapi, il principe devoto, che venera gli dèi, perché proclamassi la giustizia nel paese, distruggessi il male e la malvagità, non permettessi al forte di opprimere il debole, e sorgessi come il dio (sole) Šamaš sull'umanità, ad illuminare il paese.
Io sono Ḫammurapi, il pastore, scelto dal dio Enlil, che accumula abbondanza e prosperità, che provvede in tutto a Nippur [...]»²¹ Quando il dio Marduk mi ha ordinato di provvedere con equità alle genti e di far apprendere al paese la retta via, ho portato equità e giustizia come espressione del paese, e benessere al popolo.

[dal Prologo del «Codice di Ḫammurapi»²²]

Io sono Ḫammurapi, il re perfetto. Verso l'umanità che il dio Enlil mi ha donato e che il dio Marduk mi ha affidato perché ne fossi il pastore, io non sono stato negligente né con le braccia inerti. Ho cercato per essa luoghi salutarì, l'ho liberata da gravi pericoli, su di essa ho fatto sorgere la luce. Con le forti armi che le divinità Zababa e Ištar mi hanno concesso, con la saggezza che Enki mi ha accordato, con la forza che Marduk mi ha dato, ho annientato i nemici del settentrione e del meridione, ho posto fine alle guerre, ho fatto il bene del paese, ho fatto abitare la gente sedentaria su fertili terreni e non ho tollerato che qualcuno la molestasse.

[dall'Epilogo del «Codice di Ḫammurapi»²³]

Vi è persino un testo, redatto in grafia e stile neobabilonese, che, oltre a riproporre la creazione dell'uomo, quale compare nell'*Atramḫasis*, accosta ad essa la creazione di una figura umana specifica, dotata di particolare bontà, bellezza, saggezza e forza: stiamo parlando proprio della figura del re. Anche in questo caso, è Ea che «commissiona» questa duplice creazione, rivolgendosi a Belet-ili, la «signora dei grandi dèi». Il testo che proponiamo inizia subito dopo la prima creazione, quando Enlil assegna all'umanità il compito di farsi carico della «corvée di lavoro degli dèi»:

[En]lil, l'eroe dei grandi dèi,
gli assegnò come nome [Uomo-Lullu]
e ordinò di addossargli [la corvée di lavoro] degli dèi.

Ea iniziò a parlare, rivolgendo la parola a Belet-ili:
«Belet-ili, la signora dei grandi dèi, sei tu:

²⁰ *Ivi*, p.25.

²¹ In questo caso non si tratta di una lacuna nel testo, ma di un salto ad un punto successivo del testo.

²² Trad. it. di G. Pettinato, in G. Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, pp.26 sg.

²³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.29.

tu hai creato l'uomo-Lullu (sic! minuscolo),
modella ora il re, l'uomo consigliere per eccellenza!

Rivesti la sua figura di bontà,
tratteggia i suoi tratti armonicamente, fai bello il suo corpo!»

Allora Belet-ili modellò il re, l'uomo-consigliere per eccellenza,
(Essi) diedero al re la lotta dei [grandi] dèi;

Anu gli diede la corona, Enlil gli do[nò il trono],
Nergal gli diede le armi, Ninurta do[nò a lui splendore accecante];

Belet-ili diede [a lui un bell'asp]etto,
Nusku gli diede saggezza, trasmise consiglio e si mise a sua disposizione.

[«Creazione del re», ll.27-41²⁴]

Come si evince da questo testo, non solo il re viene pensato come creato direttamente dagli dèi, ma viene da essi dotato di qualità e poteri che l'uomo comune non può certo pensare di poter eguagliare.

Pare che il ruolo del re, che, nonostante tutti questi privilegi, restava quello di essere il primo tra i servitori degli dèi, fosse particolarmente sentito a Babilonia, come sembrerebbe dimostrare un rituale che si soleva svolgere durante la festa del Nuovo Anno, nella quale si celebrava la vittoria di Marduk su Tiamat ed il suo divenire re degli dèi. Tale rituale riguardava direttamente il re (che doveva necessariamente essere babilonese), precedeva la processione, e si svolgeva all'interno dell'Akitu, il «tempio del Nuovo Anno sito fuori le mura»²⁵:

egli [*scil.* il re] viene introdotto nel tempio, spogliato delle sue insegne regali, fatto inginocchiare, e allora gli si fa pronunciare l'atto di penitenza in cui vengono ricordati tutti i doveri del sovrano, doveri che egli deve aver assolto. Dopo l'atto penitenziale il sommo sacerdote gli dà uno schiaffo, quasi a ricordargli il suo stato di essere umano, e, se piange per il dolore, allora il dio Marduk benedice il re e il suo popolo, garantendo prosperità e successo per il nuovo anno; se invece non piange, si hanno segni nefasti [...] Il sovrano di Babilonia regna in quanto scelto da Marduk, il quale è stato fatto signore degli dèi dall'assemblea divina. Il re di Babilonia conseguentemente è il vicario di Marduk, non un despota assoluto come il re assiro; non per nulla, anche Nabucodonosor si chiama spesso nelle sue iscrizioni non «re di Babilonia», bensì «governatore di Babilonia».

[G. Pettinato²⁶]

²⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.401.

²⁵ *Ivi*, p.61

²⁶ *Ivi*, pp.61 sg.

Vogliamo concludere l'argomento proponendo un testo che, da un lato, espone le punizioni che il dio della Peste, Erra, invia contro il popolo in seguito al (presunto) venir meno del culto di Marduk e, dall'altro, pone in evidenza il problema della punizione divina indiscriminata, che prescinde, quindi, dalle responsabilità individuali. Erra, all'inizio del testo, si trova in uno stato di quiete, ed i Sibitti, i suoi sette demoni guerrieri, non hanno alcun incarico da portare a termine (Tav. I, ll.15-44), e per questo decidono di spronare Erra, ricordandogli il piacere della guerra, di gran lunga superiore a quello della vita in tranquillità (Tav. I, ll.45-91). Erra si lascia convincere, nonostante l'opposizione del suo consigliere Išum (Tav. I, ll.92-124), ma ha bisogno dell'approvazione di Marduk per apportare distruzione nel paese (Tav. I, ll.125-191), approvazione che riesce ad ottenere attraverso l'inganno, in quanto afferma che il popolo non rende più onore allo stesso Marduk come un tempo. Riportiamo, ora, sia le parole con cui Erra inganna Marduk, sia i propositi di distruzione con cui il primo intende punire gli uomini:

«Come mai la tua preziosa immagine, ornamento della tua signoria, un tempo colma
di splendore come le stelle
del cielo, ora è priva del suo splendore?
E cosa è mai della corona della tua signoria, che faceva risplendere l'Eḫalanki come
l'Etemenanki, ora sporca?».

[«Poema di Erra», Tav.I, ll.127-129²⁷]

«Le teste [nere] grideranno verso di te (*scil.* Marduk), ma tu non accogliere
[la loro preghiera!]
Annienterò [il paese] e lo ridurrò in cumuli di macerie.
Abbattevo le città e le ridurrò in deserto.
Distruggerò le montagne e ne atterrerò il bestiame.
Sconvolgerò i mari e ne farò [sparire] il prodotto.
Devasterò canneto e giuncheto e li bru[cerò] come il fuoco.
Atterrerò la gente e la vita [...]».

[«Poema di Erra», Tav. II C), ll.23-29²⁸]

²⁷ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.239.

²⁸ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.247.

«Nella dimora dei principi farò abitare il furfante».

[«Poema di Erra», Tav. II C), 1.36²⁹]

«I presagi renderò nefasti. I luoghi di culto devasterò».

[«Poema di Erra», Tav. II C), 1.42³⁰]

«[La vita] del giusto, che fa da buon intercessore, troncherò.
Il malvagio, che recide le vite, porrò in un posto eminente.

Il cuore degli uomini muterò, sicché il padre non dia ascolto al figlio
e la figlia parli con odio alla madre.

Renderò cattivo il loro parlare ed essi dimenticheranno il loro dio,
e contro la loro dea pronunzieranno grandi insolenze.

Farò insorgere il ladro e bloccherò la strada.
All'interno delle città ci si deprederà a vicenda gli averi».

[«Poema di Erra», Tav. III A), ll.7-14³¹]

Pur trattandosi di un inganno da parte di Erra nei confronti di Marduk, non abbiamo motivo di dubitare che le punizioni attese per il reale venir meno del culto verso gli dèi, in particolare del loro re, ovvero lo stesso Marduk, fossero molto diverse da quelle minacciate dal dio della Peste. Tuttavia, la parola finale non sta nella punizione, bensì risiede nel biasimo delle azioni di Erra da parte del suo consigliere Išum, e nell'elogio di quest'ultimo che, grazie al suo intervento, ha permesso il salvataggio di un «resto»:

«Oh eroe Erra, il giusto tu hai ucciso;
l'ingiusto tu hai ucciso.

Chi peccò contro di te hai ucciso;
chi non peccò contro di te hai ucciso.

Il sacerdote *enu* premuroso nel portare le offerte *taklimu* per gli dèi, hai ucciso».

[«Poema di Erra», Tav. IV, ll.104-108³²]

«Che il popolo del paese, divenuto scarso, torni a moltiplicarsi!

²⁹ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

³⁰ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.248.

³¹ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

³² Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.257.

Che il piccolo come il grande ne ripercorran la via!».

[«Poema di Erra», Tav. V, ll.25 sg.³³]

Per anni senza numero sia attuale la lode di Nergal, il grande signore, e dell'eroe Išum, poichè Erra arse d'ira e progettò di abbattere i paesi e di distruggere la loro gente, Išum, invece, suo consigliere, lo placò e lasciò indietro un resto!

[«Poema di Erra», Tav. V, ll.39-41³⁴]

Infine, possiamo constatare che, anche per quanto riguarda Assiri e Babilonesi, sia le concezioni relative al regno dei morti ed alle condizioni esistenziali dei suoi abitanti, sia le concezioni riguardanti la possibilità di raggiungere una qualche forma di immortalità, sono perfettamente in linea con la missione affidata all'uomo, che è, per l'appunto, quella di servire gli dèi, per cui non c'è da aspettarsi né che l'aldilà rappresenti una meta migliore rispetto alla vita sulla terra, né che sia possibile divenire immortali ed avvicinarsi, in questo modo, agli dèi. Gilgameš, più di chiunque altro, sintetizza questo punto: pur essendo egli per due terzi dio, non solo non riesce a raggiungere l'immortalità fisica, ma non riesce nemmeno a ritornare giovane, ed infine, come tutti gli umani (eccetto Utanapištim e la moglie), muore, ricevendo la carica di giudice del regno dei morti che, pur essendo una sorte migliore di quella riservata agli uomini comuni, non si avvicina minimamente alla gloria ed agli onori che riceveva quando era ancora re di Uruk! E non bisogna dimenticare, infine, quanto lo stesso Gilgameš dice al dio Sole, quando chiede la sua benedizione per il viaggio verso la Montagna che intende intraprendere:

«io voglio andare verso la Montagna, voglio porre colà il mio nome;
nel luogo dove ci sono già i nomi, voglio porre il mio nome;
nel luogo dove non ci sono nomi, voglio porre il nome degli dèi».

[«Gilgameš e il paese dei cedri», ll.31-33³⁵]

Gli uomini possono, dunque, cercare di compiere grandi gesta e raggiungere una fama immortale, ma mai il loro nome può venire prima di quello degli dèi!

³³ Trad. it. di G. Pettinato, *ivi*, p.260. Qui è Erra a parlare.

³⁴ Trad. it. di G. Pettinato, *ibidem*.

³⁵ Abbiamo già citato il passo nel capitolo 2.1.3. Anche se appartiene ad un testo sumerico, questo dialogo si ritrova identico nell'*Epoepa Classica*, Tav. V, ll.31-33.

3.3 – GLI EBREI (Bibbia ebraica)

Come è noto, all'interno della Bibbia ebraica troviamo due racconti della creazione dell'uomo, diversi tra loro e persino contraddittori, sotto certi punti di vista. Il primo è narrato in *Gen 1*, ed appartiene alla cc.dd. "tradizione sacerdotale", indicata con la sigla P, da *Priesterschrift* ("scritto dei preti", ovvero i sacerdoti di Gerusalemme), mentre il secondo si ritrova in *Gen 2*, appartenente alla cc.dd. "tradizione jahwista", indicata con la sigla J³⁶. È certamente possibile che i due testi, così come i due libri in cui sono inseriti, cerchino di rispondere a domande diverse, laddove sembra che *Gen 1* si interessi più del problema dell'origine e della natura del mondo, mentre *Gen 2* pare si incentri sulla problematica che rappresenta la vita umana, nel suo esser come di fatto è, ovvero caratterizzata da fatica e dolore³⁷. Ma vediamo, ora, i testi in questione: i) in *Gen 1*, dopo aver creato i pesci e gli uccelli (vv.20-22), Dio passa alla creazione delle creature terrestri (vv.24 sg.), ed in entrambi i casi vide che era «cosa buona» (*tob*³⁸). In seguito, ecco che, al sesto ed ultimo giorno di creazione, Dio procede con la sua ultima opera:

[26] E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

[27] Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò.

[28] Dio li benedisse e disse loro:
«Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra;
soggiogatela e dominate
sui pesci del mare
e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente,
che striscia sulla terra».

[«Genesi» 1, 26-28]

Al vertice della creazione, dunque, stanno i due umani, maschio e femmina, il cui compito pare essere null'altro che il dominio assoluto su tutti gli esseri viventi, creati in precedenza. Tuttavia, essi non possono cibarsi degli animali, ma la loro alimentazione

³⁶ E. Bianchi, *op. cit.*, p.12.

³⁷ *Ivi*, p.101.

³⁸ *Ivi*, p.56.

sarà costituita da «ogni erba che produce seme» e da «ogni albero in cui è il frutto» (v.29), così come «erba verde» sarà l'unico cibo a disposizione di tutte le altre creature. Infine, non possono passare in secondo piano né il fatto che gli umani sono stati creati ad «immagine di Dio», né che quest'ultimo, quando vide il risultato finale della sua opera, la vide come «cosa molto buona» (v.31 – *tob me'od*³⁹). Attraverso questa somiglianza con Dio, l'uomo diviene *capax Dei*, ovvero «capace di relazione con Dio»⁴⁰.

Nulla è detto, invece, sulla modalità della creazione, ma ciò, secondo Bianchi, troverebbe una spiegazione nell'impossibilità di concepire concretamente l'opera straordinaria di Dio, espressa dal verbo ebraico *bara'*:

Nei rari testi preesilici in cui è utilizzato, il verbo *bara'* non si riferisce alla creazione ma a un evento storico sempre operato da Dio e significa “operare qualcosa di straordinario”, “di nuovo”, “di sorprendente”, “di inaudito e meraviglioso.” [...] Il riferimento di questo verbo alla creazione e soprattutto alla *creazione dell'uomo* (Gen 1,27; 5,1.2; 6,7; Dt 4,32; Is 43,7; 45,12; Ez 28,13.15; Ml 2,10; Qo 12,1; Sal 89,48) significa che l'uomo è la grande meraviglia operata da Dio, è la meraviglia delle meraviglie. Essendo poi un verbo che indica un'azione che solo JHWH può compiere e non un uomo, è evidente che *bara'* (= creare) non designa un'azione che possa essere materialmente descritta o paragonata ad attività umane: *bara'* non è in relazione con nessuna concezione concreta, così che in Gen 1 esso *non ci dice nulla sulla modalità, sul come della creazione*.

[E. Bianchi⁴¹]

ii) diverso è il discorso per quanto riguarda *Gen 2*, che racchiude la creazione dell'uomo più nota, dato che è proprio in essa che compare il giardino di Eden:

[4] Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati. Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, [5] nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata - perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo [6] e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo -; [7] allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.
[8] Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. [9] Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p.151. I vocaboli ebraici, utilizzati per indicare l'«immagine» di, e la «somiglianza» con Dio, «sono *tselem* (immagine; LXX: *eikón*; Vulg.: *imago*) e *demut* (somiglianza; LXX: *homotosis*; Vulg.: *similitudo*). Il primo termine, *tselem*, significa “calco”, “copia”, “riproduzione” e si dice sovente di “statue” (Nm 33,52; 2Re 11,18; Am 5,26; ecc.), mentre il secondo, *demut*, è più astratto e in un certo senso attenua la forza realistica del primo», *ivi*, p.150.

⁴¹ *Ivi*, pp.120 sg.

vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male.

[«Genesi» 2,4-9]

[15] Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse.

[«Genesi» 2,15]

A questo punto, Dio, per dare «un aiuto» all'uomo appena creato, plasma dal suolo animali terrestri ed uccelli, e li conduce davanti ad esso, affinché possano ricevere un nome (vv.18 sg.). Tuttavia, nessuno di questi animali è abbastanza simile all'uomo per poterlo aiutare, e così Dio decide di creare per lui una compagna, non utilizzando la «polvere del suolo», come in precedenza, ma estraendo dal suo corpo una «costola», senza descrivere ulteriori particolari:

[20] Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile. [21] Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. [22] Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. [23] Allora l'uomo disse:

«Questa volta essa
è carne dalla mia carne
e osso dalle mie ossa.
La si chiamerà donna
perché dall'uomo è stata tolta».

[24] Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne. [25] Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna.

[«Genesi» 2,20-25]

La prima differenza con *Gen 1* è che, in questo caso, l'uomo viene creato prima della donna, non insieme ad essa; la seconda è che l'uomo viene creato prima degli animali, non dopo; la terza è che non si dice che gli uomini siano stati creati ad «immagine di Dio», e nemmeno a sua «somiglianza»; infine, la quarta riguarda la missione dell'uomo, che non è quella di moltiplicarsi, riempire la terra e dominare su tutte le creature, ma è semplicemente quella di coltivare e custodire il giardino di Eden⁴². Vogliamo proporre

⁴² Ciò non toglie all'uomo lo status privilegiato concesso da Dio, anzi: «L'atto con cui Dio "prende" è espresso dal vb. *Laqach* (Gen 2,15), che è quello tipico dell'elezione e designa l'azione forte con cui Dio sceglie un uomo o il popolo di Israele per destinarlo a una pienezza di comunione con sé», *ivi*, p.175.

due spunti di Bianchi relativi al rapporto tra Adamo⁴³ e 'adamah (terra), ed alla creazione della donna, cui Adamo non assiste:

La scena, che certamente riflette uno sfondo mitologico, può sembrare infantile mostrando Dio che modella l'uomo come un artigiano modella un vaso (cf. Is 29,16), ma essa racchiude e cerca di esprimere una verità fondamentale: l'uomo ha dovuto essere plasmato da Dio dalla terra; è una creatura di Dio, è fatto da Dio, ma Dio ha abbisognato della terra per plasmarlo. L'uomo cioè è posto in una stretta relazione con la terra: egli è 'adam perché è tratto dalla 'adamah, è cioè *il terrestre, il terrigno*, perché è tratto *dalla terra*, dalla terra rossastra della steppa. L'uomo è cioè una creatura, è fatto di terra, è fragile, effimero, è debole... Da subito l'uomo esce dalle mani di Dio con una propria finitezza, appare subito come un essere finito, tant'è vero che Gen 2,7 letteralmente dice non che Dio plasmò l'uomo *con* polvere del suolo, ma che plasmò Adam, che è "polvere dal suolo".

[E. Bianchi⁴⁴]

Ma il testo sottolinea che la donna è creata mentre sull'uomo è stato fatto scendere un sonno, un torpore profondo (ebr. *Tardemah*; parola che si trova ancora in Gen 15,12; 1Sam 26,12; Gb 4,13; 33,15; Pr 19,15; Is 29,10), cioè l'uomo non ha visto nulla e dunque non sa e non può dire nulla sul *come* di questa creazione: c'è e resta un mistero sul come della creazione che non è certo colmato dalla narrazione della donna tratta dal fianco di Adam. Ciò che importa è che Dio ha agito, lui solo, e che la donna è dono di Dio per l'uomo, è l'ultimo grande dono di Dio, che all'uomo ha già donato tanto, tutto.

[E. Bianchi⁴⁵]

Dunque, dalla lettura dell'A.T. sembra emergere l'idea che le *modalità* con cui Dio ha creato gli uomini non sono importanti tanto quanto il fatto *che* egli li abbia creati. Tuttavia, decisamente diverso è il discorso relativo alla loro missione, dato che *Gen 1* e *Gen 2* sono, come si è visto, manifestamente in contrasto. Sarà soltanto con Noè e la sua famiglia, una volta cessato il Diluvio, che Dio riproporrà la sua benedizione verso gli uomini, comandando nuovamente che essi si moltiplichino e riempiano la terra. Tuttavia, qualcosa è cambiato rispetto a *Gen 1*, in particolare nel rapporto tra l'uomo e le creature, che non solo saranno dominate, ma dovranno avere terrore di lui, e divenire persino suo pasto. Negli stessi versetti, torna anche la credenza, sempre riscontrabile in *Gen 1*, che

⁴³ Adamo viene così chiamato solo a partire da *Gen 4,1*

⁴⁴ E. Bianchi, *op. cit.*, p.173. Bianchi riconosce, però, l'influenza che le culture mesopotamiche hanno avuto sulla cultura ebraica in generale, e sui racconti di creazione in particolare: «Questa influenza è comunque forte e all'interno dell'AT è visibile particolarmente nella letteratura sapienziale e in modo specialissimo nei racconti di creazione [...] E tutti i popoli del Vicino oriente antico avevano in comune la concezione dell'uomo come creatura di Dio e del mondo come creazione di Dio», *ivi*, p.29.

⁴⁵ *Ivi*, pp.192 sg.

l'uomo sia fatto ad «immagine di Dio», e ciò costituisce propriamente il motivo per cui chi uccide un essere umano, da un essere umano dovrà essere a sua volta ucciso:

[1] Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. [2] Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere. [3] Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già le verdi erbe. [4] Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue. [5] Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello.

[6] Chi sparge il sangue dell'uomo
dall'uomo il suo sangue sarà sparso,
perché ad immagine di Dio
Egli ha fatto l'uomo.

[7] E voi, siate fecondi e moltiplicatevi,
siate numerosi sulla terra e dominatela».

[«Genesi» 9,1-7]

Con il passare delle generazioni, però, questa benedizione di Dio va restringendosi, in quanto sarà solo la discendenza di Abramo, come si è visto nel capitolo 2.3.4, quella a cui sarà concesso moltiplicarsi fino a raggiungere un numero così alto da eguagliare quello delle stelle (*Gen 15,5*). E tuttavia il popolo di Israele, il popolo di YHWH, la «porzione del Signore» (*Dt 32,9*), che da Abramo discenderà, non dovrà mai dimenticarsi del suo rapporto con il proprio Dio, rapporto che è, e deve rimanere, di totale obbedienza (sulla scia, ad esempio, di Noè e di Abramo⁴⁶), pena la tremenda vendetta che lo stesso Dio attuerà. Le minacce più forti che YHWH rivolge al suo popolo sono, secondo noi, quelle

⁴⁶ Relativamente al rapporto tra Noè e Dio, secondo Bianchi «di fronte al comando di Dio, Noè non può che obbedire: anzi, egli obbedisce ciecamente! È paradossale l'obbedienza che gli è richiesta da Dio, ma la sua grandezza sta proprio nell'obbedienza piena e incondizionata al comando divino», *ivi*, p.282. Noè viene nominato la prima volta in *Gen 6,8*, ma egli non risponde mai a Dio, e le sue prime parole sono rivolte al figlio Cam in *Gen 9,25*, e tuttavia «apparentemente non si svolge alcun dialogo fra Noè e Dio, perché è Dio che parla (non come avvenne con Adamo e con Caino), ma in realtà – dicono i rabbini – qui c'è il vero dialogo, perché Noè obbedisce, esegue, fa la parola che il Signore gli dice. Tutto il discorso di Dio ha come "risposta" da parte di Noè: "Noè fece tutto secondo quanto gli aveva comandato Dio; così egli fece" (*Gen 6,22*; cf. anche *7,5 J*). Si sente, in questa formula espressiva, lo stile caratteristico della tradizione sacerdotale», *ivi*, p.281. Quanto ad Abramo, il caso più noto che testimonia la sua totale obbedienza a Dio è rappresentato dal suo esser pronto ad eseguire l'ordine ricevuto di sacrificare il figlio Isacco, in *Gen 22,1-18*, di cui riportiamo solo qualche versetto: [1] Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: «Abramo, Abramo!». Rispose: «Eccomi!». [2] Riprese: «Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, va' nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò». [3] Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato (vv.1-3); [15] Poi l'angelo del Signore chiamò dal cielo Abramo per la seconda volta [16] e disse: «Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, [17] io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. [18] Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce» (vv.15-18).

contenute nel discorso che egli fa a Mosè sul monte Sinai, che riguarda il comportamento che il popolo dovrà tenere, una volta raggiunta la terra che gli è stata promessa. Tali minacce, che lasciano comunque spazio per una eventuale riconciliazione finale, occupano tutto *Lev 26*, per cui ne mostreremo soltanto alcune:

[1] «Non vi farete idoli, né vi erigerete immagini scolpite o stele, né permetterete che nel vostro paese vi sia pietra ornata di figure, per prostrarvi davanti ad essa; poiché io sono il Signore vostro Dio. [2] Osserverete i miei sabati e porterete rispetto al mio santuario. Io sono il Signore.

[3] Se seguirete le mie leggi, se osserverete i miei comandi e li metterete in pratica, [4] io vi darò le piogge alla loro stagione, la terra darà prodotti e gli alberi della campagna daranno frutti. [5] La trebbiatura durerà per voi fino alla vendemmia e la vendemmia durerà fino alla semina; avrete cibo a sazietà e abiterete tranquilli il vostro paese.

[«Levitico» 26,1-5]

[14] Ma se non mi ascolterete e se non metterete in pratica tutti questi comandi, [15] se disprezzerete le mie leggi e rigetterete le mie prescrizioni, non mettendo in pratica tutti i miei comandi e infrangendo la mia alleanza, [16] ecco che cosa farò a voi a mia volta: manderò contro di voi il terrore, la consunzione e la febbre, che vi faranno languire gli occhi e vi consumeranno la vita. Seminerete invano il vostro seme: se lo mangeranno i vostri nemici. [17] Volgerò la faccia contro di voi e voi sarete sconfitti dai nemici; quelli che vi odiano vi opprimeranno e vi darete alla fuga, senza che alcuno vi insegua.

[18] Se nemmeno dopo questo mi ascolterete, io vi castigherò sette volte di più per i vostri peccati. [19] Spezzerò la vostra forza superba, renderò il vostro cielo come ferro e la vostra terra come rame. [20] Le vostre energie si consumeranno invano, poiché la vostra terra non darà prodotti e gli alberi della campagna non daranno frutti.

[21] Se vi opporrete a me e non mi ascolterete, io vi colpirò sette volte di più, secondo i vostri peccati. [22] Manderò contro di voi le bestie selvatiche, che vi rapiranno i figli, stermineranno il vostro bestiame, vi ridurranno a un piccolo numero e le vostre strade diventeranno deserte.

[23] Se nonostante questi castighi, non vorrete correggervi per tornare a me, ma vi opporrete a me, anch'io mi opporrò a voi [24] e vi colpirò sette volte di più per i vostri peccati. [25] Manderò contro di voi la spada, vindice della mia alleanza; voi vi raccoglierete nelle vostre città, ma io manderò in mezzo a voi la peste e sarete dati in mano al nemico. [26] Quando io avrò spezzato le riserve del pane, dieci donne faranno cuocere il vostro pane in uno stesso forno, ve lo riporteranno a peso e mangerete, ma non vi sazierete.

[27] Se, nonostante tutto questo, non vorrete darmi ascolto, ma vi opporrete a me, [28] anch'io mi opporrò a voi con furore e vi castigherò sette volte di più per i vostri peccati. [29] Mangerete perfino la carne dei vostri figli e mangerete la carne delle vostre figlie. [30] Devasterò le vostre alture di culto, distruggerò i vostri altari per l'incenso, butterò i vostri cadaveri sui cadaveri dei vostri idoli e io vi avrò in abominio. [31] Ridurrò le vostre città a deserti, devasterò i vostri santuari e non aspirerò più il profumo dei vostri incensi. [32] Devasterò io stesso il vostro paese e i vostri nemici, che vi prenderanno

dimora, ne saranno stupefatti. [33] Quanto a voi, vi disperderò fra le nazioni e vi inseguirò con la spada sguainata; il vostro paese sarà desolato e le vostre città saranno deserte.

[«Levitico» 26, 14-33]

[44] Nonostante tutto questo, quando saranno nel paese dei loro nemici, io non li rigetterò e non mi stancherò di essi fino al punto d'annientarli del tutto e di rompere la mia alleanza con loro; poiché io sono il Signore loro Dio⁴⁷; [45] ma per loro amore mi ricorderò dell'alleanza con i loro antenati, che ho fatto uscire dal paese d'Egitto davanti alle nazioni, per essere il loro Dio. Io sono il Signore».

[«Levitico» 26,44 sg.]

Dunque, il popolo di Israele potrà sì continuare a ricevere la benedizione data agli uomini in *Gen* 1, e riconfermata in *Gen* 9, potrà, quindi, moltiplicarsi e dominare su tutta la terra, o, quantomeno, su tutta la terra promessa, la terra di Israele, per l'appunto, ma potrà farlo solo a patto che non venga mai meno ai comandi ed alle leggi di Dio, e solo a patto che lo tema e lo serva (*Dt* 6,13). Il testo che, forse, riassume più di tutti questo rapporto tra gli uomini ed il creato, da un lato, e tra gli uomini e Dio, dall'altro, è il *Sal* 8:

[4] Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate,
[5] che cosa è l'uomo perché te ne ricordi
e il figlio dell'uomo perché te ne curi?
[6] Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
di gloria e di onore lo hai coronato:
[7] gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi;
[8] tutti i greggi e gli armenti,
tutte le bestie della campagna;
[9] gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
che percorrono le vie del mare.
[10] O Signore, nostro Dio,
quanto è grande il tuo nome su tutta la terra.

[«Salmi» 8,4-10]

Tuttavia, nonostante la loro relativa influenza sugli altri testi dell'A.T., non possono essere tralasciate le pessimistiche considerazioni sul vano affaccendarsi dell'uomo e sul suo essere intrinsecamente effimero che permeano il *Qoèlet*, né la frustrazione del giusto

⁴⁷ Il tema del «resto» è presente in particolare nel libro di *Isaia*, e.g.: «Poiché anche se il tuo popolo, o Israele / fosse come la sabbia del mare, / solo un suo resto ritornerà; / è decretato uno sterminio / che farà traboccare la giustizia» (*Is*, 10,22). Cfr. *Is* 37,32 e *Mi* 4,7.

e del fedele che, nonostante queste sue qualità, soffre, e non sa spiegarsi il perché, come mostra il caso di Giobbe nell'omonimo libro. Cominciamo con il *Qoèlet*:

[12] Io, Qoèlet, sono stato re d'Israele in Gerusalemme. [13] Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. È questa una occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa fatichino. [14] Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento.

[«Qoèlet» 1,12-14]

[17] Ho preso in odio la vita, perché mi è sgradito quanto si fa sotto il sole. Ogni cosa infatti è vanità e un inseguire il vento. [18] Ho preso in odio ogni lavoro da me fatto sotto il sole, perché dovrò lasciarlo al mio successore.

[«Qoèlet» 2,17 sg.]

[10] Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. [11] Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. [12] Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; [13] ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. [14] Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. [15] Ciò che è, già è stato; ciò che sarà, già è; Dio ricerca ciò che è già passato.

[16] Ma ho anche notato che sotto il sole al posto del diritto c'è l'iniquità e al posto della giustizia c'è l'empietà. [17] Ho pensato: Dio giudicherà il giusto e l'empio, perché c'è un tempo per ogni cosa e per ogni azione. [18] Poi riguardo ai figli dell'uomo mi son detto: Dio vuol provarli e mostrare che essi di per sé sono come bestie. [19] Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. [20] Tutti sono diretti verso la medesima dimora:

tutto è venuto dalla polvere

e tutto ritorna nella polvere.

[21] Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso nella terra? [22] Mi sono accorto che nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché questa è la sua sorte. Chi potrà infatti condurlo a vedere ciò che avverrà dopo di lui?

[«Qoèlet» 3,10-22]

La vita dell'uomo, secondo il *Qoèlet*, è dunque un vano girare in tondo, e la sua presunta superiorità rispetto a tutte le altre creature, così magnificamente decantata in *Gen* 1 e nel *Sal* 8, risulta qui appiattita e nullificata. Le promesse fatte da Dio, relative alle benedizioni date a chi sarà giusto e fedele, sono qui poste in discussione, essendo la terra teatro di ingiustizie impuniti. Nella conclusione del libro, però, ciò che il saggio Qoèlet consiglia

agli uomini di fare (come già anticipato in 3,12 sg.), fermo restando che «tutto è vanità», è sì di godere dei piaceri che la vita è in grado di offrire, ma, soprattutto, di temere Dio ed osservare i suoi comandamenti, in special modo quando si è giovani, quando, cioè, si è in grado di provare il massimo piacere per quei beni che Dio dà a chi segue la sua parola:

Ricòrdati del tuo creatore
nei giorni della tua giovinezza,
prima che vengano i giorni tristi
e giungano gli anni di cui dovrai dire:
«Non ci provo alcun gusto».

[«Qoèlet» 12,1]

[13] Conclusione del discorso, dopo che si è ascoltato ogni cosa: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto.

[14] Infatti, Dio citerà in giudizio ogni azione, tutto ciò che è occulto, bene o male.

[«Qoèlet» 12,13 sg.]

Il tema della frustrazione del giusto, come dicevamo, è centrale nel *Giobbe*, laddove, però, alle domande sconsolate del protagonista, segue la risposta di Dio, risposta che, sostanzialmente, consiste nel glorificare se stesso in virtù della sua incomparabile superiorità rispetto all'impotenza ed all'ignoranza umana, visto che è lui che ha posto «le fondamenta della terra» (*Gb* 38,4), è lui che fa sorgere la «stella del mattino» (*Gb* 38,32), ed è lui che ha creato il potente «Behemoth» (*Gb* 40,15-24) e che ha reso «servo per sempre» persino il grande serpente marino «Leviathan» (*Gb* 40, 25-32). Giobbe, il «servo Giobbe» (*Gb* 42,8), che accetta tale risposta, e rinuncia a comprendere oltre, viene infine premiato per la sua obbedienza:

[21] Sono innocente? Non lo so neppure io,
detesto la mia vita!

[22] Per questo io dico: «È la stessa cosa»:
egli fa perire l'innocente e il reo!

[23] Se un flagello uccide all'improvviso,
della sciagura degli innocenti egli ride.

[24] La terra è lasciata in balia del malfattore:
egli vela il volto dei suoi giudici;
se non lui, chi dunque sarà?

[«Giobbe» 9,21-24]

[1] Stanco io sono della mia vita!
Darò libero sfogo al mio lamento,
parlerò nell'amarezza del mio cuore.
[2] Dirò a Dio: Non condannarmi!
Fammi sapere perché mi sei avversario.
[3] È forse bene per te opprimermi,
disprezzare l'opera delle tue mani
e favorire i progetti dei malvagi?
[4] Hai tu forse occhi di carne
o anche tu vedi come l'uomo?
[5] Sono forse i tuoi giorni come i giorni di un uomo,
i tuoi anni come i giorni di un mortale,
[6] perché tu debba scrutare la mia colpa
e frugare il mio peccato,
[7] pur sapendo ch'io non sono colpevole
e che nessuno mi può liberare dalla tua mano?
[8] Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto
integro in ogni parte; vorresti ora distruggermi?
[9] Ricordati che come argilla mi hai plasmato
e in polvere mi farai tornare.

[«Giobbe» 10,1-9]

[1] Allora Giobbe rispose al Signore e disse:
[2] Comprendo che puoi tutto
e che nessuna cosa è impossibile per te.
[3] Chi è colui che, senza aver scienza,
può oscurare il tuo consiglio?
Ho esposto dunque senza discernimento
cose troppo superiori a me, che io non comprendo.

[«Giobbe» 42,1-3]

[12] Il Signore benedisse la nuova condizione di Giobbe più della prima ed egli possedette quattordicimila pecore e seimila cammelli, mille paia di buoi e mille asine. [13] Ebbe anche sette figli e tre figlie.

[«Giobbe» 42, 12-13]

Per concludere, rileviamo come queste concezioni, relative al ruolo, alla condizione ed ai doveri dell'uomo, sembrano essere perfettamente in linea con quanto emerso dall'analisi delle concezioni ebraiche sulla morte ed il regno dei morti (capitolo 1.3) e sulla possibilità di raggiungere un'immortalità di sorta (capitolo 2.3): lo scopo dell'uomo è il dominio sul creato, dominio che potrà anche essere solo vanità, ma che può realizzarsi solo in questa vita, seguendo la parola di Dio, servendolo ed amandolo, senza mai ergersi contro di lui,

nemmeno quando il suo agire pare ingiusto, senza mai pensare di poter superare quel vincolo di sola «somiglianza» con lui, e senza aspettarsi ricompense una volta che la propria vita, e con essa il proprio scopo, sia terminata. Tutto ciò che accade all'uomo, accade sulla terra, e dipende in maniera insindacabile dal volere di Dio, che dà leggi e comandi agli uomini, queste sue creature nate dalla polvere, e che alla polvere tornano, affinché sappiano come essergli fedeli e come poter ricevere da lui benedizioni terrene, la cui concessione, però, resta a sua libera discrezione.

3.4 – LA GRECITÀ PRE-PLATONICA

IX-VII secolo a.C.

Omero

Diciamo subito che nei poemi omerici non vi è alcun riferimento alla creazione dell'uomo. L'unico elemento che potrebbe fornire qualche indicazione in proposito è l'appellativo dato a Zeus di «padre degli uomini e degli dèi» (e.g. *Iliade* I,544 ed *Odissea* I,28), ma Zeus non è certamente il creatore di tutti gli dèi, quindi non abbiamo forti motivazioni per pensare che «padre degli uomini», in questo caso, implichi che egli ne sia il creatore. Tuttavia, ciò che non lascia dubbi, come si è accennato nel capitolo 1.4.1, è il ruolo egemone che lo stesso Zeus ricopre nel determinare la sorte degli uomini. Persino gli dèi non conoscono tutti i suoi piani, come dimostrano le parole con cui Atena si rivolge ad Ares, subito dopo l'uccisione di Fegeo da parte di Diomede, chiedendo se anche lui convenga nel ritirarsi dalla battaglia, indipendentemente dal sapere il nome di colui al quale «il padre Zeus dia la vittoria» (*Iliade* V,33). Nemmeno la più vicina delle divinità, la moglie Era, può sapere i suoi piani:

«Era, non ti illudere di poter conoscere tutti
i miei pensieri: ostici ti sarebbero, anche se sei mia moglie!
Ma quello che è dato ascoltare, allora nessuno
prima di te lo saprà fra gli dei o fra gli uomini;
quello che invece io voglio di nascosto agli dei pensare,
tu non starlo a chiedere punto per punto, non indagare».
A lui rispondeva allora Era veneranda, dall'occhio bovino:
«Cronide terribile, che discorso hai fatto?
Di solito anche troppo non ti chiedo e non indago,
ma tutto tranquillo progetti quello che vuoi».

[«Iliade» I,545-554]

Zeus è, dunque, padrone assoluto di ciò che accade nel mondo¹, il suo dominio è «supremo» (*Iliade* IX,25), e questa idea è ulteriormente rafforzata dalla risposta che egli

¹ All'inizio del libro VIII, Zeus alza la «bilancia d'oro» e vi inserisce «entrambe le sorti / di morte funesta» (vv.69 sg.). Tuttavia «si è discusso se il responso della bilancia rappresenti un potere superiore a Zeus stesso o, più verosimilmente,

dà alla moglie, nella quale si dice che ella deve obbedire al suo ordine (v.565), prima che egli le metta addosso le «mani invincibili» (v.567). In un altro contesto, quando Era ed Atena decidono di violare il divieto di Zeus di scendere in campo ed aiutare gli Achei, il «padre degli uomini e degli dèi», infuriato, invia Iris con l'intento di minacciarle, intento che, stando alle parole che Era rivolge ad Atena, ha l'effetto sperato:

«Ahimè, figlia di Zeus portatore dell'egida, più non desidero
che ci schieriamo a fronte di Zeus per via dei mortali:
muoia pure qualcuno di loro, qualche altro si salvi,
così come capita; e lui pensando in cuor suo quello che vuole,
dei Troiani e dei Danai giudichi, secondo giustizia».

[«Iliade» VIII,427-431]

Se questa è la reazione che il potere di Zeus genera nelle divinità, tanto maggiore è l'impotenza che gli uomini percepiscono nei suoi confronti e che li porta, tutt'al più, a sperare che la sua volontà sia, prima o poi, benevola verso di loro. Un passo che esemplifica quanto detto è quello in cui Nestore invita Diomede a fuggire di fronte all'avanzata di Ettore, dopo che un lampo, scaricato a terra davanti a loro da Zeus, lo ha impaurito:

«Ora è a lui [*scil.* ad Ettore] che Zeus Cronide concede la gloria,
almeno per oggi; la darà poi nuovamente, se pure vorrà,
anche a noi; non può opporsi un uomo al volere di Zeus,
nemmeno se è forte davvero, poiché quello è molto al di sopra».

[«Iliade» VIII,141-144]

Zeus, dunque, dà ciò che vuole a chi vuole, come ci ricordano due passi dell'*Odissea*: i) nel primo, Telemaco, rispondendo alla madre, la quale aveva interrotto l'aedo mentre cantava il «funesto ritorno» degli Achei da Troia, afferma che la colpa di quanto accadde al padre Odisseo fu di Zeus; ii) nel secondo, Elena, in un discorso a Menelao ed agli altri

una sua dichiarazione che gli eventi stanno per prendere un determinato corso, diverso da quello precedente (Lead, *ad loc.*), G. Cerri in Omero, *Iliade*, p.453, nota ai vv.69-74.

ospiti, ricorda l'onnipotenza di Zeus, che consiste (anche) nel poter concedere sia la buona che la cattiva sorte:

«Non gli aedi sono colpevoli, ma la causa è Zeus, che a ciascuno degli uomini che si cibano di grano dà ciò che vuole».

[«Odissea» I,348 sg.]

«ora ad uno ed ora a un altro un dio, Zeus, assegna il bene e il male: tutto egli può».

[«Odissea» IV,236 sg.]

Ma non è tutto, anzi. Zeus è così influente che non solo può stabilire l'esito di un evento, ma può persino influenzare l'animo degli uomini, spingendoli a generare l'evento stesso:

Ma la mente di Zeus è sempre più forte di quella degli uomini:
incute paura anche in un prode e senza fatica gli strappa
la vittoria, altra volta lui stesso lo spinge a combattere!

[«Iliade XVI,688-690]

L'unico mezzo che gli uomini hanno per ottenere il favore di Zeus è il compiere offerte, cosa che, però, non sempre è sufficiente, specie quando due schieramenti opposti non mancano di compierle, ma solo ad uno di essi può essere concessa la vittoria (*Iliade* IV,17-72²). Tuttavia, lo stesso Zeus sembra lasciare spazio anche alla libertà d'azione degli uomini, quando, nell'assemblea divina, ricorda il vile atto di Egisto contro Agamennone:

«Oh, quanti eventi i mortali rinfacciano ai celesti! Dicono che le loro disgrazie vengono da noi e invece anche da soli, con la propria cecità, soffrono oltre la norma».

[«Odissea» I,32-34]

Tuttavia, non mancano riferimenti al destino a cui gli uomini sarebbero legati fin dalla nascita, ad esempio: i) quando Teti espone ad Achille il suo futuro, sottolinea la «mala sorte» con cui lo diede alla luce, considerato il suo essere «insieme di breve vita e sventurato su tutti» (*Iliade* I,416-418) ; ii) Menelao risponde al figlio di Nestore che egli

² Cfr. capitolo 1.4.1, nota al testo n.9.

somiglia per saggezza al padre, un uomo a cui Zeus ha intessuto un destino di prosperità dalla nascita (*Odissea* IV,203-211); iii) Alcinoo afferma che farà accompagnare Odisseo ad Itaca, dove, in seguito, affronterà ciò che le «dure Filatrici filarono per lui» al momento della sua venuta al mondo (*Odissea* VII,197-199). Tali «Filatrici», secondo Esiodo (*Teogonia*, vv.218 e 905) sono le Moire, o Parche: Cloto, Atropo e Lachesi.

Quanto alla figura dei re umani, nell'*Iliade*, in almeno due occasioni, viene sottolineato il rapporto speciale che intercorre tra essi e Zeus, mentre nell'*Odissea* vengono chiaramente esplicitate le conseguenze positive derivanti dall'aver un re che governi con giustizia : i) quando Nestore cerca di risolvere la disputa tra Achille ed Agamennone, egli cerca di disincentivare il primo a contendere con il secondo, poiché questi è un re, scelto da Zeus:

«tu, d'altra parte, Pelide, non voler contendere con un re
a prova di forza, poiché non è certo uguale l'onore che spetta
ad un re scettrato, cui Zeus ha concesso prestigio».

[«Iliade» I,277-279]

ii) in un'altra circostanza, Odisseo, su ordine di Atena, inviata da Era, cerca di impedire che gli Achei eseguano l'ordine di Agamennone di tornare a casa, affermando che egli li sta solo mettendo alla prova, e che se eseguiranno effettivamente quanto è stato loro ordinato, verranno severamente puniti:

«Violenta è l'ira dei re alunni di Zeus,
ma è appunto da Zeus che ricevono onore e Zeus sapiente li ama».

[«Iliade» II,196 sg.]

«Non possiamo qui noi Achei tutti quanti regnare:
non è certo un bene, se si è in molti al comando; uno sia il capo,
uno soltanto il re, cui dette il figlio di Crono dai pensieri nascosti
scettro e leggi, perché regni sugli altri».

[«Iliade» II,203-206]

iii) Odisseo, ancora sotto le sembianze di un vecchio mendicante, si rivolge alla moglie Penelope, lodandola per la sua persona ed il suo operato, che non è da meno di quello di un ottimo sovrano:

«Donna, nessuno fra i mortali sulla terra infinita potrebbe muoverti un rimprovero, anzi la tua fama raggiunge il vasto cielo al pari di quella o (sic!) di un sovrano irreprensibile che, regnando su molti e forti uomini simile a un dio, tiene alte le norme di giustizia, e la

terra scura produce frumento e orzo, gli alberi sono carichi di frutti, i greggi figliano senza posa, il mare offre pesci grazie al suo buon governo, e le genti prosperano sotto di lui».

[«Odissea» XIX,109-114]

In definitiva, il quadro complessivo non è semplicissimo da tracciare, ma resta evidente il fatto che, nei poemi omerici, l'umanità, globalmente intesa, non è pensata come avente *dal principio* una missione da compiere. Piuttosto, domina la credenza secondo la quale gli dèi, e Zeus in particolare, decidono, di volta in volta, quale evento debba realizzarsi, senza che, però, venga necessariamente fornita una spiegazione di tale decisione, che risulta, comunque, non inquadrabile all'interno di un piano universale. I singoli uomini, o quantomeno alcuni di essi, sono sì destinati fin dalla nascita a compiere certe imprese, ma, di nuovo, il *perché* ciò avvenga resta avvolto nel mistero.

Esiodo

In Esiodo, a differenza che in Omero, è possibile rilevare più di un riferimento alla nascita e/o creazione dell'umanità. Anzitutto, nella *Teogonia* leggiamo che gli uomini sono «nati dalla terra»:

altri poi [*scil.* venti distruttivi, nati da Tifeo] sulla terra infinita, fiorente,
distruggono le amate fatiche degli uomini nati dalla terra.

[«Teogonia», vv.878 sg.]

In un altro passo, all'interno della narrazione della diatriba tra Prometeo e Zeus, apprendiamo che vi fu un'epoca in cui gli uomini (senza donne), dati già per esistenti, e gli dèi dirimevano «la loro contesa» (v.535), e Prometeo, preparando un banchetto, tentò di ingannare Zeus e di favorire i primi, avvolgendo le carni e le viscere di un bue nella pelle, e ricoprendo le ossa con il grasso, pensando che Zeus avrebbe scelto queste ultime, lasciando, così, le parti migliori per i mortali (vv.536-541). Tuttavia Zeus, che anche qui è chiamato «padre degli uomini e degli dèi» (v.542), non si lascia ingannare, e decide di punire gli uomini sottraendo loro il fuoco (vv.543-564), che, però, lo stesso Prometeo riesce a rubare e restituire (vv.565-569). Ed è a questo punto che Zeus ordina ad Efesto di creare Pandora, colei dalla quale nascerà la «stirpe nefasta», la «razza delle donne»

(v.591). Efesto, dunque, forma «con la terra / un'immagine di vergine vereconda» (vv.571 sg.), che viene adornata dagli dèi con una «candida veste» (v.574), delle «collane di fiori d'erba appena fiorita» (v.576) ed un «aureo diadema» (v.586). Le donne, di cui Pandora è la prima rappresentante, sono considerate «nefaste» sia per il fatto che esse stanno vicino agli uomini nella ricchezza, ma non nella miseria (v.593), sia perché, sposandosi o non sposandosi con esse, gli uomini sono destinati, in ogni caso, ad incorrere in una malasorte: se non si sposano, giungono a vecchiaia senza nessuno che si occupi di loro (vv.604 sg.), mentre se si sposano, rischiano di dar vita ad una «funesta genìa» (vv.610-612) che si rivolterà contro i genitori.

Ne *Le opere e i giorni*, di Pandora si dice che Efesto la creò impastando «terra con acqua», infondendole «voce umana e vigore» (vv.60-63), e si aggiunge che, tramite essa, l'umanità venne ricoperta di mali, che mai dovette affrontare in precedenza (vv.90-95). Inoltre, come abbiamo visto in più occasioni, nella stessa opera è narrato il mito delle cinque età del mondo, in cui si parla della creazione di cinque generazioni umane: i) inizialmente «un'aurea generazione di uomini mortali crearono gli Immortali» (vv.109 sg.); ii) in seguito «una seconda generazione, argentea, fu poi creata da quelli che abitano le dimore d'Olimpo» (vv.127 sg.); iii) la terza generazione, la bronzea, viene creata dal solo Zeus (v.143); iv) allo stesso modo, il Cronide crea anche la quarta generazione, quella degli eroi (vv.157-159); v) infine, per quanto riguarda la quinta ed ultima generazione, quella del ferro, di cui fa parte lo stesso Esiodo, di essa non si dice chi ne fu l'artefice.

In definitiva, però, di nessuna generazione viene data una motivazione relativa al *perché* della sua creazione. Ciò è probabilmente legato al fatto che il mito delle cinque età del mondo, così come i miti di Prometeo (vv.47-58) e di Pandora (vv.59-105), hanno altri obiettivi, ovvero «spiegare la necessità della fatica e del lavoro nella vita umana e l'esistenza del male nel mondo»³:

Sono evidentemente prediletti quei miti che esprimono la concezione pessimistica e realistica di questa classe [*scil.* i contadini della Boezia] o trattano le cause dei travagli sociali che gravano su di essa: il mito di Prometeo, nel quale Esiodo trova risposta al

³ W. Jaeger, introduzione ad Esiodo, *Le opere e i giorni*, p.15. Nei miti di creazione mesopotamici, come si è visto nei capitoli 3.1 e 3.2, la spiegazione della «necessità della fatica e del lavoro nella vita umana» è, invece, collegata proprio con il *perché* della creazione dell'umanità: gli uomini devono lavorare e faticare perché è per questo che gli dèi li hanno creati, non per una qualche colpa ancestrale. In questo senso, il racconto di Esiodo è più simile, nella forma, al racconto del peccato di Adamo ed Eva nel giardino di Eden, in seguito al quale l'umanità è costretta a lavorare la terra con dolore e sudore (*Gen* 3,17-19), ponendo così fine ad una precedente "epoca d'oro", senza fatica né dolore.

problema della ragione di tutta la pena e il lavoro della vita umana; il racconto delle cinque età del mondo, che spiega il gran distacco tra la propria esistenza e lo splendido mondo omerico e riflette l'eterna aspirazione dell'uomo a tempi migliori; e il mito di Pandora, dal quale traspare un apprezzamento crudo e malevolo della donna quale causa d'ogni male, estraneo alle concezioni cavalleresche.

[W. Jaeger⁴]

Un ultimo appunto sul rapporto tra Zeus e gli uomini, quale emerge dalle opere di Esiodo: egli non è solo colui che crea alcune generazioni umane, né solamente colui che, attraverso Pandora, fa entrare i mali nel mondo, ma è anche colui che, sempre stando a *Le opere e i giorni*, punisce coloro che rubano, che non trattano bene l'ospite, il supplice, l'orfano e gli anziani genitori (vv.320-335). Inoltre, Zeus è colui che «tutto scorge» e che «innalza l'ignoto» a dispetto dell'illustre:

O Muse della Pieria che date gloria coi carmi, cantate qui Zeus e celebrate vostro padre, per opera del quale gli uomini mortali sono in pari modo illustri e oscuri, noti e ignoti per volere del possente Zeus. Facilmente, infatti, egli infonde forza, facilmente opprime il forte, facilmente abbatte l'illustre e innalza l'ignoto, facilmente indirizza il tortuoso e atterra l'orgoglioso, Zeus altotonante che abita le eccelse magioni.

[«Le opere e i giorni», vv.1-8]

L'occhio di Zeus che tutto scorge e tutto comprende vede dall'alto anche queste cose, se vuole, né a lui sfugge quale sia la giustizia che si amministra nella nostra città.

[«Le opere e i giorni», vv.267 sg.]

Zeus, dunque, decide chi premiare e chi punire sia in base alla sua volontà, sia in base alla giustizia, di cui è garante. All'uomo giusto sono concessi pace, prosperità, assenza di fame e di sventura (vv.225-237), e la discendenza dell'«uomo che ha giurato il vero» sarà l'unica a fiorire (v.285). Invece, agli uomini ingiusti, Zeus «assegna la pena», e a causa di uno solo l'intera città può corrompersi ed essere punita con «grandi malanni», quali fame, peste, assenza di prole, rovina delle casate e sconfitta in guerra (vv.238-247). La giustizia è, per volere di Zeus, una prerogativa umana: gli animali, cui non è stata concessa, si divorano, proprio per questo, l'un l'altro (vv.274-285). L'idea del diritto e

⁴ W. Jaeger, *ivi*, pp.9 sg.

del suo trionfo, in conclusione, è ciò che domina la narrazione in quest'opera esiodea:

Soltanto con Esiodo vi si aggiunge [*scil.* all'educazione ed alla saggezza popolare del ceto contadino] l'ideale che diventa il punto di cristallizzazione di tutti codesti elementi e permette loro di assumere figura di poesia in forma d'epos: l'idea del diritto.

[W. Jaeger⁵]

A quel modo che Omero rappresenta come un dramma di dèi e d'uomini la sorte degli eroi che lottano e soffrono, così Esiodo sente lo svolgimento semplicemente civile della sua lite come lotta delle potenze celesti e terrene per la vittoria del diritto. Egli inalza (sic!) così l'evento reale della sua vita [*scil.* la causa contro il fratello Perse per la spartizione dell'eredità paterna], per se stesso insignificante, all'eccelso livello e alla dignità di vera epopea. Certo, non può, come Omero, collocare in cielo i propri uditori, ché nessun mortale può conoscere la futura decisione di Zeus circa lui medesimo e il suo caso. Egli non può che invocare Zeus nelle sue preghiere, affinché protegga il buon diritto.

[W. Jaeger⁶]

VI-V secolo a.C.

Orfismo e culto di Dioniso

Si è già più volte fatto riferimento (capitoli 1.4.1, 1.4.2, 2.4.1 e 2.4.2) alla dottrina della metempsicosi che sta alla base dell'Orfismo, così come crediamo siano stati sufficientemente chiariti i rapporti tra Orfismo e culto di Dioniso (capitolo 2.4.2). Dunque, ribadiamo che lo scopo che l'uomo si deve dare (questo scopo, infatti, non gli è dato da altri che da se stesso), stando alla dottrina orfica, è quello di purificare l'anima, di per sé immortale, attraverso una serie di nascite e di morti, e tramite appositi rituali e regole alimentari, fino a che essa sarà completamente libera di tornare al luogo divino da cui proviene. Ma qual è lo sfondo mitologico che giustifica una tale credenza? Per rispondere a questa domanda, bisogna ricorrere ad una parte della teogonia orfica, che ritroviamo lucidamente esposta in un passo del *Commento al Fedone* di Olimpiodoro,

⁵ W. Jaeger, *ivi*, p.11.

⁶ W. Jaeger, *ivi*, pp.12 sg.

oltre che nell'analisi dell'Orfismo proposta da Rohde, che aggiunge alcuni dettagli, e che citiamo per un confronto⁷:

Presso Orfeo sono tramandati quattro regni: primo quello di Urano, al quale successe Crono, una volta che ebbe evirato i genitali del padre; dopo Crono regnò Zeus, che scaraventò nel tartaro il genitore; in seguito a Zeus successe Dioniso, il quale dicono che i Titani lo dilaniarono per una macchinazione di Era, e si cibarono delle sue carni. E Zeus, colto dallo sdegno, li folgorò: e generatasi materia dalla cenere del fumo da essi prodotto, nacquero gli uomini; dunque non bisogna che facciamo morire noi stessi, non solo, come sembra dire il mito, perché siamo in un carcere, il corpo, questo infatti è chiaro, e non avrebbe detto questa cosa proibita, ma dice che non bisogna far morire noi stessi, perché il nostro corpo è Dioniso: infatti, noi siamo parte di lui, se è vero che siamo formati di cenere dei Titani, che ne mangiarono le carni.

[«Commento al Fedone di Platone», 61 C, p.2,21 Norvin = fr.220 Kern = 4 B 7 Colli⁸]

Alla fine della genealogia degli dèi stava il figlio di Giove e di Persefone, Dioniso, chiamato Zagreo dal nome del dio sotterraneo, cui fin da fanciullo Giove aveva affidato la signoria sul mondo. Spinti da Era, gli si avvicinano travestiti i malvagi Titani, nemici di Giove; costoro già prima erano stati vinti da Urano, ma Giove, pare, li aveva liberati dalla prigionia nel Tartaro. Con doni, i Titani ne guadagnano la fiducia; ma mentre Zagreo guarda la sua immagine nello specchio ch'essi gli hanno donato, lo assalgono; egli si sottrae loro, giovandosi di varie trasformazioni; da ultimo, in figura d'un toro, è vinto, fatto a brani [sic!] e divorato dai suoi feroci nemici. Atena ne salva soltanto il cuore: lo porta a Giove che lo mangia; e da lui esce il «nuovo Dioniso», figlio di Giove e di Semele, in cui rivive Zagreo [...] Ma, continuava la leggenda, i Titani che avevano divorato le membra del dio furono annientati da un fulmine di Giove; dalle loro ceneri sorse la schiatta umana nella quale, in conformità alla sua origine, il Bene che proviene da Dioniso-Zagreo è commisto al Male, elemento che viene dai Titani.

[E. Rohde⁹]

Dunque, gli uomini sarebbero nati dalle ceneri dei Titani, dopo che essi si cibarono delle carni di Dioniso. Per questo, l'uomo è costitutivamente composto da due elementi contrastanti tra loro, che determinano le opposte tendenze delle sue azioni. Tuttavia, il punto che vogliamo qui sottolineare con maggior vigore è il fatto che, mentre in Esiodo gli uomini sono creati intenzionalmente dagli dèi, senza che, però, ne venga chiarito il *perché*, nella dottrina orfica la nascita degli uomini è concepita, sostanzialmente, come

⁷ Vi sarebbe, secondo una testimonianza di Proclo, anche un'altra dottrina orfica relativa alla nascita dell'umanità, che non parlerebbe di una sola generazione, ma di tre: l'«aurea», derivante da Fanes e rivolta alle cose che si trovano in alto; l'«argentea», derivante da Crono e rivolta verso se stessa; ed infine la «titanica», rivolta verso le cose che si trovano in basso, la quale venne «creata da Zeus con le membra dei Titani». Proclo, *in Rempubl.*, II 74,26 Kr., cit. in E. Verzura, *op. cit.*, p.405.

⁸ Cit. in E. Verzura, *op. cit.*, p.24.

⁹ E. Rohde, *op. cit.*, pp.364 sgg.

un effetto collaterale della furia di Zeus¹⁰. Pertanto, fin dal principio l'uomo non ha da ricercare una missione da compiere sulla terra, affidatagli dalle divinità: al contrario, se egli vorrà tornare alla vita beata, dovrà cercare di abbandonare questa terra nel minor numero possibile di cicli di reincarnazione, consentendo così all'anima, in cui risiede il suo vero essere, di liberarsi dal carcere corporeo. Si è detto (capitolo 2.4.2) che la dottrina della metempsicosi fu parte integrante anche degli insegnamenti di Pitagora, e tuttavia il motivo originario della presenza dell'anima nel corpo si differenzia da quello che abbiamo visto essere secondo l'Orfismo: l'anima, infatti, sarebbe un «essere demoniaco immortale, precipitato anticamente dalle altezze dove abitano gli dèi e rinchiuso per castigo nella “custodia” del corpo»¹¹. D'altronde, nel momento in cui il corpo viene concepito come una limitazione dell'anima, quest'ultima pensata come divina e, perciò stesso, immortale ed inadeguata alla vita sulla terra, risulta abbastanza logico, secondo noi, tentare di giustificare questa sua condizione ricorrendo o ad un arcaico effetto collaterale di una battaglia divina, o ad una colpa ancestrale dell'anima stessa, la quale venne, per questo motivo, severamente punita.

¹⁰ Ecco l'interpretazione di U. Bianchi (*op. cit.*) su tale questione: «nella dottrina orfica e poi platonica, infine, l'uomo esiste a questo mondo per 'patire i suoi Mani', cioè per espiare un'antica colpa; questa dottrina è fondata sul **dualismo della misteriosofia** orfica, che avrà continuazione in uno dei dogmi centrali dello gnosticismo per cui l'uomo è frutto di un evento colposo o di un incidente primordiale avvenuto nel mondo divino, prima della creazione del mondo (diversa dal peccato originale di Adamo, già uomo)» (parti in neretto nel testo originale). In questo articolo, dunque, U. Bianchi attribuisce anche agli orfici la dottrina della «antica colpa», che Rohde attribuisce, invece, ai pitagorici ma non agli orfici (cfr. nota seguente).

¹¹ E. Rohde, *op. cit.*, p.398. Tale dottrina pitagorica sembra ritrovarsi, sempre stando a Rohde, anche in Pindaro ed in Empedocle di Girgenti (V secolo a.C.), che tuttavia non apparteneva alla comunità pitagorica. Quanto a Pindaro: «D'origine divina e quindi sottratta per sempre alla morte, eterna, immortale, l'anima è, però, imprigionata nel mondo finito; essa abita nel corpo mortale dell'uomo: ed è questa la conseguenza dell'«antica colpa», di cui parla anche Pindaro, attenendosi in tutto all'antica poesia teologica», *ivi*, p.433. Relativamente ad Empedocle, invece: «nell'introduzione del suo poema sulla natura, forte della sua propria esperienza e degli insegnamenti dei demoni che avevano condotto la sua anima in questa terrena valle di lagrime (sic!), egli narrava che, per antica legge divina e per costrizione della necessità, ogni demone che si sia «macchiato» versando sangue d'esseri viventi o mangiandone la carne, o che si sia reso spergiuro, è allontanato per lungo tempo dalla cerchia dei beati; precipita giù sul «prato della sventura», nel regno delle contraddizioni, nell'antro della miseria, su questo nostro mondo, e deve percorrere molte «aspre vie della vita» in varie incorporazioni. «E così fui già anch'io un fanciullo, e fui una ragazza, e fui cespuglio e uccello e muto pesce dell'acqua» (v. 11, 12). Evidentemente questo demone che in punizione del suo delitto deve passare per varie forme d'uomini, di bestie e perfino di piante, non è altro che ciò che il popolo ed anche i teologi chiamano «psiche», anima», *ivi*, pp.411 sg. Inoltre, per quanto riguarda il traguardo che l'anima deve raggiungere: «purezza ed ascetismo, che anche qui [*scil.* in Empedocle come nei pitagorici e negli orfici] rendono inutile una morale educatrice dell'uomo, preparano la strada a nascite più pure e migliori; coloro che si sono purificati con tali mezzi rinascono poi profeti, poeti, medici, guidatori d'uomini, e, superato anche questo sommo grado della vita terrena, ritornano fra gli altri Immortali, dèi anch'essi, liberi dai dolori degli uomini, immuni da morte, eterni», *ivi*, pp.414 sg.

Tragici

Le tragedie di Sofocle sono certo famose, tra le altre cose, per il ruolo preponderante che in esse ricopre il destino, nelle sue varie forme: i) il personaggio di Edipo rappresenta, probabilmente più di chiunque altro, la credenza secondo la quale alcuni, se non tutti, sono segnati dal proprio destino fin dalla nascita:

«Perché se tu sei quello di cui si parla,
sappi che sei nato con un destino di sventura!».

[«Edipo re», vv.1148 sg.¹²]

Se a mio padre fu vaticinata la morte per opera di uno dei suoi figli,
in nome di quale giustizia potresti rinfacciarlo a me,
che non ero ancora stato seminato dal padre e dalla madre,
e non ero ancora nato?

[«Edipo a Colono», vv.969-973¹³]

ii) più in generale, il destino riguarda comunque tutti, e non è possibile sfuggire a ciò che gli dèi hanno stabilito, indipendentemente dal *quando* ciò sia avvenuto:

«Per quanto a fondo tu scruti,
non troverai nessuno dei mortali
che possa sottrarsi al destino,
se un dio lo trascina».

[«Edipo a Colono», vv.252-254¹⁴]

«So bene di essere un uomo, e che nulla, del domani, mi appartiene
più di quanto appartenga a te».

[«Edipo a Colono», vv.568 sg.¹⁵]

¹² Qui è il servitore di Laio che si rivolge ad Edipo, una volta che quest'ultimo scopre di essere stato da sempre pilotato dal destino, pur pensando di aver fatto di tutto per evitare la profezia, secondo la quale avrebbe ucciso il padre e sposato la madre.

¹³ Qui Edipo si difende dalle infamie pronunciate da Creonte davanti a Teseo, rigettando sugli dèi la colpa delle sue azioni.

¹⁴ In questo caso è Antigone che si rivolge al coro degli anziani di Colono, cercando di convincerli a non cacciare Edipo dalla loro terra, poiché non ha colpa per la propria storia. Citiamo questi versetti in questo punto, nonostante si parli di Edipo, poiché Antigone parla più in generale del rapporto tra gli uomini ed il proprio destino, che non sempre è stabilito dalla nascita, altrimenti sarebbe difficile spiegare il ruolo delle offerte agli dèi.

¹⁵ Qui è Teseo che, rivolgendosi ad Edipo, afferma di non aver più controllo sugli eventi futuri di quanto ne abbia Edipo, essendo entrambi uomini.

«Ma di che cosa dovrebbe avere paura l'uomo,
che è dominato dalla sorte e non può prevedere, con certezza, nulla?
Meglio vivere alla ventura, come si può».

[«Edipo re», vv.943-946¹⁶]

«Non invocare: i mortali non possono sfuggire
alla rovina decretata dal destino».

[«Antigone», vv.1240-1242¹⁷]

Tuttavia, per quanto gli uomini siano sopraffatti dal destino, e per quanto, quindi, gli dèi siano considerati i responsabili di ogni cosa che avviene, sia essa positiva o negativa, nelle opere di Sofocle emerge con forza l'idea che, qualsiasi cosa capiti ad un uomo, egli non deve mai smettere di confidare negli dèi, né far mancare i dovuti sacrifici:

«Saggezza è fondamento primo di felicità.
Mai essere empì nei confronti degli dei.
Parole superbe di tracotanti
pagano il prezzo di grandi sciagure.
In vecchiaia, insegnano saggezza».

[«Antigone», vv.1249-1253¹⁸]

E. «Consulterete il dio per uno sciagurato come me?»

C. «Anche tu ti affiderai al dio, adesso!».

[«Edipo re», vv.1393 sg.¹⁹]

«Non onorate a parole gli dei, per poi trascurarli nei fatti!
Pensateci: essi scrutano chi è devoto e chi è empio,

¹⁶ Giocasta risponde ad Edipo di non darsi pena per la seconda parte della profezia che lo segna fin dalla nascita, ovvero quella per cui avrebbe sposato la madre, poiché gli uomini sono costretti a convivere con l'ignoranza nei confronti del proprio avvenire.

¹⁷ Il coro degli anziani di Tebe risponde a Creonte, che, dopo la scomparsa di Antigone, Emone ed Euridice, invoca la propria morte.

¹⁸ Queste parole del coro degli anziani di Tebe rivolte a Creonte chiudono l'*Antigone*.

¹⁹ Il dio in questione è Apollo. Creonte risponde ad Edipo, e tale risposta è tanto più significativa, se si tiene conto che, poco prima, Edipo si era accecato con le sue fibbie d'oro, in seguito al suicidio di Giocasta, e, alla domanda del coro delle anziane di Tebe che chiedono chi, tra gli dèi, lo spinse a compiere un simile atto, egli risponde che fu proprio Apollo a portare a compimento il suo destino di dolore (vv.1289-1291).

e nessuno, che commetta sacrilegio, può sfuggire agli dei.
Non allontanarti da loro!».

[«Edipo a Colono», vv.276-280²⁰]

Quanto a Zeus, egli è sempre considerato il dio al cui occhio nulla può sfuggire, e viene anche invocato in qualità di garante dei vaticini, che sembrano non avere più quella presa sugli uomini che avevano un tempo. Infatti, in Sofocle non mancano personaggi che dubitano del realizzarsi degli oracoli (e.g. Giocasta nell'*Edipo re*, vv.827 sg. e vv.912-915), ma il cerchio sempre torna a chiudersi, e sempre le profezie, e quindi il destino, si realizzano, poiché «il Tempo è un dio gentile»²¹:

«So per certo, poiché sei un dio, che intendi tutto il resto,
anche se non ne parlo.
Ed è naturale: chi discende da Zeus vede ogni cosa».

[«Elettra», vv.605-607²²]

«o Zeus, signore di tutte le cose,
non sfugga a te, tutto questo,
e al tuo potere eterno, immortale.
Disprezzano gli antichi vaticini di Laio,
li lasciano svanire,
e in nessun luogo risplendono tributi d'onore per Apollo:
gli dei stanno morendo!».

[«Edipo re», vv.869-876²³]

Una volta chiarito tutto ciò, bisogna tuttavia sottolineare che in Sofocle non ci sono riferimenti alla nascita, o creazione, dell'umanità, ed il giudizio complessivo sull'uomo è altalenante, in quanto a volte ne vengono esaltate le incredibili qualità, in particolare l'intelligenza, il rispetto delle leggi e della giustizia, che lo hanno portato a dominare sulla terra, mentre altre volte egli è considerato miserabile, in particolare quando il destino gli è avverso:

«Molte sono le cose tremende,
ma nulla è più tremendo dell'uomo,

²⁰ Edipo si rivolge al coro degli anziani di Colono, supportando la richiesta di Antigone di accoglierlo nella loro città.

²¹ Il coro delle fanciulle di Argo si rivolge ad Elettra, nell'opera omonima, (v.179).

²² Parte dell'invocazione di Clitemnestra ad Apollo Liceo.

²³ Invocazione del coro degli anziani di Tebe a Zeus, che esprime la totale fedeltà della cultura popolare nei confronti delle profezie.

che valica il mare candido di schiuma
al soffio tempestoso del vento del Sud,
fendendo il fragore delle onde,
e travaglia al giro degli aratri, di anno in anno,
la più eccelsa tra gli dei,
la Terra eterna, infaticabile,
e la rivolta con la stirpe dei cavalli.

E serrandoli nei lacci delle reti,
l'uomo, con mente accorta,
cattura la razza spensierata degli uccelli
e i popoli delle fiere selvagge
e le creature marine;
e con le sue astuzie
domina gli animali selvatici che vagano sui monti,
e aggioga per il collo
il cavallo crinito, il toro infaticabile, montano.

E apprese la parola
e il vento del pensiero
e l'impulso al vivere civile
e come fuggire i dardi a cielo aperto
del gelo inospitale, dei rovesci di pioggia,
moltiplicando le sue risorse.
Mai senza risorse affronta il futuro, e soltanto dall'Ade
non avrà scampo;
ma ha inventato rimedi
a malattie inguaribili.

Oltre ogni speranza
signoreggia l'intelligenza
che escogita risorse,
e inclina ora al male, ora al bene:
e si innalza nella città
quando serba rispetto per le leggi
e per la giustizia giurata nel nome degli dei.
Ma è fuori dalla città
chi frequenta il male
per compiacere la sua audacia temeraria».

[«Antigone», vv.311-352²⁴]

«IÓ stirpi dei mortali
la vostra vita io la considero uguale a nulla.
Chi tra gli umani, chi,
riceve felicità più di quanta ne basti per sembrare felice,
e con questa illusione di felicità sparire?
Se prendo a esempio la tua sorte,

²⁴ Primo canto intorno all'ara degli anziani di Tebe, prima della cattura di Antigone.

la tua, o sventurato Edipo,
non ritengo beato nessuno dei mortali».

[«Edipo re», vv.1155-1163²⁵]

Questi due giudizi non sono inconciliabili tra loro, e rispecchiano, probabilmente, ciò che a chiunque di noi capita di pensare relativamente alla natura umana, a seconda del momento in cui ci si riflette. Laddove non si hanno solidi punti di partenza che spieghino *perché* l'uomo si trovi su questa terra, il destino rimane una possibile chiave di lettura della nostra esistenza, che certo aiuta a porre un freno al sorgere ed allo svilupparsi dell'idea nichilistica della generale mancanza di senso della vita umana.

Nell'*Alceste* di Euripide è interessante il confronto tra quanto sostiene Eracle, ubriaco, nel suo rivolgersi al servo di Admeto, e quanto afferma, invece, il coro dei cittadini di Fère, relativamente al destino. I due discorsi non sono contraddittori, ma complementari, in quanto dal primo ricaviamo l'idea che vi è una lacuna epistemica insuperabile per l'uomo, che non ha realmente modo di conoscere il proprio futuro, mentre dal secondo emerge la credenza che quello stesso in conoscibile futuro è comunque già deciso dalla «Necessità», la quale è così potente che persino il grande Zeus compie il suo volere con il suo aiuto (vv.978 sg.), e così inesorabile che non accetta nemmeno sacrifici:

«Tutti gli uomini devono morire e non c'è nessuno che sa se l'indomani sarà vivo. Oscuro è il volere della sorte e non c'è né teoria né arte che possa afferrarlo. Adesso che sei stato istruito da me, rallegriati, bevi, vivi alla giornata; il resto lascialo al caso».

[«Alceste», vv.782-789²⁶]

Ho percorso lo scibile umano
fino alle più alte vette,
attaccandomi a molte dottrine,
ma più forte della Necessità
niente ho trovato.

[«Alceste», vv.962-966]

²⁵ Quarto canto intorno all'ara delle anziane di Tebe.

²⁶ Cfr. il discorso di Giocasta nell'*Edipo re*, vv.943-946, citato in precedenza.

È l'unica dea che non ha altari
cui pregare né statue.
È sorda ai sacrifici.

[«Alceste», vv.973-975]

Anche per Euripide vale quanto detto riguardo a Sofocle: mancano riferimenti all'origine dell'umanità, al *perché* della nostra esistenza, ma è forte l'idea che essa sia governata dal destino, che alle volte pare modificabile con il proprio atteggiamento verso gli dèi, mentre altre risulta definitivo ed insindacabile.

CONCLUSIONE

Le culture mediorientali ed elleniche sulle quali ci siamo concentrati in questo lavoro non sembrano mostrare differenze sostanziali per quanto riguarda le rispettive concezioni della morte e del regno dei morti. È chiaro che, con tutta probabilità, gli Orfici sono coloro che, su questo tema, si distaccano maggiormente dalle culture esaminate, poiché, grazie alla dottrina della metempsicosi, fu loro possibile approcciare la morte in un modo totalmente nuovo. Tuttavia, nemmeno gli Orfici hanno potuto eliminare dalla loro dottrina il regno dei morti, ovvero quel luogo, variamente denominato e localizzato, a seconda della cultura presa in considerazione, in cui lo spirito o l'anima dei defunti continua a condurre una qualche forma di esistenza. Esso è generalmente pensato come un luogo non desiderabile, in quanto, nella maggioranza dei casi, le sue principali caratteristiche sono l'oscurità, il freddo, l'inazione e la tristezza. Certo, la condizione dei defunti, ad eccezione di quanto emerge, perlopiù, dalla Bibbia ebraica, non è mai pensata come identica per tutti: taluni re e le persone particolarmente prolifiche (secondo Sumeri, Assiri e Babilonesi), alcuni eroi o personaggi di rilievo (secondo Omero), e gli iniziati a certi riti religiosi (in particolare ai misteri eleusini ed ai riti orfici), godono di una condizione migliore, o nettamente migliore, rispetto a tutti gli altri, ma mai tale condizione è vista come preferibile alla vita sulla terra. Non sorprende, quindi, ritrovare in queste culture una particolare attenzione verso la problematica rappresentata dalla possibilità del superamento della morte ed il conseguente raggiungimento di una qualche forma di immortalità.

Come abbiamo avuto modo di vedere, l'immortalità fisica non costituisce mai una condizione che gli uomini possano raggiungere da sé, quanto piuttosto un premio dato a certi individui, per vari motivi: ricordiamo i casi dell'eroe del diluvio Ziusudra/Utanapištim/Atramḥasis (Sumeri, Assiri e Babilonesi), di uomini pii e fedeli a Dio (Bibbia ebraica), e di alcuni eroi trasferiti alla «piana Elisia» ed alle «isole dei Beati» (Omero ed Esiodo). Diverso è il discorso per quanto riguarda le altre forme di immortalità, ovvero quella spirituale e quella del nome (derivante dalle gesta e dalla fama, o dalla propria discendenza), l'una spesso considerata intrinseca e l'altra posta come obiettivo finalizzato a contrastare, per quanto possibile, la morte fisica. Tuttavia, la presenza di YHWH, all'interno della Bibbia ebraica, è molto più forte rispetto a quella

degli dèi mesopotamici o greci: questi ultimi, infatti, non impediscono agli uomini di cercare la gloria personale, a patto che non si dimentichino dell'influenza divina, mentre di fronte a YHWH nessuno osa esaltare se stesso, ma tutti eseguono i suoi comandi, esaltando, piuttosto, la sua gloria, oppure periscono, anche brutalmente, laddove pensano di poter fare diversamente.

Infine, per quanto riguarda le concezioni relative sia alla nascita, o creazione, dell'umanità, sia al *perché* della nostra esistenza sulla terra, le differenze si fanno ancora più marcate: i) le culture mesopotamiche dei Sumeri, degli Assiri e dei Babilonesi sono concordi nell'affermare che gli uomini sono stati creati dai «grandi dèi» per sostituire i «piccoli dèi» nel lavoro, portando sulle proprie spalle la loro «corvée» e, in questo modo, provvedere al loro sostentamento; ii) secondo l'A.T., Dio sembra creare gli uomini perché dominino sulla terra e la custodiscano, ma, in seguito, tale missione si restringe ad uno specifico popolo, la discendenza di Abramo, così come ad una specifica terra, quella di Israele. In ogni caso, il rapporto con Dio è sempre ben chiaro: egli è il creatore assoluto, del mondo e degli uomini, e chi rispetta il suo volere può ottenere importanti benefici, mentre chi gli si oppone, come detto poc'anzi, sicuramente subisce la sua vendetta; iii) quanto alla gremità pre-platonica, dall'analisi che abbiamo svolto risulta evidente che la domanda relativa al *perché* dell'esistenza umana, per quanto riguarda sia la sua origine, sia la sua destinazione, non riceve quella solida, seppur non confortante, risposta che abbiamo visto essere presente, invece, per le altre culture esaminate. Laddove vi sono chiari riferimenti alla nascita, o creazione, dell'uomo, ivi manca completamente una motivazione della stessa (Esiodo), oppure essa viene ricondotta ad un effetto collaterale di una battaglia divina (Orfismo), o, ancora, ad una colpa ancestrale dell'anima (Pitagorismo). In entrambi questi ultimi due casi, l'anima si ritrova incarnata in un corpo, dal quale può definitivamente distaccarsi, e tornare così al luogo divino di provenienza, solo grazie ad un processo di purificazione, che può avvenire mediante specifici rituali e stile di vita, attraverso un lungo ciclo di rinascite. Ma, da un lato, nella dottrina orfica, sull'incarnazione dell'anima e sulla nascita degli uomini pare regnare il caso, e, dall'altro, nella dottrina pitagorica, si parla di un'imprecisata colpa dell'anima, e, parimenti, non viene nemmeno specificato chi ne abbia stabilito l'incarnazione come condanna. Una cosa è chiara, comunque: all'umanità non è assegnato nessun compito specifico. Parallelamente, tanto maggiore è l'incertezza, o l'ignoranza, riguardo l'origine degli

uomini, tanto maggiore è il ruolo che viene attribuito al destino ed alla volontà divina, in particolare quella di Zeus, cosa che, crediamo, contribuisca non poco a colmare quella sensazione di insensatezza della vita, che potrebbe sorgere nel momento in cui non si abbia una chiara e definitiva idea sul *perché* della presenza umana sulla terra: il senso, in realtà, c'è, ma esso risulta inattuabile al nostro pensiero, poiché esso risiede nella mente del «padre degli uomini e degli dèi».

Come dichiarato nell'introduzione, lo scopo che ci siamo prefissi con il presente lavoro è stato semplicemente quello di confrontare le risposte date da alcune importanti e/o influenti culture mediorientali ed elleniche dell'antichità, generalmente considerate pre-filosofiche, al problema rappresentato dall'uomo nel suo complesso, dalla sua origine alla sua destinazione. Tuttavia, considerato quanto detto poc'anzi riguardo alle concezioni relative proprio all'origine ed allo scopo dell'umanità, ci chiediamo se il fatto che, nella greco pre-platonica, la risposta a tali questioni fosse parzialmente, o addirittura non, "occupata"¹, a differenza delle altre culture prese in esame, abbia potuto, in qualche misura, contribuire ad aprire la strada alla nascita della filosofia, per la quale l'indagine razionale sulla natura dell'uomo non solo ha indubbiamente costituito uno dei punti di partenza, ma continua da secoli a rappresentare uno degli obiettivi più importanti, ancora ben lungi dall'essere portato a compimento.

¹ Mutuiamo qui un'espressione tipica di H. Blumentberg, il quale parla di «rioccupazione della posizione» da parte, ad esempio, del logos nei confronti del mito, o dell'età moderna nei confronti del Cristianesimo. Con tale espressione, Blumentberg intende quel processo attraverso il quale un sistema di pensiero, nel sostituirsi ad un altro, non può prescindere dal rispondere, con il suo nuovo metodo, a quelle domande poste dal sistema che intende sostituire: «il logos rioccupa posizioni sistematicamente identiche a quelle del mito: questo ha già posto una serie di domande che il logos è costretto ad accettare, e ciò proprio nel momento in cui ne rifiuta le risposte. Solo così può essere misurata davvero la distanza che separa mito e logos nel fornire risposte a una situazione antropologica che lascia trasparire delle evidenti continuità al suo interno, ma che non cancella affatto quel tipo di mutamenti e trasformazioni che, dalla modernità in poi, si è soliti chiamare storia», G. Leghissa, introduzione a H. Blumentberg, *op. cit.*, p.32.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

Aristofane, *Commedie*, a cura di Marzullo, B., Grandi Tascabili Economici
Newton, Roma 2003.

Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Guastini, Carocci editore, Milano 2010.

Esiodo, *Le Opere e i Giorni; Lo scudo di Eracle*, BUR Classici greci e latini, RCS
Libri S.p.A., Milano 2013.

Esiodo, *Teogonia*, I classici del pensiero libero. Greci e latini – 45, Edizione speciale su
licenza per Corriere della Sera, RCS Libri S.p.A., Milano 2012.

Euripide, *Tragedie*, a cura di Musso, O., Voll. I-II, U.T.E.T. 2000-2003.

Gadotti, A. (a cura di), “*Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*” and the Sumerian
Gilgamesh Cycle, De Gruyter, Berlin 2014.

George, A. (a cura di), *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, Penguin Books Ltd,
London 2000.

La Bibbia di Gerusalemme, EDB 1992 [Testo Biblico: CEI, «editio princeps» 1971;
Note e commenti: La Bible de Jerusalem, edizione 1973 e nuova edizione 1984).

Leibniz, G.W., *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, Casa Editrice
Liviana, Padova 1966.

Sofocle, *Tragedie*, a cura di Maddalena, A. e Taragna Novo, S., Casa Editrice
Bietti, Roma 1979.

Sofocle, *Tragedie*, a cura di Tonelli, A., Marsilio Editori spa, Venezia 2004.

Omero, *Illiade*, con un saggio di Schadewaldt, W., introduzione e traduzione di Cerri,
G., commento di Gostoli, A., RCS Libri S.p.A., Milano 1999.

Omero, *Odissea*, a cura di F. Ferrari, De Agostini Libri S.p.A., Novara 2014.

- Peri, C.** (a cura di), *Poemi ugaritici della regalità*, Paideia Editrice, Brescia 2004
- Pettinato, G.** (a cura di), *Mitologia sumerica*, UTET, Torino 2001 [eBook, 2013].
- Pettinato, G.** (a cura di), *I miti degli Inferi assiro-babilonesi*, Paideia Editrice, Brescia 2003.
- Pettinato, G.** (a cura di), *I re di Sumer I*, Paideia Editrice, Brescia 2003.
- Pettinato, G.** (a cura di), *La saga di Gilgameš*, Arnoldo Mondadori Editore, S.p.A., Milano 2004.
- Pettinato, G.** (a cura di), *Mitologia assiro-babilonese*, UTET, Torino 2005 [eBook, 2013].
- Pindaro**, *L'opera superstite*, a cura di Mandruzzato, E., Voll. I-IV, SE, Milano 1989-1994.
- Platone**, *Repubblica*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 1990
- Sacchi, P.** (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Voll. I-II, De Agostini Libri S.p.A., Novara 2013.
- Saporetti, C.** (a cura di), *Etana*, Sellerio editore, Palermo 1990.
- Verzura, E.** (a cura di), *Orfici – Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, R.C.S. Libri S.p.A., Milano 2011.
- Zanetto, G.** (a cura di), *Inni omerici*, RCS Libri S.p.A., Milano 2000.

FONTI SECONDARIE

- Bianchi, E.**, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Qiqajon, Magnano 2007.
- Blumemberg, H.**, *Il futuro del mito*, Edizioni Medusa, Milano 2002.
- Chiodi, S.M.**, *Il G I D I M: un problema storico-religioso*, in Istituto Universitario Orientale, *Annali*, vol. 54, Fasc. 4, Napoli 1994.

- Chiodi, S.M.**, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, in *Atti Della Accademia Nazionale Dei Lincei*, serie IX, vol. IV, Fasc. 5, Roma 1994.
- Chiodi, S.M.**, *Le tombe reali di Ur e il problema storico-religioso delle sepolture multiple*, in Università degli Studi di Bologna, *OCNUS - Quaderni della Scuola di Specializzazione in Archeologia*, Vol. II, Editrice Clueb, Bologna 1994.
- Chiodi, S.M.**, *Significato e ruolo delle statue funebri nel Vicino Oriente Antico del III millennio*, in Università degli Studi di Bologna, *OCNUS - Quaderni della Scuola di Specializzazione in Archeologia*, Vol. II, Editrice Clueb, Bologna 1994.
- Chiodi, S.M.**, *Il prigioniero e il morto. Epopea di Gilgameš Tav. X r. 318-320*, in Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, *Orientalis Antiqui Miscellanea*, Vol.II, Roma 1995.
- Chiodi, S.M.**, *Rapporto cielo, terra ed inferi nel mondo mesopotamico*, in Graziani, S. (a cura di), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, Napoli 2000.
- Chiodi, S.M.**, *Eracle tra Oriente ed Occidente*, in *School of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography, International congress Melammu. The Intellectual Heritage of Assyria and Babylonia in East and West*, Ravenna 13-17 ottobre 2001, in A. Panaino e A. Piras (eds), *Melammu Symposia IV*, Università di Bologna e IsIAO, Milano 2004.
- Chiodi, S.M.**, *Immortalità – Finitudine – Irrequietezza nell'epopea di Gilgameš*, in Zucconi, M. C., *Origine e Dualità: Ur-Amnios*, Armando Editore srl., Roma 2012.
- Chiodi, S.M.**, *Ḫammurapi il re filosofo*, in AA.VV., *Nomos – lex*, in corso di stampa.
- Clifford, R.J.**, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, The Catholic Biblical Association of America, Washington (DC 20064) 1994.
- Detienne, M.**, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2014.

- Frazer, J.G.**, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*, Project Gutenberg [eBook, 2003].
- Furlani, G.**, *Sepulture e costumi sepolcrali in Babilonia e Assiria secondo gli scavi recenti*, in *Rivista degli studi orientali*, Vol.12 (1929-1930), Università La Sapienza, Roma.
- Johnston, P.S.**, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, InterVarsity Press, U.S.A., Downers Grove, Illinois 2002.
- Katz, D.**, *Death they dispensed to mankind. The funerary world of ancient Mesopotamia*, in *Historiae*, n.2 (2005).
- Kramer, S.N.**, *The Sumerians: their history, culture and character*, The University of Chicago Press, Ltd., London 1971.
- Nadali, D. e Polcaro, A.**, *Archeologia della Mesopotamia antica*, Carocci editore, Roma 2015.
- Parrot, A.**, *Gli Assiri*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 1961.
- Parrot, A.**, *I Sumeri*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 1961.
- Podella, T.**, *L'Aldilà nelle concezioni veterotestamentarie: Sheol*, in P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo vicino-orientale e classico*, Essedue Edizioni s.a.s., Verona 1987.
- Pettinato, G.**, *I Sumeri*, Bompiani/RCS Libri S.p.A., Milano 2005.
- Rohde, E.**, *Psiche*, Gius. Laterza & Figli, Bari 2006.
- Saporetti, C.**, *La nascita del diritto. Studi sulle leggi della Mesopotamia antica*, ARACNE Editrice S.r.L., Roma 2010.
- Tagliapietra, A.**, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 1997.
- Wilensky-Lanford, B.**, *Il paradiso ritrovato – sulle tracce del giardino dell'Eden*, EDT srl, Torino 2012.

WEBGRAFIA

Bianchi, U., *Le religioni del mistero. Un'introduzione:*

<http://www.lamisuradellecose.blogspot.it/2016/10/le-religioni-del-mistero-unintroduzione.html> (11/01/17).

British Museum:

http://www.britishmuseum.org/research/research_projects/all_current_projects/asurbanipal_library_phase_1.aspx (26/11/16).

ETCSL (The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature):

<http://www.etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr121.htm> (19/11/2016).

<http://www.etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr171.htm> (19/11/2016).

La Parola:

<http://www.laparola.net> (23/12/16)

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago:

https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/cad_a2.pdf (01/02/2017).

The Melammu Project:

http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/database/gen_html/a0000481.php
(09/01/17)

RINGRAZIAMENTI

Portare a compimento questo lavoro non è stato semplice, ma è stato, tuttavia, possibile, grazie all'aiuto ed al supporto di alcune care persone:

- Anzitutto, vorrei ringraziare mia madre ed il mio caro amico Gabriele Girofli, i quali hanno sempre sostenuto le mie scelte, in particolar modo scolastiche, trasmettendomi sicurezza, forza e fiducia. Senza di loro, non mi sarebbe stato possibile affrontare questa stupenda avventura al San Raffaele, che mi accompagnerà per tutta la vita. Insieme a loro, ringrazio tutti gli altri miei familiari per l'interesse mostrato in questi anni verso i miei studi di filosofia.
- Ringrazio la mia dolce Dipa Cavalli-Sforza Guitart, per le incalcolabili ore di amore, gioia e felicità che ha saputo portare nelle mie giornate. Il suo incessante credere in me è stato fondamentale in questi mesi, e le sono grato più di quanto non riesca a dimostrare. Nella tesi ho parlato della missione affidata agli uomini dagli dèi, ma, purtroppo per loro, i nostri piani non possono essere più diversi. Ringrazio anche Matteo Cavalli-Sforza e Kima Guitart per la loro gentilissima ospitalità, senza la quale il meraviglioso ed inestimabile tempo trascorso con Dipa sarebbe stato notevolmente inferiore.
- Ringrazio Francesco Cavalli-Sforza, per le magnifiche discussioni filosofiche sugli aspetti più vari dell'esistenza, per la condivisa passione per l'archivistica e le biblioteche, e per l'entusiasmo verso la vita che è capace di trasmettermi ad ogni nuovo incontro. Di non minor importanza è stato il suo contributo alla realizzazione della tesi, per il quale gli sono enormemente riconoscente.
- Ringrazio il mio amico e collega Marco Froni, unico vero compagno di viaggio del mio percorso universitario, al quale sono grato per la stima e l'onestà che mi ha sempre mostrato. La direzione dei suoi studi può essere cambiata, ma so che qualcosa di profondo continuerà a legarci, poiché all'affascinante richiamo della filosofia non possono essere posti freni.
- Ringrazio Francesco Bardascino, del quale sono estremamente orgoglioso per il modo in cui ha saputo affrontare la propria vita, e per come ha deciso di cambiarla. Insieme a Francesco, ringrazio anche Giordano Stranieri e Sho Nakanishi, per la incessabile

stimolazione all'immaginazione ed al pensiero, derivanti da preziosissime cene ed incontri filosofici.

- Ringrazio il mio relatore, il dott. Giuseppe Girgenti, per il supporto fornitomi, e per la invidiabile e rara capacità di saper trasmettere la grande passione per il proprio lavoro, che emerge fin dal primo dialogo. Ringrazio, inoltre, la mia correlatrice, la dott.ssa Silvia Chiodi, alla quale sono debitore per avermi aperto un mondo stupendo, quale è quello rappresentato dalle antiche culture mesopotamiche dei Sumeri, degli Assiri e dei Babilonesi, e per gli apprezzamenti ed i consigli sul mio futuro, di cui farò tesoro.