

*Contributi/12*

## ***L'amor mortis nei rituali di commemorazione del diluvio universale***

### **Per una critica dell'idea di 'Tempo Sacro' in Mircea Eliade**

Alberto Francescato

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2019. Accettato il 10/03/2020.

---

#### **AMOR MORTIS IN THE RITUALS TO COMMEMORATE THE UNIVERSAL FLOOD FOR A CRITIQUE OF THE IDEA OF 'SACRED TIME' IN MIRCEA ELIADE**

The aim of this article is to demonstrate how the Athenian rituality, related to the commemoration of the Great Flood, demands a reinterpretation of certain hermeneutical paradigms inaugurated by Mircea Eliade. For the pioneer of the phenomenology of sacred, the religious celebrations are a repetition of events occurred *in illo tempore*, when the cosmos has been generated by the gods and was a 'fullness of essence', as opposed to the absence and 'thirst of sacred' of ancient humanity's world. However, the symbology of those rituals seems to be linked to the remembrance of the fracture among gods and humanity, and to the discovery of the death, rather than being a repetition of a mythical paradise lost. Nevertheless, this is far from being a refutation of Eliade's theory of sacred: indeed, the eternal mnemonic return to the archetypal reality is determined by the willingness to remember what occurred before the cosmogonic act, in order to re-enact the generation of the difference among harmony and chaos, life and death, immortals and mortals.

\*\*\*

#### **1. Il pianto del dio. Analisi antropologica dei riti di commemorazione del diluvio ad Atene**

Durante il terzo giorno degli *Anthesteria*<sup>1</sup>, denominato *Chútroi* dagli antichi, venivano celebrati alcuni riti che prevedevano un'offerta del tutto

---

<sup>1</sup> Gli *Anthesteria* erano le più antiche Dionisie ateniesi (si veda Tucidide, *Storie* II 15, 3-6 e *Papiro di Ossirinco* 853, col. X, 7 e sgg.). Si svolgevano per tre giorni – l'undici, il dodici, il tredici – nel mese di *Anthesterion*, il quale corrisponde pressappoco al periodo a cavallo fra febbraio e marzo. Le celebrazioni sancivano la fine dell'inverno e l'inizio del periodo primaverile con la rimozione del tabù rituale dalle giare (*pithoi*), ricolme di vino nuovo, il quale era stato lasciato

particolare alle vittime del diluvio universale per la loro commemorazione. La festa era dedicata al dio *Dionysos* che appariva in quanto signore della contraddizione, della selvatichezza, della follia e dell'Alterità. Tuttavia, accanto al figlio di *Zeus* e *Semele*, appariva un'altra divinità – *Hermes chthónios*, dacché a questi, insieme alle anime dei defunti nel diluvio, era offerto un inconsueto sacrificio<sup>2</sup>. Viene infatti riportato dagli scolii alle *Rane* e agli *Acarnesi* di Aristofane che gli ateniesi preparavano per il dio *Hermes* e per i morti una *panspermia*, un miscuglio di graminacee immerse nell'acqua e nel miele all'interno di una pentola (*chútros*). Gli stessi scolii riportano, per nostra buona sorte, anche la ragione di questa pratica: in questo modo gli Antichi ripetevano ciò che i superstiti al diluvio universale fecero per rendere onore ai loro morti. Dunque, la *panspermia* veniva preparata per commemorare i defunti del cataclisma sull'esempio del rituale che gli antenati eseguirono *in illo tempore*.

La narrazione del diluvio universale non è estranea alla mitologia greca. Solitamente i protagonisti del mito sono Deucalione e Pirra, figli di Prometeo e Epimeteo, progenitori dell'umanità; tuttavia, nel caso indagato, gli scolii non fanno alcun cenno alle vicende dei due celebri antenati titanici. Nonostante sia dell'avviso che l'assenza, nella documentazione ateniese, di una causa del cataclisma svolga un ruolo importante per la piena comprensione del mito e

---

a fermentare per l'interno periodo invernale. Le feste – che si svolgevano per lo più nei pressi del santuario di *Dionysos en limnais* (nelle paludi) – alternavano alle celebrazioni gioiose (come gli agoni di bevute di *Choes*), alcuni rituali chiaramente riferiti ad una dimensione infera e funebre (la scacciata delle *Keres*, la commemorazione di Erigone suicida, etc.). Per approfondire si vedano le interpretazioni che sono state date alla festa: E. Rohde, *Psiche Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*, a cura di S. Givone, Roma-Bari 2006; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New Jersey 1991; J. Ter Vrugt-Lentz, *ΘΥΡΑΖΕ ΚΗΡΕΣ*, «Mnemosyne», XV, 1962, pp. 238-247; M. H. A. L. H. Van der Valk, *θύραζε Κήρες or Kāρες*, «Revue des Études Grecques», LXXVI, 1963, pp. 418-420; K. Kerényi, *Dioniso Archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. Kerényi, Milano 2015; W. Burkert, *Homo necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981; M. Guarducci, *Dioniso primaverile ad Atene Riflessioni sul vaso di Lydos nel Museo di Villa Giulia*, «Numismatica e Antichità Classiche», IX, 1980, pp. 37-62; Ead., *Dioniso e il loto*, «Numismatica e Antichità Classiche» X, 1981, pp. 53-69; Ead., *Dioniso sposo della regina Ancora nuove riflessioni sul vaso ateniese di Lydos nel Museo di Villa Giulia*, «Numismatica e Antichità Classiche», XI, 1982, pp. 33-46; Ead., *Dioniso sul carro navale Ulteriori (e ultime) riflessioni sul vaso ateniese di Lydos nel Museo di Villa Giulia*, «Numismatica e Antichità Classiche», XII, 1983, pp. 107-118; R. Hamilton, *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor 1992; N. Robertson, *Athens' Festival of New Wine*, «Harvard Studies in Classical Philology», XCV, 1993, pp. 197-250; G. L. Ham, *The Choes and Anthesteria Reconsidered: Male Maturation Rites and the Peloponnesian Wars*, «The Bucknell Review», XLIII, 1999, pp. 201-218; S. C. Humphreys, *The Strangeness of Gods, Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford 2004; N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, «Revista de Ciencias de las Religiones», XII, 2004, pp. 141-146; Id., *Dionysos a teatro: Il contesto festivo nel dramma greco*, Roma 2005.

<sup>2</sup> Si veda *Scolio* ad Aristofane, *Rane* v. 218. Si è proposto di aggiungere allo *Scolio* ad Aristofane, *Acarnesi* v. 1076 Estensis, Laurentianus il nome di *Dionysos* accanto a quello di *Hermes*, tuttavia la costruzione da un punto di vista sintattico è poco convincente. Ciò nondimeno, se da un punto di vista filologico nelle fonti relative ai *Chútros* non è presente il nome di *Dionysos*, è da accertarsi che da un punto di vista strutturale non sia invece necessaria una vicinanza nella presente sede culturale delle due divinità. Per l'ermeneutica delle fonti si vedano N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, cit., pp. 141-142; Id., *Dionysos a teatro*, cit., p. 99.

delle correlate pratiche rituali, è altresì importante tentare un'analisi comparata degli altri racconti greci sul diluvio universale, in un certo modo collegati alla tradizione mitica dionisiaca, per poter dispiegare la complessa trama simbolica a fondamento della *panspermia*<sup>3</sup>.

*Dionysos* non è estraneo al diluvio universale; il tardo poeta epico Nonno di Panopoli, infatti, ci restituisce una versione del mito altrimenti sconosciuta. In seguito alla uccisione a sfondo cannibalesco di *Dionysos Zagreus*, *Zeus*, irato per la morte del figlio, scagliò il fulmine sulla Terra provocando un gravissimo incendio. Tuttavia, il sovrano dei cieli successivamente inviò l'acqua del diluvio a rimediare alla devastazione provocata dalle fiamme. Un ulteriore elemento di raffronto è l'informazione che ci viene tramandata da Plutarco nella *Vita di Silla*<sup>4</sup>, secondo cui proprio nel mese di *Anthesterion* le acque del diluvio si ritirarono, lasciando riemergere la terra<sup>5</sup>. Da un punto di vista non più mitico ma culturale, durante il medesimo mese, viene attestata da Pausania<sup>6</sup> una pratica di particolare interesse: ad Atene, all'interno del santuario di *Ge*<sup>7</sup>, in una voragine (*chasma*), attraverso cui sarebbero defluite le acque del diluvio, si versava un miscuglio di acqua, farina e miele.

Poiché, come si è scritto, esistono miti che attestano un contatto fra *Dionysos* e le cause del diluvio universale, e poiché ad Atene nel mese di *Anthesterion* sono stati riscontrati miti e pratiche culturali legate al cataclisma, è possibile considerare fondate le informazioni che ci provengono dagli scolii, ai quali precedentemente ci siamo richiamati.

Nella storia degli studi, si è voluto vedere nel diluvio universale il segno della netta e definitiva transizione dall'età primigenia a quella attuale, sancita dal radicale mutamento degli usi e dei costumi. L'aristotelico Teofrasto, nel trattato sulla *Pietà*<sup>8</sup>, ci dà un'interessante rappresentazione delle varie epoche che l'uomo dovette attraversare prima di giungere a quella che i greci consideravano attuale.

<sup>3</sup> Si veda N. Robertson, *Athens' Festival of New Wine*, cit., p. 201. Robertson ha tentato di ridimensionare il valore simbolico del diluvio universale all'interno degli *Anthesterie*. Tuttavia si veda Nonno di Panopoli, *Dionisiache* VI 206-228. Inoltre si aggiunga che nel racconto della nascita della prima vite – originatasi dalla cagna di *Orestheus* – l'eroe civilizzatore dionisiaco è figlio di *Deukalion* (Pausania, *Periegesi della Grecia* X 38, 1; Ecateo *FGrH* 1 F 15). Inoltre uno dei re ateniesi che accoglie *Dionysos, Amphiktyon*, è figlio di *Deukalion* (Pausania, *Periegesi della Grecia* I 2, 5; Filocoro *ap. Ateneo, I Deipnosofisti* II 38 b-c). *Contra* Robertson, si veda N. Spineto, *Dionysos a teatro*, cit., pp. 108-109

<sup>4</sup> XIV 461.

<sup>5</sup> Gli *Hydrophoria* – probabilmente legati al motivo mitico riportato da Plutarco – ci vengono descritte da due fonti tarde, tuttavia particolarmente importanti: Fozio e il lessico *Suida* (Fozio e *Suida s.v. Hydrophoria*).

<sup>6</sup> *Periegesi della Grecia* I 18, 7.

<sup>7</sup> Si trovava nei pressi del santuario di *Dionysos en limnais*. A proposito della topografia sacra nella valle dell'Ilisso si vedano M. Guarducci, *Le Rane di Aristofane e la topografia ateniese*, in *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, pp. 167-172; Hooker, G. T. W., *The topography of the Frogs*, «The Journal of Hellenic Studies», LXXX, 1960, pp. 112-117; E. Greco, *Topografia di Atene Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.*, tomo II: Colline sud-occidentali – Valle dell'Ilisso, Atene-Paestum 2011, pp. 423-426.

<sup>8</sup> Fr. 12 Pötscher.

Durante la fase culturale più antica, gli uomini degli inizi furono soliti offrire alle divinità il fumo e le libagioni d'acqua. Nella seconda, invece, donarono agli déi vegetali e libagioni d'olio e miele. Nell'ultima, quella che, con ogni probabilità, Teofrasto e i greci consideravano attuale, gli uomini sacrificarono gli animali con violenza e offrirono alle divinità libagioni di vino speziato. Su una scia interpretativa simile, il celebre allievo di Plotino, Porfirio<sup>9</sup> ci racconta che durante l'età dell'oro le vite dei primi uomini si susseguirono inconsapevoli del sacrificio cruento e ignorando il gusto della carne. Infatti, questi antichi uomini si cibano dei doni della terra e del frutto del lavoro delle api. La causa del radicale mutamento nelle abitudini alimentari e religiose, che ha comportato l'introduzione del sacrificio cruento e della dieta carnea, si è voluta rintracciare nel diluvio universale<sup>10</sup>. Secondo questa interpretazione, il diluvio rappresenterebbe la rottura che segna la discontinuità fra due epoche differenti. A ciò si deve aggiungere che agli occhi di alcuni celebri studiosi – fra i quali emergono con forza i nomi di Natale Spineto e Jan Bremmer – la *panspermia* rappresenterebbe un'offerta del tutto eccezionale, poiché essendo inserita in un contesto diluviano ed essendo completamente vegetariana, lontana quindi dal paradigma del sacrificio cruento, sembrerebbe portatrice di una forte regressione culturale. La ricetta, di fatto, è pienamente in accordo con la cucina della seconda età degli uomini, descritta da Teofrasto, o con quella dell'età aurea, rappresentata da Porfirio. Seppur le interpretazioni proposte dagli studiosi sono di particolare rilievo, mettono in luce solo una parte della complessa simbologia della *panspermia*<sup>11</sup>. Entrambi gli scoli, infatti, ci informano che verteva un divieto religioso sull'offerta, il quale impediva di cibarsene. La ricetta, dunque, non deve essere interpretata in quanto appartenente alla cucina o, per lo meno, alla cucina dei vivi, bensì deve essere analizzata a partire da categorie ermeneutiche il più possibile aderenti alla complessa simbologia culturale, in gran parte, ancora immersa nell'oscurità.

Ad Atene, gli Antichi erano soliti spargere granaglie sulle tombe dei propri morti e, mentre il defunto era condotto al sepolcro, era usuale preparare la *panspermia* nei pressi del cimitero<sup>12</sup>. All'interno di questi orizzonti rituali, i morti appaiono come potenze attive, capaci di intrattenere relazioni sia positive sia negative con i vivi. Nonostante le fonti, che mettono a fuoco i limiti d'azione

---

<sup>9</sup> *Astinenza dagli animali* II 19.

<sup>10</sup> Si vedano N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, cit., pp. 141-146; Id., *Dionysos a teatro*, cit., pp. 105-106; J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, pp. 120-121 e n. 138.

<sup>11</sup> Sia l'interpretazione di N. Spineto sia quella di J. Bremmer, di fatto, vertono sulla comparazione con un rito proveniente da un contesto differente, quello argivo. Il rito – riportato da Plutarco (*Moralia* 303a; ma si vedano anche Eliano, *Storie varie* III 39 e *Scolio* ad Euripide, *Oreste* 932) – prevedeva per la commemorazione del diluvio un pasto a base di pere selvatiche: la ricetta indica con evidenza una regressione ad uno stadio culturale anteriore ancora più forte.

<sup>12</sup> Circa lo spargimento di granaglie nei pressi della tomba si veda Cicerone, *Leggi* II 63. Invece, sulla preparazione della *panspermia* si veda X. De Schutter, *La marmite et la panspermie des morts*, «Kernos», IX, 1996, pp. 333-345, p. 341. Si veda anche D. Fabiano, *Senza paradiso Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna 2019, pp. 48-49 e n. 13.

dei morti, siano spesso vaghe e lacunose, rivestono in questo contesto un ruolo non sottovalutabile<sup>13</sup>.

I morti sono capaci di inviare dagli inferi beni a chi ne pratica i culti<sup>14</sup>. Il *Corpus Hippocraticum* ci consegna una credenza, in questo caso circa i fenomeni onirici, simile: possiamo infatti leggervi che sognare i morti puri e luminosi, vestiti di bianco, è buon segno poiché ci sarà salute per il proprio corpo, poiché è dai morti che provengono gli alimenti, lo sviluppo e i semi<sup>15</sup>. Artemidoro sembra proporre un'analogia ancora più forte fra i morti e la dimensione dei semi e delle piante. Il celebre autore ci informa che sognare di coltivare, seminare, piantare o arare significa che, se qualcuno nella propria casa è malato, morirà presto, poiché i semi e le piante sono ricoperti dalla terra così come lo sono i defunti<sup>16</sup>. Sempre Artemidoro in un altro passo dei suoi scritti ci informa che i sogni, i quali mostrano piante sviluppatesi sulla superficie del proprio corpo, indicano che si morirà a breve, poiché è dalla terra che crescono le piante ed è nella terra che si decompongono i corpi<sup>17</sup>. Dunque, le fonti mostrano che esiste una qualche relazione fra le potenze dei defunti e il dominio dei vegetali. Tuttavia, così come i semi, anche l'acqua e il miele – gli altri ingredienti utili a preparare la *panspermia* – possono trovare una propria collocazione all'interno dell'orizzonte funerario. Il miele e l'acqua, infatti, venivano offerti ai morti per lenirli e ammansirli<sup>18</sup>.

Una prima interpretazione dei dati si può concludere ipotizzando che la *panspermia* fosse donata ai morti nella speranza che la restituissero come abbondanti raccolti e grande fertilità dei terreni<sup>19</sup>. Infatti, i morti sembrano agire all'interno della dimensione tellurica, capaci di regolare la vitalità delle colture. Già Mircea Eliade, nel *Trattato di storia delle religioni*, si rese conto che nell'ambito di competenza dei morti v'era anche lo sviluppo germinale delle piante. «I morti – afferma l'antropologo rumeno – sono attratti dal mistero

<sup>13</sup> Recentemente la studiosa D. Fabiano ha dedicato un importante lavoro a questa tematica, perciò – per un esame approfondito delle fonti successive – rimando al suo libro, riportato nella nota precedente.

<sup>14</sup> Così Aristofane *PCG* III 2 fr. 504 Kassel-Austin.

<sup>15</sup> Ippocrate, *Sulla dieta* IV 92. Il passo è tuttavia interpretato diversamente da H. Bartoš, *Soul, Seed and Palingenesis in the Hippocratic* de Victu, «Apeiron», XVII, 2009, pp. 1-32: Bartoš infatti afferma che l'autore del testo ippocratico fosse un sostenitore della teoria della palingenesi. I semi, perciò, devono essere intesi come parti costitutive della *psyché* che, in seguito alla morte, si perderebbero nella molteplicità, per poter infine rigenerarsi e rinvigorire nuovi corpi e viventi. L'interpretazione della Bartoš viene ridimensionata nella sua portata da D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., p. 48 n. 11.

<sup>16</sup> *Libro dei sogni* I 51.

<sup>17</sup> *Libro dei sogni* III 46.

<sup>18</sup> Per un'esauritiva esposizione delle fonti rimando a D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., p. 55-56. La studiosa – alla quale dobbiamo queste importanti osservazioni – dimostra come gli Antichi avvicinasero a *melí*, il sostantivo che indica il miele, il verbo *melíssomai*, il quale significa invece 'ammansire, rendere benevolo, propiziarsi'. Anche le *Choai*, le libagioni per i morti, potevano essere chiamate *nerterón meilígmata* o *nekroís meiliktería*.

<sup>19</sup> Si noti che durante le feste apollinee dei *Thargelia* e dei *Pyanepsia* si preparava una *panspermia* al fine di favorire la maturazione dei frutti della terra. Si veda X. De Schutter, *La marmite et la panspermie des morts*, cit., pp. 333-345 e N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, cit., pp. 141-146.

della rinascita, della palingenesi e della fecondità senza posa»<sup>20</sup>. L'uomo legato all'agricoltura non può ignorare, di conseguenza, il potere che i morti esercitano sulla terra<sup>21</sup>. Tuttavia, la lettura di Mircea Eliade si spinge oltre giungendo ad affermare che «simili ai semi sepolti nella matrice tellurica, i morti aspettano di tornare alla vita sotto nuova forma»<sup>22</sup> – insomma, i defunti non sarebbero semplicemente le potenze che sovrintendono i cicli delle coltivazioni, ma degli esseri protratti al di là della propria dimensione essenziale, nell'attesa di un ritorno alla vita. La tesi di Mircea Eliade, tuttavia, per il momento, possiede un abito unicamente congetturale – è dunque importante tentare di comprendere se effettivamente possieda una propria fondatezza.

L'acqua e il miele, secondo l'immaginario greco, mostrano alcune qualità rigenerative. Tuttavia entrambi gli elementi, seppur legati alla potenza della vita eterna, in alcuni casi del tutto eccezionali diventano pericolosi ed espongono ad alcuni rischi mortali. L'acqua, soprattutto se correlata alla bollitura e al calderone, è capace di rigenerare individui sia divini sia mortali, ma tale qualità magica spesso si accompagna al pericolo della morte<sup>23</sup>. Ciò è reso con chiarezza da alcuni miti come quelli di Medea e di Ino. Ciò nonostante – per la comprensione dello specifico contesto rituale – è di capitale importanza l'analisi del mito di *Dionysos* infante messo a morte dai Titani, poiché, come si è detto, Nonno di Panopoli ci informa che, in seguito allo scempio, venne prima il fuoco cosmico, poi l'acqua fatale. Inoltre, l'analisi del mito permette di individuare con grande chiarezza la duplicità simbolica dell'acqua. Si narra che *Zeus* si unì sotto forma di serpente a *Persephone*. La dea partorì un figlio, *Dionysos*. Appena nato venne nascosto all'interno di una caverna, sull'isola di Creta, dai Cureti. Ma, al quinto anno di età, *Dionysos* venne insignito da *Zeus* della sovranità su tutti gli esistenti; al che i Titani, sbiancatisi il volto col gesso, presero il bambino, attirandolo con uno specchio, delle mele, un rombo e altri oggetti mistici, infine lo uccisero, facendolo in sette brani col coltello infernale. Il dio venne bollito e poi arrostito. Si diceva anche che *Zeus* irato li avesse uccisi con il fulmine e che dalla fuliggine condensata nacque il genere umano. I resti del giovane dio vennero consegnati

<sup>20</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Torino 2007, p. 320.

<sup>21</sup> Si veda Ivi, pp. 320-324. Con M. Eliade si vede d'accordo X. De Schutter, *La marmite et la panspermie des morts*, cit., pp. 333-345.

<sup>22</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 320.

<sup>23</sup> Si vedano Igino, *Favole* 23 e M. L. West, *I poemi orfici*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, Napoli 1993, p. 158 n. 26 per il mito di Medea, secondo il quale la maga ringiovanì molti uomini facendoli a pezzi e bollendoli vivi. Si vedano pseudo Apollodoro, *Biblioteca* Epitome 2, 3; Igino, *Favole* 83; Pindaro, *Olimpiche* I 24 e sgg. da leggere con lo scolio al verso 24 per il mito di Pelope, secondo il quale il giovane fu bollito dal padre e dato in pasto agli dèi, per poi essere infine rigenerato dagli Olimpici. Si vedano pseudo Apollodoro, *Biblioteca* III 90 e sg.; Ovidio, *Metamorfosi* I 240 e sg.; Igino, *Favole* 176 e W. Burkert, *Homo necans*, cit., pp. 74-80 per Licaone, il quale tentò di dare in pasto a *Zeus* le carni bollite di un giovane innominato. Si vedano Accio fr. 220-222 Ribbeck e Seneca *Tieste* 765-767, secondo i quali Atreo avrebbe bollito le carni dei figli di Tieste e infine gliene avrebbe servite secondo un banchetto inusuale. A proposito del mito di Ino resa folle da *Hera* si veda l'interpretazione di A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1990, pp. 187-188.

al fratello *Apollon*, il quale li seppellì a Delfi, presso il tripode, meno che il cuore, dal quale venne creato un secondo *Dionysos*<sup>24</sup>. A un livello immediato, l'acqua della bollitura rimanda alla dimensione della distruzione e della morte (così come nei racconti dei fanciulli bolliti da Atreo, della morte di Melicerte, del fanciullo innominato cucinato da Licaone, della doppia bollitura di Pelope), tuttavia a un livello più profondo rimanda alla rigenerazione della vita (la resurrezione di *Dionysos*, la nuova vita di Pelope, la divinizzazione di Ino e Melicerte). L'acqua trattiene un potere rigenerante, il quale passa attraverso il vincolo della morte temporanea<sup>25</sup>. Ritornando al mito di *Dionysos*, i Titani, prima di farlo a pezzi, gli mostrarono la liscia superficie riflettente dello specchio<sup>26</sup>. La naturale propensione dell'acqua a riflettere, unita alla pericolosità degli specchi d'acqua nell'immaginario greco<sup>27</sup>, permette di ipotizzare l'esistenza di un'analogia di significato fra lo specchio e la bollitura nel calderone.

Il miele non è menzionato nelle diverse versioni del mito di *Dionysos* messo a morte e, anzi, secondo quanto affermato dalle fonti antiche, si trova ad occupare, all'interno del sistema culinario e medico, una posizione diametralmente opposta a quella del vino, la bevanda del dio per eccellenza<sup>28</sup>. Tuttavia assieme al potere lenitivo che gli si attribuisce nella cura dei defunti, possiede altresì nascoste potenzialità conservative<sup>29</sup> e rigenerative che, di converso, sottendono il pericolo

<sup>24</sup> La versione del mito riportata è tratta da M. L. West, *I poemi orfici*, cit., pp.149-151. Per il dettaglio della sepoltura dei resti di *Dionysos* presso Delfi si vedano Callimaco fr. 517/643 ed Euforione fr. 13 P. Sull'antropogonia si vedano Pindaro fr. 127 B. = Platone, *Menone* 81b-c (ove «la pena di un antico dolore» è da considerarsi legata alla responsabilità per l'uccisione di *Dionysos*); Platone, *Leggi* 701c; Olimpiodoro, *Commento al Fedone* p. 111, 14 Norv. Per un'interpretazione strutturalista del mito si veda M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Parigi 1977. In ultimo esiste una versione tramandata da Firmico Materno (*L'errore delle religioni pagane* VI 1 e sg.) nel quale il corpo del dio viene ricreato con il gesso per poter accogliere il proprio cuore, unica parte salvatasi, per opera di *Athena*. Su quest'ultima fonte si veda M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992, pp. 39-48.

<sup>25</sup> Invero il caso di Pelia ci mostra l'estremo rischio dell'incantamento rigenerativo della maga Medea, il quale se non portato a termine, ovvero se lasciato incompleto alla fase immediata, conduce alla morte.

<sup>26</sup> Si vedano a tal proposito Plotino, *Enneadi* IV 3, 12; Olimpiodoro, *Commento al Fedone* p. 111, 14 Norv.; Proclo, *Commento al Timeo*, 23d-e, 33b. Si veda J. Pépin, *Plotin et le miroir de Dionysos* (*Enn. IV 3* [27] 12, 1-2), «Revue Internationale de Philosophie», XXIV, 1970, pp. 304-320; M. Ghidini Tortorelli, *Un mito orfico in Plotino* (*Enn. IV 3, 12*), «La parola del passato», XXX, 1975, pp. 356-360; P. Hadot, *Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», XIII, 1976, pp. 81-108.

<sup>27</sup> Si vedano i casi di Narciso e di Ila. È Apollonio Rodio a riportarci una bellissima descrizione del momento in cui Ila venne rapito dalle acque: «e appena, disteso di lato, egli ebbe immersa/ la brocca nell'acqua, e l'acqua mormorò forte/ invadendo il bronzo sonoro, improvvisamente/ lei gli cinse col braccio sinistro il collo, nel desiderio/ di baciare la tenera bocca, e con la destra/ lo tirò per il gomito e lo immerse nel mezzo del vortice» Apollonio Rodio, *Le Argonautiche* I 1234-1239, trad. italiana di G. Paduano.

<sup>28</sup> Si veda Columella, *Dell'agricoltura* IX 14, 3 (l'autore latino infatti ci informa che le api odiano l'odore del vino). Inoltre, rimando il lettore alla nota 18.

<sup>29</sup> È attestato nelle fonti antiche l'impiego del miele per la conservazione dei cadaveri. Si vedano *Iliade* XIX 38-39; Senofonte, *Elleniche* V 3, 19; Erodoto, *Storie* I 198. Eliano (*Storie varie* XII 8) racconta che Cleomene I, re di Sparta, uccise l'uomo che aveva incaricato d'essere il proprio consigliere, decapitandolo, per poi inserirne il capo all'interno di un vaso ricolmo di miele. Il

della decomposizione e della dissoluzione, come è manifesto nel mito di Glauco, figlio di Minosse<sup>30</sup>. Per concludere, è ipotizzabile che la diade distruzione-rigenerazione, che riflette la duplice simbologia dell'acqua e del miele, assumesse nella semantica della *panspermia* un ruolo di particolare rilievo. Per questi motivi sono condotto a ipotizzare che la profondità simbolica della *panspermia* non si esaurisca con le spiegazioni avanzate nella storia degli studi, le quali la collegano alla regressione culturale e ai riti di fecondità agricola: la prima, infatti, dimentica il carattere non culinario dell'offerta ad *Hermes Chthonios*<sup>31</sup>, mentre la seconda non si adatta appieno al mutamento di significati che l'impiego della pratica rituale in un contesto caratterizzato dalla commemorazione del diluvio implica. Si è visto come i semi mostrino un'importante analogia con il corpo dei defunti, anzi è altresì evidente come in certune situazioni il corpo del defunto venga trattato come se fosse un seme o il germe di una pianta. A ciò si ha da aggiungere che l'acqua e il miele uniti al paiolo oltre ad avere un valore lenitivo nella cura dei morti, posseggono, in una tradizione mitica ben affermata, alcune proprietà rigenerative. Nel contesto di un rituale di commemorazione del diluvio, evidentemente, l'immersione nell'acqua delle sementi non indica semplicemente il tentativo di ammansire le potenze infernali, ma anche una ripetizione simbolica del cataclisma divino (i semi sono immersi nell'acqua della caldaia così come i corpi annegarono negli abissi), al fine di rendere nuovamente presente nell'immediatezza dell'atto rituale la distruzione che *in illo tempore* venne a consumarsi. Sebbene nel momento immediato l'acqua assuma un valore essenzialmente distruttivo, è chiaro a partire dalle analisi della simbologia dell'acqua e del miele che, mediatamente, trascesa l'immediatezza distruttiva, vi è un tentativo di rigenerazione dei morti. Il diluvio rappresenta un gravissimo momento nella storia mitica dell'umanità, una profonda e lacerante ferita distruttiva, in cui l'uomo e la vita hanno esperito nella più grande delle prossimità la possibilità della fine. In virtù della metafisica certezza dell'eternità della vita – intesa come principio ontologico dal quale tutti i singoli esseri, in quanto

---

re non avrebbe mai smesso di chiedere consiglio alla testa in quel modo conservata. Bisogna in quest'ultimo caso rintracciare un motivo oracolare nel rapporto che il re intratteneva con la testa mozzata? Si vedano U. Bultrighini, *Il re è pazzo, il re è solo Cleomene I di Sparta*, Lanciano 2016 e L. Prandi, *Memorie storiche dei Greci in Claudio Eliano*, Roma 2005, p. 130.

<sup>30</sup> Secondo il mito, Glauco morì annegando in un *pithos* ricolmo di miele, fu tuttavia resuscitato dall'indovino Poliido grazie alle arti mediche apprese da una serpe. Tutte le versioni della narrazione sono percorse da una certa ossessione per la conservazione del corpo (le azioni difensive di Poliido; l'intervento salvifico di una civetta; il miele), che si oppone alla distruzione dello stesso (il pericolo dei serpenti; nella versione in cui è presente la civetta, l'attacco delle api; la decomposizione). Si vedano pseudo Apollodoro, *Biblioteca* III 3; Igino, *Favole* 136 e M. Corsano, *Glaukos Miti greci di personaggi omonimi*, Roma 1992, pp. 111-134.

<sup>31</sup> Il problema è illustrato da D. Fabiano, che interpreta il cibo dei morti come appartenente alla dimensione dell'alterità. Non è bene mangiare ciò che è destinato ai morti – poiché si correrebbe il rischio di non poter più tornare alla dimensione dei vivi. La studiosa riporta il celebre passo dell'*Inno omerico a Demetra* in cui si narra di *Persephone* costretta a rimanere per un periodo di tempo ogni anno con *Hades*, dopo aver mangiato un chicco di una melagrana offertagli dal dio (*Inno omerico a Demetra* 371-374, 397-400). Si veda D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., pp. 45-47, 56-59 e n. 59.

individui, provengono e permangono dispiegandosi in esistenze – l'uomo, al termine del cataclisma, non può che ripetere il diluvio, come all'interno di un giuoco, sottraendogli il portato distruttivo, che è vivo tuttavia nella memoria, e attribuendogli, infine, ciò che trascende il giuoco<sup>32</sup>: la virtù che permette la rigenerazione, la salvezza della vita universale e indistruttibile. In questo modo, la *panspermia*, che in precedenza è stata interpretata come un'offerta ai morti al fine di ottenere da loro ricchezza, abbondanza e beni, soprattutto di carattere agricolo, assume ora un valore molto più profondo. Dice Eraclito: «per le anime è morte diventar acqua»<sup>33</sup>; seguito da Clemente Alessandrino il quale riporta un frammento orfico: «per l'anima l'acqua è la morte»<sup>34</sup>. È possibile che i due autori antichi – molto distanti tuttavia l'uno dall'altro – rammemorino la potenzialità distruttiva e de-individualizzante dell'acqua. Porfirio, tuttavia, è testimone di un'ulteriore credenza: l'acqua non costituirebbe unicamente un gravissimo pericolo per i vivi, ma anche una vera e propria fonte di speranza per i morti, i quali la bramano e la ricercano, poiché desiderano reincarnarsi<sup>35</sup>. Le narrazioni circa la sete dei morti, di conseguenza, non rappresentano il mero prodotto simbolico e culturale delle correlate pratiche di annullamento delle potenzialità maligne e vendicative, di cui le anime dei defunti sono investite, ma – in certi casi specifici, come quello da noi preso in esame – attestano la credenza nella rigenerazione dei trapassati, la quale non mira alla vivificazione dei singoli scomparsi, ma alla salvezza della vita indistruttibile ed eterna. Lo scandalo della morte, infatti, scaglia velatamente contro l'eternità e l'indissolubilità del principio di tutti gli esseri il dubbio più violento<sup>36</sup>. Le pratiche di rigenerazione si iscrivono in questo preciso contesto metafisico. Scopo tuttavia del presente contributo non è solamente illustrare o, per lo meno, tentare di illustrare la simbologia relativa ai rituali della terza giornata degli *Anthesteria* ateniesi, ma anche di imbastire un cimento per le categorie ermeneutiche che il fenomenologo della religione Mircea Eliade ha inaugurato più di mezzo secolo fa, al fine di comprenderne i *vulnera*.

<sup>32</sup> Sul valore ludico e anti-ludico del sacro si veda R. Callois, *L'uomo e il sacro*, a cura di U. M. Olivieri, Torino 2001, pp. 146-156.

<sup>33</sup> Eraclito, fr. 36 Diels-Kranz, trad. G. Reale. È ipotizzabile infatti che per questo stesso motivo il filosofo argomenta che l'anima secca è la più saggia (Eraclito fr. 74 Diels-Kranz).

<sup>34</sup> Clemente Alessandrino, *Stromata* VI 2, 17, 1 = Kern, 226, citato da M. Eliade in *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 179.

<sup>35</sup> Si veda Porfirio, *L'antro delle Ninfe* 10-11.

<sup>36</sup> Si vedano K. Kerényi, *Dioniso*, cit., pp. 11-21 e J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Torino 2008 pp. 20-30. J. Patočka dedica una parte dei suoi *Saggi eretici* alla tematizzazione del motivo mitico diluvio universale: «il significato del diluvio sta quindi nel porre dinanzi agli occhi degli uomini la precarietà e la dipendenza della loro posizione, ma anche nel porre in evidenza che gli dèi hanno paura di una devastazione che intacchi le radici stesse dell'ordine del mondo» (Ivi, pp. 22-23). Ciò che tuttavia, come si vedrà, non convince della posizione di Patočka se messa a confronto con la realtà specifica ateniese è l'insensatezza del diluvio. Il diluvio, infatti, non giunge – nel contesto ateniese – per punire, esso semplicemente accade. È una lampo nell'oscurità.

## 2. Il tempo sacro e la ripetizione della cosmogonia originaria in Mircea Eliade

Uno dei contributi che Mircea Eliade diede allo studio della religione e del sacro corrisponde all'idea secondo la quale ciò che accadde *in illo tempore* – quando il cosmo intero venne alla luce e fu fatto per mezzo degli atti divini, definito dalle *performance* eroiche e solcato dai gesti primigeni degli antenati ancestrali – rappresenti l'archetipica realtà sacra, che deve essere perennemente rammemorata da parte degli uomini storici con le ripetizioni rituali, al fine di rinnovare il mondo che, lasciato a se stesso, lentamente decadrebbe annichilendosi. È tale l'unica via attraverso cui la sacralità può accedere al mondo storico e profano, segnato dal marchio della dissoluzione, per rigenerarlo<sup>37</sup>. Secondo Mircea Eliade, tale sarebbe la ragione misteriosa che conduce l'uomo primitivo a ricercare la presenza del sacro e delle divinità. Tale intenzionalità tuttavia non è inattiva: nella figura della brama e dell'amore per la luce e lo splendore dei numi divini, il desiderio configura lo spazio e il tempo determinandone le strutture e le linee di fuga. La morfologia dello spazio, dunque, è determinata dalla vicinanza e dalla lontananza dalla fonte sacrale. Per tali ragioni, Eliade può scrivere che «vivere nei pressi di un 'Centro del Mondo' equivale, in definitiva, a vivere il più possibile vicino agli dèi»<sup>38</sup>. D'altro canto, la modificazione della comprensione del tempo, che è implicata da un desiderio di siffatto tipo, comporta nella mentalità dell'uomo primitivo una ciclica tendenza a reintegrare il tempo sacro – il quale si presenta come già da sempre accaduto, *in illo tempore, ab origine*<sup>39</sup> – al fine di diventare in un modo oscuro e misterioso «contemporaneo degli dèi»<sup>40</sup>. Da ciò segue, per Eliade, che la reintegrazione del tempo sacro si dispieghi necessariamente come «nostalgia dei primordi»<sup>41</sup>, poiché, per la metafisica del

<sup>37</sup> Si vedano M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 351-371; Id., *Il mito dell'eterno ritorno Archetipi e ripetizioni*, a cura di G. Cantoni, Torino 2018, pp. 31-35; Id., *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Torino 2013, pp. 47-74; Id., *Mito e realtà*, a cura di G. Cantoni, Roma 2007, pp. 65-110. Per approfondire le evidenti influenze platoniche nel pensiero di Mircea Eliade si veda S. I. Johnstone, *In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of Greek Cosmogony*, «Archiv für Religionsgeschichte», XIII, 2012, pp. 51-68. Particolarmente interessante è l'analisi che la studiosa fa sulle ascendenze neoplatoniche, teurgiche ed ermetiche che animano l'ermeneutica del sacro dello studioso rumeno. Giamblico (*Commento al Timeo* fr. 37 Dillon = Proclo, *Commento al Timeo* I 381.26-382.22) considerava impietoso immaginare l'esistenza del caos prima del cosmo (è evidente che anche per Eliade, seppur il mondo partecipi sempre di una quota caotica che lo destina alla dissoluzione, il caos non preceda mai l'atto cosmogonico del dio). Giamblico (*De misteri* 1, 21 e 65, 5-6) considerava inoltre possibile imitando i gesti degli dèi partecipare all'attività creatrice del demiurgo continuandone l'opera. Si veda anche Giamblico, *De anima* I 378.25-379.6 e I 458.17-21.

<sup>38</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 60. Per approfondire il simbolismo del centro si veda Id., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 24-31.

<sup>39</sup> Come emerge chiaramente in Id., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 31-64.

<sup>40</sup> Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 60. Ciò che tuttavia rimane per così dire non indagato nella trattazione di M. Eliade è il senso della sistematizzazione di tali ritorni periodici all'interno di un calendario prefigurato.

<sup>41</sup> Ivi, p. 61. Si veda anche M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, a cura di G. Cantoni, Torino 2007, pp. 79-95.

numinoso e del religioso accettata dallo studioso, il tempo sacro corrisponde necessariamente a ciò che accadde, come già si è scritto, *in illo tempore* e *ab origine*. È per tale ragione che Mircea Eliade può affermare:

È la nostalgia della *perfezione dei primordi* che spiega in gran parte il ritorno periodico *in illo tempore*. In termini cristiani, si potrebbe affermare che si tratta di una 'nostalgia del Paradiso' sebbene, al livello delle culture primitive, il contesto religioso e ideologico abbia tutt'altro significato. Il Tempo mitico che ci si sforza di riattualizzare periodicamente è un tempo santificato dalla presenza divina, e si può affermare che il desiderio di vivere *alla presenza degli dèi* in un *mondo perfetto* (in quanto appena nato) corrisponde alla nostalgia della situazione paradisiaca<sup>42</sup>.

È pertanto evidente che, per Eliade, la nostalgia che anima l'uomo primitivo è propriamente e autenticamente metafisica, giacché fonda e determina la struttura spaziale e temporale dell'intero mondo-ambiente. A ciò si correla una descrizione della situazione esistenziale dell'uomo arcaico caratterizzata dall'uso ricorrente di termini negativi quali – 'sete di sacro', 'desiderio di ritrovare' (evidentemente – una purezza e una perfezione perduta), 'ossessione ontologica'. L'uomo arcaico, per Eliade, diversamente da quello moderno, si colloca in un contesto cosmico, organico con il Tutto e, poiché si fa carico di una prospettiva olistica, vive con drammaticità il destino segreto del mondo che, come ho scritto in precedenza, coincide con il germe della decadenza. Da questa prospettiva è più chiara allora la ragione fondamentale della nostalgia per il mondo ideale che il mito descrive<sup>43</sup>. Tale tono emotivo proviene infatti dal senso di responsabilità rispetto al mondo di cui l'uomo primitivo si fa carico. Le pratiche culturali dell'uomo diventano, di conseguenza, all'interno di questa particolare prospettiva sul sacro, il vincolo attraverso cui gli archetipi sacrali esercitano la loro causalità sul mondo profano. Di particolare rilievo per comprendere tale metafisica del religioso è l'interpretazione che lo studioso rumeno dà dei miti cosmogonici e dei relativi correlati culturali. La ripetizione rituale degli avvenimenti mitici che ritraggono i momenti contemporanei alla creazione del cosmo determinano un rinnovamento e una restaurazione dell'ordine mondano, in un certo senso una nuova nascita del mondo<sup>44</sup>. Ciò accadeva in maniera evenemenziale alle

---

<sup>42</sup> Ibid. (corsivi di M. Eliade).

<sup>43</sup> «Il mito narra una storia sacra, cioè un evento primordiale che ha avuto luogo in principio, *ab initio*» M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 63. Ciò è dimostrato – secondo Eliade – dal fatto che la temporalità del mito è sempre a-storica. In un celebre passo de *Il mito dell'eterno ritorno*, Eliade riporta un racconto, studiato dal folclorista rumeno C. Brăiloiu, indicativo del processo di affrancamento del mito rispetto alla storia. Il mito narra di un tragico amore fra due giovani, frantumatosi per l'intervento di una fata gelosa. Il fatto di rilevanza scientifica è che il mito si basava su un accadimento storico, accaduto qualche decennio prima della composizione della raccolta etnografica di Brăiloiu (a titolo di esempio, l'amata al tempo dell'etnografo era ancora in vita). Nonostante il mito vertesse su avvenimenti rintracciabili e descrivibili, coloro che lo raccontarono all'etnologo gli negarono qualsiasi statuto storico. Si veda Id., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 60-62

<sup>44</sup> Si vedano Id., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 374; Id., *Il mito dell'eterno ritorno Archetipi e ripetizione*, cit., pp. 61 e sgg.; Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 52 e sgg.; Id., *Cosmogonici*

feste di nuovo anno, durante le quali la cosmogonia originaria era inscenata simbolicamente, al fine di rigenerare la società festante – annullando l'anno morente, sancendo un nuovo inizio, ripetendo il passaggio dal caos al cosmo. Eliade a sostegno di questa teorizzazione propone di esaminare la celebrazione del *akitu* babilonese – che si svolgeva durante gli ultimi giorni dell'anno vecchio e i primi giorni di quello nuovo. La cerimonia prevedeva la sacra lettura dell'*Enuma elish* riattualizzando in questo modo la mitica lotta fra il mostro *Tiamat* e *Marduk*. Secondo il sacro poema della creazione, infatti, dal corpo dilaniato del mostro marino prese ad esistere il cosmo, mentre dal sangue di *Kingu* l'umanità. La ripetizione della cosmogonia, durante la celebrazione del nuovo anno, permetteva di fronteggiare la consunzione del vecchio anno, stabilendo un nuovo inizio, che trovava la propria giustificazione nella riattualizzazione attraverso le *performance* rituali del primo fra tutti gli inizi. Nondimeno, la festa del nuovo anno non prevedeva solamente la celebrazione del nuovo inizio, ma altresì sanciva la distruzione dell'anno precedente per mezzo dell'espulsione dei peccati, dei demoni, o di un capro espiatorio. Chiaramente, tuttavia, per quello che si è affermato in precedenza la ripetizione dei miti cosmogonici non mirava solamente alla rinascita del mondo, ma anche alla armonizzazione di quegli elementi caotici che si sono venuti a manifestare nel mondo nella sua durata<sup>45</sup>.

### 3. Del ricordo e dell'oblio. Mircea Eliade e la mistica del diluvio universale

«Le acque precedettero ogni creazione e periodicamente reintegrano ogni creazione, per rifonderla in sé, 'purificarla', arricchendola contemporaneamente di nuove latenze, rigenerandola»<sup>46</sup>. Le acque sono «*fons et origo*, la matrice di tutte le possibilità dell'esistenza»<sup>47</sup>, sono, per queste ragioni, il fondamento del mondo e della vita. Sono il principio dell'indifferenziato e del virtuale, contengono infatti i germi di ogni cosa, sono il ricettacolo del cosmo. Tuttavia, tutte le forme, che hanno generato, a loro devono tornare «per regressione o cataclisma»<sup>48</sup>. A ciò si ha da aggiungere che le acque – secondo la ricostruzione simbolica che ne dà

---

*Myth and 'Sacred History'*, «Religion studies», II, 1967, pp. 171-183.

<sup>45</sup> Ciò viene compreso perfettamente da S. I. Johnstone, che infatti afferma: « the periodic repetition of cosmogonic actions not only works to re-establish anew the world as a whole and thus to guarantee that disorder will not assert itself on a cosmic level (as guaranteed for example by the repetition of the Enuma Elish at the New Year's festival) but also works to conquer quotidian forms of disorder that have continued to emerge in spite of the world's essential cosmicization in illo tempore » S. I. Johnstone, *In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of Greek Cosmogony*, cit., p. 57.

<sup>46</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 192.

<sup>47</sup> Ivi, p. 169. L'autore prende esplicitamente ispirazione dal testo indiano *Bhaviṣyottarapurana* (31, 14) che riporta in traduzione: «Acqua, tu sei la fonte di tutte le cose e di ogni esistenza». Si veda per completezza M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pp. 83-87,

<sup>48</sup> Id., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 169.

Mircea Eliade – trattengono in sé una valenza di carattere soteriologico, la quale si manifesta in maniera evenemenziale nel rito del battesimo. Il battesimo

rappresenta – infatti – la morte e la sepoltura, la vita e la resurrezione (...). Quando immergiamo la testa nell'acqua come in un sepolcro, il vecchio uomo è sommerso e sepolto tutto intero; quando usciamo dall'acqua, l'uomo nuovo appare simultaneamente<sup>49</sup>.

Nelle parole di Giovanni Crisostomo si rendono ben evidenti i due momenti di cui si fa carico la simbologia dell'acqua: il primo – immediato – caratterizzato dalla distruzione del vecchio, il secondo – mediato – dalla generazione del nuovo. Le acque che sono l'origine di ogni forma, sulle quali *ab origine* aleggiò lo Spirito di Dio, sono anche l'abisso verso cui le forme ormai morenti si dirigono<sup>50</sup>. È secondo questo paradigma che Eliade interpreta le parole del ricco Epulone, il quale dalle fiamme degli inferi supplica Abramo di mandare Lazzaro a intingere la punta del dito nell'acqua per rinfrescare l'anima che è arsa nel fuoco<sup>51</sup>. È proprio a questo punto del *Trattato di storia delle religioni* che Eliade riporta la descrizione degli *Hydrophoria* e della terza giornata degli *Anthesteria*.

Nella cerimonia della Idroforia, si versava acqua ai morti attraverso delle crepe (*chasmata*), e per le Anthesterie, alla vigilia delle piogge di primavera, i Greci credevano che i morti avessero sete<sup>52</sup>.

Le acque, anche in questo caso, sono interpretate come liberazione finale del morto da ogni residuo mortale. I *chasmata*, di cui scrive Eliade – uno di questi si trovava all'interno del santuario di *Ge* ad Atene, presso il quale nel mese di *Anthesterion* si versava acqua mescolata a miele e a farina – sono delle vere e proprie vie di accesso al mondo infero<sup>53</sup>. Gli *Hydrophoria*, i rituali presso il

<sup>49</sup> Giovanni Crisostomo, *Omellie sul Vangelo di Giovanni XXV*, 2 citato da M. Eliade. Secondo M. Eliade, la descrizione del battesimo non può essere confinata alla contingente cultura cristiana, ma assume un valore generale che rivela un carattere invariante della simbologia delle acque. In *Il sacro e il profano* il passo di Giovanni Crisostomo è accompagnato da un indicativo testo di Tertulliano (*Il battesimo* IV) nel quale si dice: «questa prima acqua – la quale, *ab origine*, venne scelta dallo Spirito Santo come trono – partorì la cosa vivente per cui non vi è da stupirsi se nel battesimo le acque producono ancora la vita» (l'inciso fra trattini è di mia aggiunta e si riferisce al passo precedente).

<sup>50</sup> Il concetto viene espresso con laconica chiarezza in *Il sacro e il profano*: «l'emersione ripete il gesto cosmogonico della manifestazione formale; l'immersione equivale a una dissoluzione delle forme. Per questo il simbolismo delle Acque implica tanto la morte quanto la risurrezione» M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 84.

<sup>51</sup> Si vedano Id., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 180 e *Vangelo di Luca* 16, 24. Sulla stessa scorta è interpretato il passo delle tavolette orfiche (da Eleutherne) il quale riporta l'iscrizione: «Brucio e mi consumo di sete».

<sup>52</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 180.

<sup>53</sup> Fenomeni di questo genere sono molto conosciuti per l'Antichità greca. È celebre il caso del fiume Stige – il quale si trovava contemporaneamente negli inferi, in Arcadia e in molti altri luoghi esotici. Il celebre *nekuomanteion* si trovava sulle rive dell'Acheronte, il quale contemporaneamente era un fiume degli inferi. I riti che si praticavano in quella zona presupponevano che il fiume garantisse un'apertura sul mondo dei morti tale da permettere il ritorno dei tra-

santuario di *Ge* e la *panspermia* avvenivano tutti in un contesto di forte prossimità al mondo infero, il quale per gli Antichi non era relegato ad una immobilità estraniata, bensì – attivo e potente – esercitava un forte ascendente sull'esistenza dei vivi.

Le cerimonie più importanti degli *Antheisteria* avevano luogo nei pressi dell'antico santuario di *Dionysos en limnais*, di *Dionysos* nelle paludi. Per gli Antichi il termine *limne* indicava diverse realtà umide, tutte accumulate dalla profonda relazione con la staticità delle acque (quali i laghi, le paludi, gli stagni e i mari chiusi<sup>54</sup>), e descriveva altresì alcuni fiumi, quali l'Acheronte e i vasti bacini infernali<sup>55</sup>. Come è magistralmente messo in luce da Doralice Fabiano, la *limne* è l'incontro fra «la terra, sede dei vivi, e l'acqua, che rappresenta il principio costitutivo dell'aldilà»<sup>56</sup>, è dunque un luogo liminale, dove si incontrano due dimensioni differenti mescolandosi, e rappresenta, per concludere, il passaggio graduale fra l'una e l'altra. È altresì un luogo dal quale è difficile fare ritorno: viene infatti descritta da Artemidoro come un luogo che trattiene e che impedisce di essere abbandonato<sup>57</sup>. Per questo motivo, gli Argonauti rimasero bloccati all'interno della *limne* tritonide, riuscendo infine ad uscirne solamente grazie all'intervento salvifico del dio Tritone<sup>58</sup>. Tuttavia, la più grande fra le pericolosità della *limne* si condensa nella sua risucchiante verticalità. A tal proposito, Pausania afferma che chiunque osasse attraversare a nuoto il lago Alcionio, celebre *limne* nei pressi di Argo, rischiava di essere afferrato all'improvviso e divorato dalle profondità abissali delle acque<sup>59</sup>. Si raccontava che il dio *Dionysos*, per mezzo di quegli stessi luoghi, fosse disceso negli inferi, per richiamare alla vita sua madre *Semele*. Per questo motivo, ogni anno, gli abitanti di Argo gettavano nel lago un agnello al 'guardiano della porta', mentre le trombe venivano fatte suonare<sup>60</sup>. Ebbene, è evidente dalla documentazione antica che i rituali, ai quali si riferisce Mircea Eliade, siano inseriti all'interno di un chiaro orizzonte infero e siano altresì correlati a numerose vie d'accesso all'*Hades*<sup>61</sup>. I rituali, di conseguenza, che prevedono l'estinzione di ciò che Eliade chiama «sete dei morti», sarebbero determinati dal desiderio di annullare le potenzialità vendicative e i residuali contatti con il mondo dei vivi di queste oscure entità. A ciò tuttavia bisogna aggiungere che l'analisi della documentazione antica ha mostrato che, trascorsi

---

passati. Per approfondire la tematica degli accessi agli inferi si veda D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., pp. 105-118.

<sup>54</sup> Si veda Ivi, p. 109.

<sup>55</sup> Si veda a tal proposito Aristofane, *Rane* 145-150.

<sup>56</sup> D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., p. 110.

<sup>57</sup> Artemidoro, *Libro dei sogni* II 27.

<sup>58</sup> Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV 1537-1614.

<sup>59</sup> Pausania, *Periegesi della Grecia* II 37, 6.

<sup>60</sup> Plutarco, *De Iside e Osiride* 35, 364e-f e Pausania, *Periegesi della Grecia* II 36, 6. Si vedano G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994 e Id., *Dioniso e Semele: morte e resurrezione di una donna*, in *Dionysos Mito e mistero*, a cura di F. Berti, Comacchio 1989, pp. 361-377.

<sup>61</sup> Per gli antichi l'*Hades* aveva molte porte – si veda a tal proposito D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., pp. 105-106.

l'immediata intenzione distruttiva, i rituali degli *Anthesteria*, degli *Hydrophoria* e del santuario di *Ge* sono collegati ad una chiara simbologia della rigenerazione.

Così come è stato interpretato da Mircea Eliade, il rituale consisterebbe in una ripetizione degli eventi avvenuti *in illo tempore*, al fine di riattualizzare la *plenitudo essendi* che avrebbe caratterizzato l'età delle origini. È evidente, tuttavia, che i rituali descritti non prevedano semplicemente una ripetizione della cosmogonia al fine di rinnovare i pilastri del mondo, riattualizzando l'ordine intrinseco all'atto creatore delle divinità, bensì si fanno portatori di un regresso ancora più forte che si protende sino al caos originario, simboleggiato dalle acque primigenie.

Nella sua riflessione più matura, Mircea Eliade descrisse diverse pratiche che possedevano un siffatto tipo di schema rituale. Nei culti, che prevedevano un *regressus ad uterum*, l'iniziando, il quale ritornava a essere feto per poter nascere una seconda volta, esperiva il materno, notturno, lunare fondo primordiale da cui il primo esistente venne alla luce del sole<sup>62</sup>. Secondo lo studioso, la medesima sapienza si troverebbe nascosta all'interno delle pratiche taoiste di 'respirazione embrionale', *t'ai-si*, e delle pratiche alchemiche. Afferma Eliade:

non abbiamo più in questo modo una riattualizzazione del mito cosmogonico [...] non si tratta più di ripetere la *creazione cosmica*, ma di ritrovare lo stato che *precedeva la cosmogonia*, il Caos. Ma il movimento del pensiero è lo stesso: la salute e la giovinezza si ottengono con un 'ritorno all'origine', sia 'ritorno alla matrice', sia ritorno al Grande Uno cosmico<sup>63</sup>.

I rituali di commemorazione del diluvio universale si iscrivono precisamente in questo orizzonte. Prevedono, infatti, una ripetizione simbolica del momento caotico e disordinato, per mezzo di una distruzione inscenata, attraverso i rimandi analogici descritti in precedenza, al fine di determinare la rinascita della vita eterna e indistruttibile e la *renovatio* del mondo e della società.

Nondimeno, ciò tocca uno dei punti più importanti della riflessione di Mircea Eliade. La ripetizione delle cosmogonie o i ritorni allo stadio caotico, precedente alla creazione del mondo, trovano le proprie ragioni nell'umano tentativo di affrancarsi dall'invecchiamento, dal decadimento, dall'opera del tempo<sup>64</sup>. Secondo lo studioso rumeno è possibile giungere ad una liberazione dal tempo e dalla sua opera di cosmica distruzione<sup>65</sup> attraverso l'*anâmnésis*<sup>66</sup>. Il

---

<sup>62</sup> «Infatti la Notte, da cui nasce ogni mattino il Sole, simboleggia il Caos primordiale. E il levar del sole è una replica della cosmogonia» M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 109. Si veda anche Id., *Naissances mystiques Essai sur quelques types d'initiation*, Parigi 1959, pp. 113 e sgg.

<sup>63</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 112 (corsivi di Eliade).

<sup>64</sup> Ivi, pp. 107-119.

<sup>65</sup> Si veda la meravigliosa immagine regalataci dal *Bhagavadgita* (XI 32): «io sono il tempo che fa deperire i mondi (...) quaggiù io sono intento ad assorbire i mondi. Anche senza il tuo intervento tutti questi eserciti avversari non saranno più», traduzione di B. Candian.

<sup>66</sup> In *Mito e realtà* (pp. 112-117) M. Eliade prende in esame due casi particolari – il primo che prevede l'abolizione vertiginosa e immediata dal tempo, il secondo invece che prevede un

ricordo dell'origine, infatti, «è considerato come la conoscenza per eccellenza»<sup>67</sup>.

«Il ricordo è per quelli che hanno dimenticato», scrive Plotino (Enneadi, 4, 3, 25 ss.). Questa dottrina è platonica: «Per quelli che hanno dimenticato, il rammentare è una virtù; ma i perfetti non perdono mai la visione della verità e non hanno bisogno di ricordarsela» (Fedro, 250). Vi è dunque differenza fra memoria (*mnémè*) e ricordo (*anâmnésis*)<sup>68</sup>.

Il ricordo è correlato necessariamente all'oblio. L'uomo religioso tenta di ricordare, di vincere l'oblio, per poter riattualizzare ciò che *ab origine* accadde. Per lo studioso rumeno, è di particolare rilievo che, sia in India sia in Grecia, le dottrine filosofico-religiose (il Buddismo, il Pitagorismo, etc.) considerassero fondamentale la capacità del ricordare<sup>69</sup>. Le metafisiche dell'*anâmnésis* descrivono ciò che Mircea Eliade chiama 'ontologia arcaica'. La teoria delle Idee e l'*anâmnésis*, infatti, delineano pienamente le ragioni fondamentali alle quali si rifà l'uomo arcaico durante le proprie pratiche religiose<sup>70</sup>. Ignorare o dimenticare ciò che è accaduto nel passato mitico e sacro «equivale ad un regresso allo stato 'naturale' (la condizione a-culturale del bambino) oppure a un 'peccato' o a un disastro»<sup>71</sup>.

Ciò che, ormai al termine di questo contributo, si intende mostrare è il portato eccezionale dei rituali di commemorazione del diluvio universale ad Atene. Questi infatti impongono un'ulteriore riflessione sul rapporto sussistente fra ricordo e oblio. Così come l'accadimento mitico distrusse gran parte dell'umanità e della civiltà, il suo ricordo implica una correlata rimozione dei costumi, degli abiti e della cultura dell'età precedente – sulla quale, invero, è possibile solamente fantasticare<sup>72</sup>. Per Eliade, il diluvio è il ritorno periodico delle acque primordiali per mondare il cosmo e rinnovarne le fondamenta; tuttavia le fonti ateniesi sembrano escludere un momento precedente al diluvio e s'interessano unicamente della descrizione della *panspermia* – forse, l'assenza dell'età antediluviana è la causa della laconicità dei testi. Nella storia degli studi, fra Mircea Eliade e Jonathan Z. Smith si consumò un dibattito che verteva sulla precedenza ontologica e temporale del caos o dell'ordine. Eliade sostenne che prima venne l'ordine, l'età della cosmogonia, poi il caos, l'età profana della storia; invece, per Smith prima venne il caos, quando ancora non esistevano riferimenti sacrali fissi e tutto era liquido, poi l'ordine del mondo storico organizzato

---

percorso individuale che trascende la memoria personale per giungere alla comprensione di ciò che fu *in illo tempore*.

<sup>67</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 117.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 151-152.

<sup>69</sup> A titolo di esempio si vedano Empedocle fr. 112 e 117 Diels-Kranz; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* X 5; Giamblico, *Vita di Pitagora* 78 e sgg.

<sup>70</sup> Si vedano M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 15-49 e Id., *Mito e realtà*, cit., pp. 156-157.

<sup>71</sup> Ivi, p. 157.

<sup>72</sup> Si vedano le rappresentazioni di Teofrasto e Porfirio precedentemente considerate.

secondo sistemi religiosi fondati. Tuttavia, Bruce Lincoln – che fu testimone della diatriba – propose una prospettiva differente che tentava di conciliare i due punti di vista. Secondo la teoria di Lincoln, sia il caos sia l'ordine sarebbero stati generati nell'atto stesso della cosmogonia, né prima di essa né dopo di essa, imponendo all'eterno un prima e un dopo, invero generando il tempo.

Cercando di inserirmi in questo dibattito, nel contesto ateniese, il diluvio sembra segnare l'ordine del tempo e determinarne una direzione. Il diluvio, così come è descritto dagli scoli, pare insensato, senza una ragione, accidentale – differente, perciò, da altri contesti culturali greci, ove invece il cataclisma possiede una causa, spesso congruente ad un crimine abominevole. Ad Atene, a ragione di questa assenza, la commemorazione del diluvio sembra determinare una 'messa tra parentesi' del passato precedente al cataclisma che, per quello che si è scritto, assume la pura e semplice forma della virtualità. La ripetizione simbolica del diluvio universale, rintracciata nel simbolismo della *panspermia*, dunque, non esprime semplicemente un'immediata volontà di distruzione di parte della vita (l'immersione dei semi nell'acqua, nel rito, corrisponde infatti all'annegamento di gran parte degli uomini, nel mito) per la rigenerazione della totalità, ma anche la rimozione del passato precedente al diluvio. Nonostante questo passato, sognato da Porfirio e da Teofrasto come un'onirica età dell'oro, sia seducente, invero rappresenta un'alterità pericolosa per l'equilibrio sociale e culturale della *polis*, che dev'essere ricordato al solo scopo di poter essere infine dimenticato. In questo contesto sacrale, dunque, ciò che dev'essere ricordato si intreccia con l'evento distruttivo, mentre ciò che dev'essere obliato diviene il principio della creazione. Il ricordo – di fatto, mediato dalle attività performative connesse al rituale – attinge al fondo distruttivo e caotico del diluvio (la dimensione umida delle infinite virtualità), al fine poi di essere dimenticato, per 'dare spazio' e 'dare tempo' alla creazione e alla strutturazione dell'ordine rinnovato. In questo contesto religioso e sacrale, di conseguenza, si è testimoni di una significativa duplice inversione: al ricordo inteso come atto intenzionale volto ad attingere ad una dimensione florida e caratterizzata da una luminosa pienezza d'essere si sostituisce un ricordo che nega se stesso e si chiude infine nell'oblio di un evento annichilente; al rito configurato come momento creativo dipendente dall'anamnesi della principale cosmogonia divina o eroica subentra il gesto distruttivo e l'imitazione della calamità mitica. Per tali ragioni nelle ritualità prese in esame l'età originaria non viene semplicemente a mancare, ma è anche riconfigurata. Il rituale implica la memoria e successivamente il necessario oblio del negativo della cosmogonia, ovvero sia il cataclisma. L'età primigenia diviene così l'ombra fantastica dell'origine sulla quale invero si può solamente fantasticare. In questo modo, al fine di assecondare il carattere sfuggente e ineffabile dell'origine e di celebrare la rinascita della vita e della riorganizzazione dell'ordine sociale ateniese, i rituali permettono infine l'oblio, oltre che il ricordo.

Per concludere, è significativo aver rintracciato, all'interno della costituzione simbolica dei riti di commemorazione del diluvio, un singolare schema rituale, che prevede la ripetizione di un mito caratterizzato dal suo portato distruttivo

e legato alla scoperta della morte. È altresì importante aver notato che questo sistema simbolico si proietta anche sugli schemi mnemonici. La commemorazione del diluvio universale non comporta il ricordo di una realtà ideale o archetipica – sulla quale, tuttavia, come si è visto, è possibile sognare – ma la necessità dell’oblio di ciò che venne prima del cataclisma, il quale segnò l’origine delle differenze fra armonia e disordine, fra vita e morte, fra immortali e mortali<sup>73</sup>.

Alberto Francescato  
Università degli Studi di Milano  
✉ [alberto.francescato@studenti.unimi.it](mailto:alberto.francescato@studenti.unimi.it)

---

<sup>73</sup> Sarebbe di grande interesse poter confrontare gli specifici risultati raggiunti con le tesi che S. I. Johnston ha raccolto studiando altri contesti mitico-rituali. Si veda S. I. Johnston, *The Creativity of Disaster*, in *Myth, Martyrs, and Modernity Studies in the History of Religions in Honour of Jan Bremmer*, a cura di J. Kroesen, J. H. F. Dijkstra, Y. B. Kuiper, Leiden-Boston 2010.