



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Antropologia Culturale,
Etnologia, Etnolinguistica

Tesi di Laurea

Conoscere il futuro

Aspetti di alcune pratiche divinatorie
nel Mediterraneo antico

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Sabina Crippa

Laureanda

Erica De Zorzi

Matricola 873819

Anno Accademico

2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO 1	7
1.1 LA DIVINAZIONE IN GRECIA	7
1.2 L'ORACOLO DELFICO.....	11
1.3 L'ERRANTE SIBILLA	22
1.4 IL FUTURO È NEI SOGNI	33
<i>1.4.1 Il sogno incubatorio di Asclepio</i>	43
CAPITOLO 2	54
2.1 LA DIVINAZIONE A ROMA	54
2.2 I COLLEGI SACERDOTALI	59
<i>2.2.1 L'arte aruspicina</i>	61
<i>2.2.2 Gli àuguri romani</i>	69
2.3 DIVINAZIONE E GUERRA A ROMA	73
2.4 <i>LIBRI SIBILLINI</i> A ROMA	79
2.5 CICERONE E IL <i>DE DIVINATIONE</i>	85
<i>2.5.1 I sogni secondo Cicerone</i>	98
<i>2.5.2 Le conclusioni di Cicerone</i>	100
CAPITOLO 3	103
3.1 LA DIVINAZIONE IN EGITTO	103
3.2 IL CARATTERE DIVINO DEL FARAONE EGIZIO.....	106
3.3 LA DIVINAZIONE COME PRATICA RITUALE	109
<i>3.3.1 Parola e divinazione</i>	114
3.4 GLI ORACOLI.....	117
<i>3.4.1 L'oracolo di Amon e il Terzo Periodo Intermedio</i>	130

3.5 DIVINAZIONE E SOGNI	133
3.5.1 <i>L'incubazione</i>	137
3.5.2 <i>I sogni regali</i>	140
3.6 CONSIDERAZIONI SULLA DIVINAZIONE IN EGITTO	153
CONCLUSIONE	154
BIBLIOGRAFIA	157
RINGRAZIAMENTI	167

INTRODUZIONE

La conoscenza di ciò che è, ciò che fu e ciò che sarà è sempre sembrata essere di appartenenza esclusiva del divino, del sovrumano: non è nostra abitudine pensare di avere accesso ad un sapere altro che travalica gli orizzonti dell'umana comprensione. Nonostante questo, però, nella Storia delle Religioni e nell'Antropologia, ci si imbatte con grande frequenza nel concetto di divinazione, intesa proprio come scienza in grado di presagire il futuro per mezzo di diverse modalità. Sono proprio alcune pratiche proprie della divinazione ad essere oggetto circoscritto di questa tesi che trae ispirazione da un percorso di interesse personale riguardo a tali argomenti.

Nel corso di questo lavoro si intendono affrontare alcuni degli elementi di quello che è sicuramente uno dei più vasti temi dell'antichità, cioè la divinazione, concentrandosi e considerando in modo particolare solo alcune specifiche modalità che sono state personalmente scelte tra le numerose pratiche oracolari sviluppatesi nel Mediterraneo antico.

A tale proposito si è voluto limitare lo studio alle società greca, romana ed egizia, in quanto, senza nulla togliere a tutte le altre grandi civiltà mediterranee, si è ritenuto interessante portare degli esempi di alcuni aspetti peculiari a queste società che hanno avuto modo, dal punto di vista storico, di influenzarsi vicendevolmente per quanto riguarda determinati tratti culturali che si sono riversati anche nell'ambito divinatorio.

In tale contesto, consapevole della vastità e della difficoltà di trattare un tema tanto ampio come quello scelto, si sono volute affrontare per l'appunto solo alcune tra le pratiche concepite nell'ambito divinatorio oracolare, tematica fondamentale e molto studiata nella Storia delle Religioni, sotto una prospettiva per lo più letteraria dando credito a numerose opere dalla notevole rilevanza e basando l'analisi che segue anche su fondamentali studi di carattere archeologico da cui si sono potute dedurre informazioni di grande valore.

Da sottolineare, prima di proseguire con la trattazione e gli specifici argomenti di cui ci si è voluto occupare, è il fatto che si tratti di una tesi di tipologia descrittiva e compilativa in cui si sono volute sfruttare numerose fonti e commenti di illustri studiosi sul tema divinatorio e oracolare, limitando quanto più possibile gli argomenti che si

intendono trattare a ciò che si è maggiormente ritenuto rilevante, in una prospettiva d'insieme tra letteratura e storia delle religioni.

Ritenendo opportuno iniziare precisando che cosa si intenda con la nozione di divinazione, prima di proseguire con i singoli casi studio, la si andrà a definire come una pratica dalle radici antiche, su cui molti autori e filosofi hanno scritto e discusso, intesa come quell'arte precisa, utilizzata nella quotidianità per ottenere responsi riguardo al futuro e per prendere decisioni di varia importanza, per lo più politiche, militari ed economiche.

Come ha sottolineato l'antropologo della scuola britannica Evans-Pritchard nella sua opera *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, è indispensabile mettere in luce come la divinazione sia stata, ovunque, una pratica razionale, strutturata e coerente dal punto di vista logico tanto da essere perfettamente integrata all'interno della quotidianità delle società prese in esame¹.

Nelle società antiche rappresentava, infatti, uno dei cardini del sistema decisionale, intesa proprio come strumento razionale. Quale pratica comune a diversi popoli antichi, conosciuta e condivisa in ogni luogo, può essere concepita come una tra le più complesse forme di sapere avente un proprio statuto sociale legittimato.

Per le società che le riconoscono autorità non sussiste, dunque, alcun salto logico da compiere rispetto ad altre forme di sapere ufficialmente riconosciute, e ciò è stato osservato, in maniera estremamente precisa e puntuale, da J.P. Vernant.

«Nelle società in cui la divinazione costituisce una procedura normale, regolare, perfino obbligatoria, la logica dei sistemi oracolari non è più estranea allo spirito del pubblico di quanto sia contestabile la funzione dell'indovino. La razionalità che si manifesta nella divinazione non costituisce, presso queste civiltà, un settore a parte, una mentalità isolata, in contrasto con le forme di ragionamento che regolano la pratica del diritto, dell'amministrazione, della politica, della medicina o della vita quotidiana. Si inserisce invece coerentemente nell'insieme del pensiero sociale, obbedisce nei suoi procedimenti intellettuali a norme analoghe, così come lo status dell'indovino appare

¹ Edward E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, 2002.

assai rigorosamente articolato, nella gerarchia delle funzioni, su quelli degli altri agenti sociali responsabili della vita del gruppo»².

Ovviamente il fatto che la divinazione sia universalmente riconosciuta non porta assolutamente ad una sua omogeneità, ma anzi ad un'ampia articolazione del fenomeno stesso, che si distingue dall'una all'altra civiltà per i suoi metodi, il suo oggetto, i suoi protagonisti e i rapporti che stabilisce con il sistema di valori proprio di ciascuna cultura.

Di conseguenza, l'enorme ampiezza della documentazione attestante il ricorso a diverse pratiche divinatorie rinvia sempre ad una varietà di modelli e di quadri ideologici, che solo giustificano la scelta della tecnica adottata. Di base, però, si potrebbe considerare la divinazione come lo stato di coscienza non abituale che essa suppone e che può essere accidentale, ricercato o, come accade in alcuni dei casi di cui ci si è voluto occupare, ispirato³.

Come anticipato, la funzione principale della divinazione viene svolta in occasione di scelte importanti, da prendere o da accettare, ed è caratterizzata da una moltitudine di pratiche diverse con specifici tratti che le connotano. La ricchezza e la complessità delle modalità divinatorie dipendono e cambiano a seconda del contesto e della società che si va a prendere in esame ma, in linea di massima, emerge ovunque un tratto che può essere considerato come l'elemento accumulante questa incredibile varietà: la base teorica e formale della divinazione la intende come la conoscenza di un sapere divino, e normalmente fuori dalla portata umana, riguardo al futuro cui l'uomo cerca di accedere col fine di interpretarlo a proprio vantaggio.

² J.P. Vernant, *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Torino, 1981, p. 10.

³ «Fin dall'antichità sono esistiti procedimenti capaci di portare le persone verso stati di coscienza eccezionali, nei quali si giustapponeva la maggior ampiezza ed ispirazione mentale all'intorpidimento delle facoltà abituali. Quegli stati alterati presentavano similitudini col sogno, l'ubriachezza, alcune intossicazioni e la demenza. Frequentemente, la produzione di tali anomalie è stata associata a entità di persone o di animali, oppure a forze naturali che si manifestavano appunto in quegli speciali paesaggi mentali», (*Le quattro discipline*, Centro Studi Punta de Vacas, 2010).

La base comune alle differenze intrinseche ad ogni società è costituita dalla necessità della presenza, durante tutte le procedure oracolari, di persone, animali, oggetti e di un rapporto diretto con la divinità. Sarà a seconda del differire di questi elementi di base che si potranno distinguere le diverse modalità con cui la divinazione si manifesta e si attua nelle diverse società ma anche all'interno della stessa.

Colui o colei che fa da *medium* è spesso un soggetto in possesso di una sensibilità empatica in grado di stabilire un contatto, di fare da intermediario con il sovrumano con il fine di ottenere informazioni utili agli uomini. Dall'altra parte, la divinazione non potrebbe esistere senza la figura del consultante, del richiedente che, mosso da curiosità, paura, bisogno di sicurezza o protezione, cerca risposte ad eventi negativi o segnali favorevoli in vista di cambiamenti o azioni da intraprendere.

Esiste, infatti, una moltitudine di pratiche oracolari per ottenere conoscenza sul futuro; in questo particolare contesto di studio ci si soffermerà solo su alcuni casi specifici, che si è scelto di trattare data la loro rilevanza, e che riguardano tre fra le tante grandi società che il Mediterraneo antico ha ospitato: la società Greca, quella Romana e l'Egizia.

In questa tesi l'obiettivo risulta essere quello di analizzare e approfondire, in maniera quanto più circoscritta e delimitata agli argomenti scelti, alcune specifiche modalità divinatorie che ciascuna di queste tre società ha sviluppato e sfruttato nel corso del tempo.

Si è, infatti, cercato di dare rilevanza e porre particolare attenzione alla divinazione ispirata e all'oniromanzia, per lo più su base letteraria, considerando comunque tutte le pratiche divinatorie trattate come parte integrante della storia stessa dell'essere umano.

Nel primo capitolo si intendono portare alcuni casi di studio riguardo alla divinazione in Grecia, concentrandosi in primo luogo su due tra i più grandi esempi oracolari di cui siamo a conoscenza: la Pizia e la Sibilla, casi emblematici di divinazione ispirata in cui la divinità parla per mezzo del corpo del *medium*. Si è voluto dare particolare importanza a queste due figure femminili che, nei testi letterari citati, appaiono come portatrici di un sistema di conoscenza altro, nonostante a partire dagli anni '80 e '90 si sia scoperto, grazie ad importanti riletture di testi epigrafici e papiri, che nella

quotidianità storica l'arte divinatoria fosse prerogativa di indovini di genere maschile. Il lavoro prosegue poi con uno studio basato in particolare sull'importanza che rivestono i sogni in rapporto alla conoscenza del futuro, alla tradizione letteraria che la riguarda, soffermandosi poi, in ultima battuta, all'analisi del culto incubatorio del dio Asclepio, che permetteva la comunicazione con il divino nella dimensione onirica e che molto ha a che fare anche con l'arte medica sviluppatasi in un secondo momento in Grecia.

Nel secondo capitolo la lente di studio verrà spostata in ambito romano dove abbiamo a disposizione l'analisi di Cicerone sull'argomento nella sua celebre opera *De Divinatione*, e dove verranno approfondite alcune precise tipologie di divinazione tecnica, prerogativa di gruppi di sacerdoti specializzati che si occupano di interpretare specifici segni, come il volo degli uccelli o le viscere degli animali. Dopo aver esplicitato, a scopo introduttivo, la funzionalità che la divinazione ha rivestito in ambito romano in relazione a diverse questioni politiche, ci si è voluti soffermare in particolare sui diversi collegi sacerdotali conosciuti nella cultura romana, dando particolare enfasi alle figure di àuguri e aruspici, che molto devono alla cultura etrusca. Altro elemento, ritenuto fondamentale per dare un quadro completo della pratica oracolare in ambito romano, riguarda il legame indissolubile esistente tra le azioni di guerra e la divinazione e, per questo, si sono riportate numerose testimonianze storiche e letterarie, tra cui quella di Cicerone, di Onasandro e anche di Plutarco, sull'importanza della tecnica al fine di ottenere buoni risultati bellici. Non si è potuto, poi, fare a meno di soffermarsi sui *Libri Sibillini* ritenuti elemento indispensabile quando si vuole affrontare la tematica della divinazione in ambito romano. Basandosi sulla tradizione letteraria e alcune fonti di carattere storico che ne sottolineano l'effettivo utilizzo, si è voluto mettere in evidenza la longevità e la moltitudine della figura della Sibilla che è riuscita a travalicare lo spazio e il tempo e trovare un suo posto anche nell'ufficialità dell'*Urbe*.

In ultima istanza si è voluto dare spazio all'opera letteraria di Cicerone, il *De Divinatione*, per comprendere quella che poteva essere la mentalità, anche filosofica, riguardo alla pratica divinatoria nell'ambito della cultura alta del popolo romano.

Infine, nel terzo capitolo, si intende spostare l'attenzione sull'Antico Egitto dove troviamo alcune modalità divinatorie particolari, molto diverse da quelle affrontate in precedenza, a cui segue un'analisi di alcuni degli elementi più significativi riguardo all'oniromanzia che, in Egitto, ebbe grande fortuna e che, con certe pratiche, poteva risultare facilmente accessibile per tutta la popolazione. Sfruttando, infatti, notevoli evidenze archeologiche e alcuni passi tratti da papiri dalla grande notorietà, come il *Papiro di Leida* e il *Papiro Chester-Beatty*, si è voluto per prima cosa evidenziare come la pratica divinatoria fosse stata conosciuta e sfruttata dal popolo egizio in ambito privato, per poi spostarsi invece su alcuni precisi elementi collocati nell'orizzonte regale e ufficiale. Emergono, infatti, alcuni tratti caratteristici della civiltà egizia come l'oracolo di Amon e la grande fiducia che, in Egitto, era data alla dimensione onirica di cui abbiamo numerose informazioni.

In sintesi, questo lavoro, che affronta tre aree diverse del Mediterraneo antico, non vuole chiaramente risolvere i problemi della divinazione in un'area così ampia e di una pratica rituale così importante, ma presentare tre casi studio in cui emergono elementi sostanziali e notevoli, talvolta già conosciuti mentre altre volte no, ma che si è ritenuto indispensabile portare in luce come tre modalità diverse di questa pratica nel Mediterraneo antico.

CAPITOLO 1

1.1 La divinazione in Grecia

Nell'ambito di studi relativo alla Grecia antica, più che del termine divinazione, si fa uso di quello di mantica. Tale parola deriva etimologicamente dall'aggettivo *μαντική* e dal sostantivo *μάντις*, che andavano ad indicare la figura dell'indovino e tutto ciò che riguardava la sua capacità di tipo profetico. Allargando l'orizzonte di studio oltre il panorama della lingua greca, ci sono state alcune evidenze scientifiche che metterebbero in relazione il termine in questione con la radice indoeuropea "ma-", che potrebbe significare sia "mente, pensiero", che "follia, furore".

Da iscrizioni e documenti iconografici sappiamo che, anche nella Grecia classica, ha trovato spazio una divinazione di tipo induttivo, soprattutto nel sistema delle *poleis*, dove si è praticata con persistenza sia l'extispicina, cioè la lettura delle interiora degli animali, che l'interpretazione dei prodigi; nonostante ciò, queste tecniche non sono mai riuscite a raggiungere l'importanza e il prestigio attribuiti alla parola del veggente e al messaggio oracolare inteso come *ἀλήθεια*, soprattutto quando questa proveniva dal santuario di Delfi.

Per quanto riguarda, dunque, il tipo e la modalità divinatoria privilegiata, in Grecia era praticata soprattutto la mantica ispirata, intesa come la manifestazione della voce della divinità attraverso un corpo umano. Ciò che si è voluto enfatizzare particolarmente, ed elemento che emerge dalle fonti letterarie che si è deciso di sfruttare in questo contesto di studio, è l'estrema particolarità di una divinazione a carattere femminile, in un mondo prettamente maschile come quello greco. Si tratta di un elemento tanto interessante quanto destabilizzante, ma che, va tenuto presente, essere limitato alla letteratura. Infatti, come hanno dimostrato poi le evidenze archeologiche e le riletture di papiri e fonti epigrafiche, sarebbe stato decisamente particolare per il contesto religioso greco, importante alla pari di qualunque altra istituzione rilevante dal punto di vista sociale, che fosse riservato alle donne anziché agli uomini. È chiaro, infatti, che si tratti di una concezione limitata alla tradizione letteraria, dal momento che è storicamente attestato che il potere divinatorio fosse nelle mani di indovini di genere maschile, ma che si è

voluto comunque trattare, data la fondamentale importanza e la grande fortuna che hanno avuto fino agli anni '80 e '90 le figure della Pizia e della Sibilla.

Tra le voci religiose femminili che godono di legittimata autorevolezza emergono, come si è detto, quella della Pizia e quella della Sibilla, donne fuori dall'ordinario che hanno fatto risuonare la loro voce elevandosi al ruolo di profetesse. Solamente grazie a questa loro posizione e funzione oracolare dalle connotazioni divine hanno avuto la possibilità, ma soprattutto il privilegio di spiccare all'interno del panorama decisionale greco, dimensione tanto rilevante da risultarne solitamente del tutto escluse le donne. Appare, infatti paradossale, da quanto emerge dai testi presi in esame, la fiducia che gli uomini riponevano nei responsi divini, passanti attraverso il corpo e la voce di una donna e a cui essi si affidavano completamente per agire. Sorge spontaneo chiedersi: “ perché una donna?” Per rispondere a questo quesito prego di problematiche bisogna procedere in due modi dal momento che la soluzione è duplice. Innanzitutto si può spiegare questa situazione sotto una prospettiva di tipo utilitario, nel senso che il divino era considerato temibile e quindi un uomo non avrebbe mai osato eleggersi quale mediatore di un dio. In secondo luogo, si deve anche mettere in relazione la capacità della donna di accogliere la vita dentro di sé con la sua possibilità fisiologica di accogliere l'illimitato potere della voce divina nel suo corpo fecondo e materiale. Si giunge così a considerare il corpo femminile, entro cui si manifesta il divino e il suo volere, come territorio del sacro dal momento che permette di dare *«concretezza alla vita religiosa dato che il fatto religioso necessita di un corpo per esprimersi»*⁴.

In quest'ottica, all'interno dei santuari oracolari greci si poteva osservare una particolare e specifica divisione dei ruoli: i sacerdoti, uomini, erano preposti all'interpretazione dei segni e delle espressioni sonore, in più si occupavano del mantenimento del santuario e di tutta una serie di operazioni di tipo burocratico-gestionale; le donne, invece, e solo alcune, rivestivano la funzione di corpo mediatore per eccellenza. Se si guarda al mito greco, con cui spesso si è più familiari, tutto ciò appare del tutto controverso in quanto, le uniche due figure che sono riuscite a spiccare nella tradizione siano quelle di queste due profetesse, mentre la restante tradizione ricalca quella che era la quotidianità del

⁴ L. Arcari, *Dal corpo al simbolo. Ermeneutiche della corporeità*. Milano, 2011, p. 18.

mondo greco: è l'uomo ad essere indovino e profeta, si pensi ad esempio a Calcante, Tiresia o Melampo.

Soprattutto quando si sfocia nell'ambito del mito, certe discipline e pratiche appaiono ai nostri occhi totalmente irrazionali, quasi appartenenti alla sfera della magia, e destituite di ogni contenuto strettamente tecnico, piuttosto che ai saperi verificabili. Una sensazione del genere capita quando non usiamo lo sguardo giusto per volgerci allo studio di tali tematiche; utilizzando una prospettiva emica, cioè sfruttando quanto più possibile i metri di giudizio e il sistema di valori interni alla società greca, tutto sembrerà essere più chiaro e degno di senso logico.

Nelle società antiche, come quella greca, è assai complesso distinguere l'esperienza religiosa da ogni altro campo del vivere, nella sfera privata come in quella pubblica. Nel mondo antico, la consultazione degli oracoli è un'attività imprescindibile e che accompagna momenti importanti di un singolo come di una intera città: numerose sono le testimonianze a sostegno di questa osservazione, dai poemi omerici alla letteratura tardo-antica e a diversi testi epigrafici⁵.

Quella della divinazione è una dimensione socialmente istituita e legittimata e, proprio per questo, è fornita di un suo proprio apparato: ci sono i *prophétai*, responsabili degli oracoli, ma anche tutta una rete di tecnici che si occupano di tutto quello che ruota intorno alla consultazione oracolare, tanto che, in alcune città, come Sparta, ci sarebbero stati proprio dei magistrati specifici incaricati di occuparsi degli oracoli⁶.

In molti autori greci traspare la convinzione che la stessa previsione oracolare non fosse affatto un groviglio di suoni illogici, bensì una forma altissima di pensiero logico e razionale che permette di accedere e attingere ad una forma superiore di conoscenza. Particolarmente utile per una prospettiva propriamente emica, attraverso cui leggere il fenomeno, è la lettura di una delle operette delfiche di Plutarco che, da esperto conoscitore e sacerdote del santuario, ci offre una visione tutta greca della divinazione. Plutarco, infatti, fa coincidere in Apollo le qualità della profezia e del pensiero

⁵ M. Mari, *Gli oracoli nella Grecia antica: previsione del futuro o gestione del presente?*, Bologna, 2017, p. 659.

⁶ Erodoto, *Storie*, VI 57, 3-4, su cui cfr. N. RICHER, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, 2012, pp. 284-5.

razionale⁷ al sommo grado, interpretandolo come una sfida di intelletto che il dio pone agli uomini e ce ne porta anche un esempio concreto: quando Apollo ha ordinato per via oracolare di raddoppiare le dimensioni dell'altare nel santuario di Delfi, facendo emergere un complesso problema di geometria per i suoi interpreti, non lo ha fatto per portare confusione tra i Greci o schernirli ma per stimolarli nello studio della geometria al fine di accrescere il pensiero logico⁸.

In tempi successivi, si trova anche la concezione del filosofo Giamblico che, in proposito, scrive nella sua opera *De mysteriis*. Egli fa continuo riferimento ai «*doni inviati dagli dei e dagli esseri superiori durante le loro apparizioni*»⁹, e specifica che la divinazione per entusiasmo, come la si intende in relazione a figure come quelle di Pizia e Sibilla, non ha un'origine naturale ma divina e, pertanto, la vera mantica non può essere esercitata da tutti ma solo da chi abbia ottenuto il vero dono divino¹⁰.

Quando si parla di oracoli, consultazione del divino o parola divina si fa sempre riferimento a meccanismi narrativi potenti e dunque l'ambito della vocalità rientra per necessità all'interno della cerchia degli elementi di grande valore. Tra le voci più autorevoli riguardo alla mantica greca e che verranno trattate in questo contesto troviamo sicuramente quella della Pizia e quella della Sibilla, due voci spesso accostate per delle somiglianze quanto talvolta considerate agli antipodi per le varie diversità che emergono da una attenta analisi.

Nei santuari dell'antica Grecia troviamo, dunque, l'opposizione tra due tipi di parola: da una parte, le risposte oracolari della Pizia, dipendente dall'istituzione, legata agli interessi politici dell'epoca e sottoposta quindi al controllo dei sacerdoti che gestivano qualsiasi cosa, dal calendario delle consultazioni al rituale; dall'altra, la parola profetica

⁷ Il dio appare così al contempo *φιλόσοφος* non meno che *μάντις* e i suoi responsi non esprimono altro che il più alto grado di logica esistente.

⁸ Per Plutarco non vi è alcuna contraddizione tra linguaggio oracolare e pensiero razionale, ma prevedere il futuro è un'operazione che si fonda in primo luogo su una conoscenza razionale del passato e del presente.

⁹ Cfr. *DM* 57.2; 88.18; 89.3; 193. 15; 238.1.

¹⁰ Crf. Platone, *Fedro* 244a, 6-8, ove Socrate afferma che i beni più grandi discendono dalla mania che si dà per concessione divina. A questo proposito egli fa proprio l'esempio delle profetesse di Delfi, delle sacerdotesse di Dodona e della Sibilla, le quali arrecarono molti benefici, privati e pubblici, agli abitanti dell'Ellade.

della Sibilla, posta all'esterno del santuario, su una roccia, in una grotta o in una caverna, circondata dalla natura¹¹.

1.2 L'oracolo delfico

L'oracolo di Delfi è stato uno dei maggiori centri di diffusione della parola del divino nella Grecia antica ed ha avuto modo di vedersi susseguire nel corso dei secoli numerose donne preposte alla funzione di Pizia, sacerdotesse del dio Apollo. La sua grande fortuna deriverebbe in parte dal fatto che in questo luogo si sarebbe verificata la congiunzione del carattere incorporeo e immateriale della voce, la sua possibile origine non umana e il bisogno di attribuire un corpo, cioè di antropomorfizzarla attraverso un *medium*.

Per dare un'idea dell'importanza che questo centro oracolare ha avuto per il mondo greco prenderò in prestito le parole che Plutarco (46 d.C. - 125 d.C.) rivolge nei suoi confronti quando cerca di spiegare cosa rappresenti Delfi per la cultura greca.

«Questo è, per i Greci, il significato di Delfi. Nel santuario profetico di Apollo essi non trovavano la rivelazione misteriosa di un aldilà, ma costatavano il concreto schierarsi del dio a fianco dell'uomo, oppure contro di lui. Nella divinazione non conta soltanto sapere ciò che accadrà, quanto accertare la presenza divina nelle cose terrene, secondo le forme enigmatiche che sanciscono la sua invalicabile diversità dalla dimensione umana. La mantica è un modo di conoscere il mondo: irrazionale, ma dotata di particolari prerogative di sintesi. Allo stesso tempo essa è garanzia etica, sanzionata dal diretto rapporto con il dio. L'oracolo delfico è una forma superiore di religione, in cui la devozione s'inserisce in uno schema di sapienza e di moralità»¹².

Sono stati fatti numerosi studi sull'oracolo di Delfi che hanno fatto emergere altrettante questioni al riguardo. Seguendo la tradizione l'oracolo sarebbe stato collocato in un luogo specifico, che prende il nome di *adyton*, cioè cuore del tempio, luogo in cui la

¹¹ Cfr. S. Crippa, *La voce. Sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Milano, 2015, p. 109.

¹² Plutarco, cfr. D. Del Corno, *Introduzione ai dialoghi delfici*, Milano, 1983, p. 13.

Nello *Ione* di Euripide è la stessa Pizia a raccontare la storia del santuario e dell'oracolo ad esso collegato nella preghiera di invocazione che rivolge prima di fare il suo ingresso nel santuario. Seguendo questo racconto, in origine il tempio sarebbe appartenuto a Gea, la Terra, prima profetessa che decise di donarlo alla figlia Temi, che a sua volta lo cedette a Febe che lo regalò ad Apollo, il quale a seguito di ciò prese il nome di Febo Apollo. E ancora, allo stesso modo all'inizio delle *Eumenidi* di Eschilo, la Pizia si sofferma a narrare le origini dell'oracolo, derivante dall'entità primordiale, Gea, ancora una volta considerata come la prima divinità a possedere la sede oracolare di Delfi¹⁴ e a dare inizio alla dominazione tutta al femminile di questa sede oracolare. Non sembra affatto strano, infatti, che quando il santuario giunse nelle mani di un dio maschio, si riuscì comunque a riportare la dimensione femminile a Delfi, sfruttando il potere delle sacerdotesse del dio Apollo che da quel momento profetizza per mezzo delle loro bocche¹⁵.

*«La delfica donna sul tripode sta
ai Greci cantando gli oracoli
a cui la voce di Apollo dà suono»¹⁶.*

Così, ai versi 91-93 dello *Ione* di Euripide, viene descritto il *pneuma* divino che la Pizia accoglie dentro di sé, grazie a determinate disposizioni fisiche, e che permette al dio di parlare per mezzo di lei e del suo corpo.

¹⁴ Ci troviamo all'inizio delle *Eumenidi* di Eschilo. La scena iniziale viene descritta presentando la profetessa, assorta in preghiera, che sta, in piedi davanti al santuario. Ad un certo punto inizia a parlare: *«Ecco io prego: gloria in principio, tra tutti gli dei, a Gea, l'originaria veggente! Poi viene Temi: posò seconda sul magico soglio che fu della madre. Così dicono i miti. Per terza - Temi annuiva, non occorse l'assalto - vi si assiste un'altra Titanide, Febe, che dalla terra nacque.*

Essa lo offre, offerta del giorno natale, a Febo, che il nome di Febe prende a modello del proprio. [...] Ora posso, io che interpreto, salire su questo seggio. Sia il mio passo felice, più di quelli compiuti finora: mi diano, gli dei, questa fortuna!»

Queste le parole della Pizia che ripercorrono l'origine del santuario di Delfi, dalla prima padrona al *medium* umano costituito dalla profetessa pitica. I versi citati sono tratti da Eschilo, *Eumenidi*, vv. 1-8, traduzione italiana di E. Medda, Milano, 1995, pp. 434-435.

¹⁵ È assolutamente evidente come si sia voluta mantenere l'originaria matrice matriarcale del santuario di Delfi dalla sua entità primordiale risalente a Gea alle sacerdotesse che lo gestiscono al tempo della Pizia.

¹⁶ Euripide, *Ione*, vv. 91-93, traduzione italiana di G. Guidorizzi, Milano, 2001.

Alcuni elementi emergono chiari in questi pochi versi presentati: innanzitutto è molto evidente come la Pizia sia una figura istituzionalizzata che, ferma sul suo tripode, all'interno del suo santuario emette vaticini su richiesta (Figura 2).



Figura 2 - Si tratta di un tondo di una *kylix* attica a figure rosse (440-430 a.C.) in cui la Pizia è seduta sul tripode mentre Egeo, mitico re di Atene, consulta la profetessa delfica¹⁷.

La grande fama di cui ha sempre goduto il santuario di Delfi è dovuta anche a questo: si tratta di una situazione religiosa ufficiale, istituzionale e precisa dove nulla è lasciato al caso e tutto è programmato nel dettaglio; unico elemento di libertà è la voce della Pizia che enuncia il volere divino. La profetessa di Delfi rappresenta un modello istituzionale permanente e universalmente accettato dal punto di vista culturale e con una valenza di carattere internazionale che si pone a pieno servizio del dio.

Con il verso 93, inoltre, viene messo in evidenza il tratto caratterizzante della voce della profetessa: si tratta di una voce sì femminile, ma che possiede una sua autorevolezza in quanto proviene e dipende dal dio. È proprio sulla voce della profetessa delfica che

¹⁷ Tondo di una *kylix* attica a figure rosse (440-430 a.C.), del pittore Kodros, Museo di Berlino.

molti studiosi si sono soffermati per analizzarne le caratteristiche: nei riguardi della Pizia si fa sempre riferimento al *pneuma enthousiastikon*, cioè a quel qualcosa che va a legare la donna alla terra e al respiro, ponendo l'accento sugli aspetti della corporeità di questa voce ispirata. È solo riflettendo a fondo su questi due termini che si ha la possibilità di ricavare importanti elementi riguardo alla concezione di questa tipologia divinatoria. Molto si è detto riguardo al *pneuma*: per lungo tempo lo si è considerato solo in relazione ai vapori originati da fenomeni geologici sopra dei quali, secondo la tradizione, sarebbe stata seduta la Pizia sul suo tripode. A testimonianza della grande fortuna che questa idea ha avuto nel corso del tempo si prenderà in considerazione un passo di Strabone (64 a.C. - 25 d.C.) che scrisse:

«Si dice che sede dell'oracolo sia una caverna scavata nelle profondità della terra, con un imbocco piuttosto stretto da cui risale uno pneuma che produca la possessione divina. Un tripode è posto sopra questa fenditura, e salendovi la Pizia inala il vapore e dà responsi profetici»¹⁸.

Ancora più esauriente è il racconto che fa Diodoro (90 a.C. - 27 a.C.) nella sua opera in cui narra come il tripode, su cui sedeva la sacerdotessa, fosse stato posizionato in corrispondenza di una voragine, sulle pendici del Monte Parnaso, accanto alla pietra *ὀμφαλός*, ovvero l'ombelico, il centro della terra.

«Poiché ho ricordato il tripode, non ritengo inopportuno riprendere l'antica storia tramandata su di esso.

Si dice che nei tempi antichi sono state delle capre a trovare l'oracolo: per questo motivo fino ad oggi i Delfi consultano l'oracolo soprattutto usando capre. Dicono che la scoperta avvenne in questo modo: una voragine si apriva proprio nel luogo dove ora è il cosiddetto adyton del tempio e nelle sue vicinanze pascolavano capre, poiché Delfi non era ancora abitata: sempre la capra che si avvicinava alla voragine e guardava in essa, si metteva a saltellare in modo strano ed emetteva una voce diversa da quella che prima era solita far risuonare. Il guardiano delle capre era meravigliato dalla

¹⁸ Strabone, *Geografia* 9. 3. 2 418C, traduzione italiana di A.M. Biraschi, Milano, 2020.

singularità del fatto; avvicinatosi alla voragine e avendo guardato in basso per vedere come fosse, patì lo stesso fenomeno che colpiva le capre: giacché quelle si comportavano come chi fosse ispirato dal dio, questo predicava il futuro.

In seguito, diffusasi fra gli abitanti della zona la notizia di quanto accadeva a chi si avvicinava alla voragine, parecchi vennero sul posto; a causa della singularità del fatto, molti si sottoponevano alla prova e tutti coloro che si avvicinavano erano ispirati dal dio. Per questo motivo l'oracolo fu considerato un prodigio e ritenuto essere la voce profetica della terra. In seguito, molti piombando giù nella voragine perché in preda a furore divino e tutti scomparendo, sembrò opportuno agli abitanti del luogo, perché nessuno corresse pericolo, porre per tutti come unica profetessa una donna e che, tramite questa, avvenisse la consultazione dell'oracolo.

Per lei fu costruito un congegno, salendo sul quale poteva lasciarsi invadere dal furore divino in condizioni di sicurezza e dare responsi a chi lo volesse. Il congegno aveva tre appoggi, per cui fu chiamato tripode»¹⁹.

Secondo queste due testimonianze qui riportate, sembrerebbe che la Pizia fosse in grado di emettere vaticini solo grazie al mutamento e all'alterazione dello stato fisico ed emotivo dovuto alle inalazioni dei vapori: essi sarebbero la causa dell'estasi cui la profetessa giungerebbe e che le permetterebbe di profetizzare attraverso la voce di Apollo.

In realtà, secondo analisi più recenti, lo *pneuma* andrebbe collegato e interpretato come quel soffio divino, inteso come voce del dio, che entra nel corpo della profetessa e ne ispira gli oracoli.

Al riguardo ne parla in maniera accurata sempre Plutarco che, in qualità di sacerdote di Delfi raccoglie numerose informazioni e congetture sull'oracolo che poi riassume e affronta nella sua opera *Sulla sparizione degli oracoli*. Qui considera ed espone le due interpretazioni correnti al suo tempo: l'una naturalista, l'altra demonologica. La prima andrebbe a considerare la divinazione ispirata quale conseguenza dei suddetti vapori inalati dalla Pizia; la seconda, invece, vedrebbe questa sua disposizione come la conseguenza della presenza di un *daimon* vicino all'anima che ne provocherebbe

¹⁹ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XVI, 26, traduzione italiana di D.P. Orsi, Palermo, 1992, pp. 34-35.

l'alterazione. Dopo aver presentato queste due idee, Plutarco non si dice d'accordo con nessuna delle due ed, anzi, ne propone una terza che a suo parere riesce a congiungere meglio tutti gli elementi. La sua riflessione si basa sul fatto che il divino agisca direttamente sulla profetessa, senza *pneuma*, senza alterazioni; la Pizia sarebbe solo il mezzo di cui la divinità si serve e a cui fa giungere un impulso che genera l'ispirazione che mette in moto la voce umana. Afferma che:

«Il dio si serve della Pizia per far giungere la voce agli umani, come la luce del sole si riflette sulla luna per giungere ai nostri occhi»²⁰.

L'altro termine di cui bisogna occuparsi è *ἐνθουσιασμός*, e se ne parla in relazione allo stato di ispirazione che permette di divinizzare. Etimologicamente parlando, tale parola deriva dal verbo greco *ἐνθεω*, il cui significato è “che ha la divinità dentro”: si va così a meglio spiegare cosa si intenda quando si parla dell'anima entusiastica della Pizia. Spesso, nel corso del tempo, si ha avuto la tendenza ad associare erroneamente l'*ἐνθουσιασμός* della Pizia con la possessione bacchica delle Menadi; associazione derivante dal fatto di concepire entrambe le condizioni di alterazioni come *furor*; quando, invece, nel caso della Pizia si ha una possessione del corpo controllata dalla razionalità del dio e non un delirio incontrollato²¹. Riguardo alla Pizia, e collegandosi anche alla figura della Sibilla, se ne occupa Aristotele (384 a.C. - 322 a.C.), il quale afferma che la facoltà di predire il futuro dipende dalla natura stessa della profetessa che risulterebbe essere essa stessa *ἐνθεος*, ovvero possederebbe di per sé una natura calda e febbrile, paragonabile a quella di filosofi ed eroi, cioè una natura in qualche modo già in parte divina che caratterizza alcune persone particolari e che sarebbe alla base della capacità di farsi possedere dal dio.

Anche Plutarco sembra concordare con Aristotele per quanto riguarda le caratteristiche dell'anima della Pizia da cui dipendono le sue virtù profetiche e infatti scrive:

²⁰ Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 404D, traduzione italiana di Ernesto Valgiglio, Napoli, D'Auria, 1992.

²¹ Secondo quanto ci dice Plutarco l'*ἐνθουσιασμός* si determina solo quando lo *πνεῦμα* oracolare si mescola in modo armonioso e perfetto alla *δύναμις* della profetessa; in caso contrario esso è causa di sconvolgimento (Plut. *De def. orac.* 438A-B).

«Le anime hanno innato dentro di sé il potere profetico, ma la facoltà profetica è come una tavoletta priva di scrittura, di significati, di qualsiasi determinazione per se stessa, ma possibile di immaginifiche fantasie e di presentimenti. E si impossessa del futuro senza tanti ragionamenti, soprattutto quando si stacca dalla realtà presente, in uno stato di estasi. Allora si verifica attraverso una particolare disposizione del corpo, che si adatta a tale trasformazione, quello che noi chiamiamo entusiasmo»²².

Come accennato nelle righe precedenti, è proprio questa sua particolare condizione di estasi, che Platone poi associa alla follia, ad aver permesso a vari studiosi di parlare di connotazione apollinea e dionisiaca in relazione alla figura della Pizia. A seconda delle diverse interpretazioni si è teso talvolta a considerarla come simbolo di voce profetica, mentre in altri casi come succube di una possessione di tipo estatico. Seguendo questa strada si andrebbe a considerare la Pizia come il punto di incontro tra due concezioni generalmente del tutto opposte, come figura in cui riescono a coesistere sia la poesia ordinata e autorevole di cui è portatore Apollo, sia la possessione bacchica e scomposta di Dioniso²³.

Tutto ciò in realtà, se si adotta una prospettiva maggiormente storica non dovrebbe stupire, dal momento che, come ci informa Plutarco, anche Dioniso era venerato a Delfi.

«Se qualcuno dunque chiedesse che cos'ha tutto questo a che fare con Apollo, noi risponderemo che ciò riguarda non solo lui, ma anche Dioniso, che in Delfi ha un suo ruolo non meno importante di Apollo. [...] Insomma, ad Apollo assegnano costanza, ordine e una serietà senza scarti, a Dioniso un'irregolarità mista di scherzo, di

²² Plutarco, *De defectu oraculorum*, 40C, D; 42E, introduzione di D. Del Corno, traduzione italiana e note di M. Cavalli, Milano, 1983, pp. 116-117.

²³ Esistono molte testimonianze che mettono in relazione la figura della Pizia con il dio Dioniso, in particolare a lui sono ricondotti tutti quelli elementi che hanno a che fare con la dimensione femminile e sessuale dell'invasamento della profetessa. Le descrizioni delle possessioni della sacerdotessa delfica ricordano infatti l'estasi delle Baccanti, in particolare ne abbiamo traccia in un passo di Plutarco in *Il tramonto degli oracoli*, 40 E-F, in *Dialoghi Delfici*, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 1995, p. 117.

«La folle estasi bacchica ha in sé grande potere profetico, dice Euripide: quando l'anima diviene ardente e focosa, infatti, respinge la prudenza dettata dalla umana saggezza, che spesso spegne e disperde l'entusiasmo».

In più, anche la tradizione avvalorava il legame fra la sacerdotessa e Dioniso la cui tomba si trovava presso l'oracolo di Delfi e durante i mesi invernali si riteneva fosse lui a sostituire il dio Apollo.

insolenza e di follia, e lo acclamano dio dell'evòè, Dioniso che scuote le donne ed esulta dei loro folli onori»²⁴.

Le capacità profetiche di Dioniso, infatti, erano conosciute e, soprattutto ne *Le Baccanti* di Euripide vengono molto enfatizzate: il dio del vino dona il potere di profetizzare a coloro che lo venerano²⁵ ed è proprio per questo che, nella tradizione tarda del mondo greco, supportata anche dai tentativi romani di screditare la religione oracolare, si sottolineano spesso i caratteri dionisiaci appartenenti alla Pizia. In ambito letterario troviamo molti altri esempi in cui la scompostezza della possessione della Pizia viene ricondotta a Dioniso, anche in Plutarco che, nell'opera *De Defectu Oraculorum*, ci narra di una Pizia indisposta ma costretta ugualmente a vaticinare²⁶.

Ciò che, in questo caso, è di maggiore interesse è il modo in cui l'indisposizione della profetessa si sia riversata sulla sua espressione vocalica che esterna la sua condizione interiore di sconvolgimento.

È fondamentale che, essenzialmente, in tutta la tradizione appartenente all'orizzonte culturale greco, la Pizia appaia come voce: seduta sul suo tripode ella non fa altro che parlare con la voce del dio; l'attenzione del consultante e dei sacerdoti è tutta rivolta ai vari toni, modulazioni vocaliche e forma.

La profetessa delfica, infatti, è connotata dalla voce in qualità di elemento divino ed è proprio la sua voce, che emette oracoli ad essere ritenuta importante dai fedeli poiché testimonierebbe la presenza del divino nel reale. Nell'atto stesso del parlare, la potenza divina passa attraverso il corpo umano e materiale della Pizia, garantendo l'effettivo avvenire dell'ispirazione profetica a cui i consultanti anelano.

²⁴ Plutarco, *De E apud Delphos*, introduzione di D. Del Corno, traduzione italiana e note di G. Lozza, Milano, 1983, pp. 145-146.

²⁵ In Euripide, *Le Baccanti*, in *Tutte le tragedie*, Newton, Roma, 1991 p.296: «e si tratta di un demone profetico: nel baccheggiare e nel delirio c'è molta virtù divinatoria: quando entra nel corpo con gran peso il dio, fa predire il futuro agli invasati».

²⁶ Plutarco, *De Defectu Oraculorum*, 438A-B, traduzione italiana di A. Rescigno, Napoli, 1995.

La più antica testimonianza a nostra disposizione relativa al tono di voce della Pizia risale a Pindaro (518 a.C. - 438 a.C.), nello specifico un passo della *Pitica 4*²⁷ in cui il poeta si riferisce ad un vaticinio reso a Batto, recatosi a Delfi per risolvere il suo problema di balbuzie ma trovandosi invece incaricato della colonizzazione e fondazione di una nuova città in Libia²⁸.

«L'oracolo dell'ape delfica²⁹, col suono spontaneo della sua voce, a te gridando, tre volte il saluto ti rivelò predestinato re di Cirene, mentre chiedevi agli dei quale fosse il riscatto al balbettio della tua voce»³⁰.

A partire da questo passo ci sono alcuni elementi di estrema importanza che occorre prendere in esame: primo tra tutti è il modo in cui viene connotata la voce con cui la Pizia emette i suoi vaticini, lo fa col suono spontaneo della sua voce, ovvero con *αὐτομάτῳ κελάδῳ*. Questa espressione è emblematica in quanto non si vuole intendere che la Pizia vaticini in maniera indipendente da Apollo perché ciò sarebbe impossibile ma, invece, lo fa in maniera indipendente rispetto alla domanda che riceve.

²⁷ La *Pitica 4* è una delle due odi scritte da Pindaro per celebrare la vittoria che Arcesilao IV, re di Cirene, riportò nella corsa delle quadrighe ai giochi pitici del 462 a.C.

All'interno del testo si alternano e si congiungono mito e storia ed è qui che si inserisce la figura della Pizia che, con al suo fianco Apollo, destina Batto al regno di Cirene: «*Batto, tu sei venuto per la tua voce, ma il signore Febo Apollo ti manda nella Libia nutrice di greggi per fondare una colonia*» (v. 61).

²⁸ È risultata cosa assai comune nell'orizzonte culturale e politico greco recarsi all'oracolo di Delfi prima di determinate opere di colonizzazione per avere il suo consenso e sapere se potesse essere una missione con esito favorevole o meno. Proprio per questo motivo l'oracolo di Delfi è stato, in molte occasioni di studio, accostato e avvicinato alla colonizzazione greca. È chiaro, anche nella storia della regione greca il grande ruolo e la funzione esercitata e attribuita ai grandi centri oracolari e a figure divine come quella di Apollo in relazione all'esperienza della colonizzazione. Numerose sono le testimonianze, per lo più di età tarda, che esaltano i centri oracolari, e soprattutto quello delfico, quali veri e propri centri propulsori della colonizzazione greca.

²⁹ Con ogni probabilità si tratta di un epiteto che vuole alludere alla funzione profetica della Pizia. Bisogna infatti tenere conto degli stretti legami che nel pensiero antico tendevano ad unire miele, api e divinazione. Gli esempi sono numerosi: l'indovino Iamo fu nutrito «*con l'innocuo veleno delle api*» (Pind. *Ol.* 6. 45-47); a Lebadeia, in Beozia, il luogo dove sorgeva l'oracolo di Trofonio era stato indicato da uno sciame di api (Paus. 9. 40. 2); l'oracolo di Hermes, posto sotto la gola del Parnaso, si esprimeva attraverso la direzione del volo delle api (*Hymn. Hom. Merc.* 552-566). Oltre che alla Pizia, inoltre, questo titolo cultuale di "api" (*μέλισσαι*) è stato attribuito anche alle sacerdotesse di Demetra, Afrodite e Cibele.

³⁰ Pindaro, *Pitica 4.* 60-63.

In questo esempio, ciò appare estremamente chiaro: Batto si reca dalla Pizia per sapere come riscattare il suo problema di balbuzie e lei risponde tutt'altro, almeno in apparenza.

Ciò che, in questo caso, è particolarmente interessante notare è il termine greco *κέλαδος*, che può essere tradotto con “rumore”. Esso indica tutto l'insieme di suoni che fanno riferimento in maniera più o meno velata alla voce divina: il fruscio del vento, il fragore delle acque che scorrono, il suono dolce e musicale prodotto da strumenti quali la lira o il flauto, ma anche il tono acuto, elevato di un inno cantato alla divinità. In relazione alla Pizia, il termine *κέλαδος* vuole andare a designare la voce alta e sonante della profetessa, simile quasi ad un rimbombo. Le caratteristiche di questa vocalità sono precisate da Pindaro con il verbo che fa seguire, *αὐδάω*, con cui vuole alludere all'atto dell'enunciazione, eseguito appunto con voce armoniosa e articolata, ma dal timbro alto. Le altre testimonianze cui possiamo accedere e che si riferiscono alla modalità vocalica della profetessa confermano in maniera sostanziale la rappresentazione offertaci da Pindaro. Ad esempio, tra i termini maggiormente attestati per indicare l'enunciazione oracolare è *βोधή*, ovvero “discorso, canto a voce alta”: ancora una volta, quindi, si fa riferimento ad un timbro particolarmente autorevole caratterizzato da un tono di voce alto e solenne³¹.

Spesso vengono anche usati aggettivi che vanno a riferirsi al carattere enigmatico e misterioso degli oracoli che la Pizia emette e, proprio in merito a ciò, possiamo citare Eraclito il quale in un suo scritto alluderebbe alla parola dell'oracolo in questi termini: «*non dice il destino più di quanto lo nasconda; lo accenna solamente*»³².

L'ambiguità della parola dell'oracolo è una prerogativa fissa della profetessa ed esprime quella necessaria aleatorietà che caratterizza le previsioni umane.

³¹ Nello *Ione* di Euripide la Pizia siede presso il tripode delfico «*cantando ai greci i vaticini (βοάς) che Apollo le ispira*». (Eur. *Ion.* 91-93). Dunque, ancora una volta, la voce della Pizia è una voce dal tono elevato che si esprime in versi. A partire da tutti questi esempi si può vedere come la tradizione abbia stabilito un vero e proprio canone fisso per quanto riguarda la voce profetica.

³² Eraclito, fr. 93 DK.

Sempre in questo frammento, a proposito della profetessa di Delfi, Eraclito scrive che «*né dice né nasconde, ma dà un segno*» (*οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει*).

Quando si tratta della Pizia, si ha dunque a che fare con una figura molto particolare e che ha avuto un ruolo centrale nella religione oracolare greca. Nel corso dei secoli la sua figura si è sempre più mitizzata ma, nonostante questo, mai è stata messa in dubbio la grande importanza e responsabilità di cui è stata investita: a lei vengono affidate le decisioni importanti, a lei quale portatrice della voce divina che, solo per mezzo della sua corporeità, quale *organon*, strumento di Apollo, permette all'umanità di entrare in contatto e avere in parte conoscenza del volere divino.

1.3 L'errante Sibilla

Se c'è una figura che è stata capace di attraversare i secoli e la cultura occidentale in qualità di voce profetica è senz'altro la Sibilla, ovvero colei che vede e conosce «*ciò che fu, ciò è e ciò che sarà*», colei che ha la possibilità di accedere ad un sapere del tutto estraneo agli uomini e normalmente di appartenenza divina. Di lei si dice che:

*«cominciando dalla prima generazione degli uomini parlanti
fino alla fine dei tempi profetizzò tutte le cose una per una,
quali sono state in principio,
quali sono ora e quali saranno in futuro nel mondo
a causa dell'empietà degli uomini»³³.*

Dalle sue rappresentazioni, letterarie e non, appare sempre come creatura inafferrabile, presente in ogni luogo e in ogni tempo: esiste una moltitudine di Sibille, tutte donne accomunate dal loro potere profetico ma che fanno riferimento e si ricongiungono tutte complessivamente ad un modello di Sibilla che sembra essere quasi inarrivabile. La Sibilla appare libera da qualsiasi condizionamento istituzionale, sottomessa soltanto al potere divino che si manifesta in lei senza bisogno di alcuna mediazione³⁴. In particolare, si potrebbe dire che il suo tratto distintivo per eccellenza sia lo statuto di

³³ Oracoli Sibillini, *Libro I*, vv. 1-4.

³⁴ Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Oracoli*, 85: «*La Sibilla invece è libera da qualsiasi costrizione di luogo, come di tempo: ispirata direttamente dal dio, essa non è connessa ad alcuna sede culturale. [...] Dove è la Sibilla là il dio parla senza bisogno di una particolare sede oracolare, condizionata da scadenze calendariali e da strutture sacerdotali di qualsiasi tipo*».

portavoce invasata della divinità: la presenza di una diretta ispirazione divina determinerebbe lo scaturirsi dell'atto profetico stesso. Anche le fonti faticano a definire in maniera precisa questa figura, e ciò che si trova maggiormente sono riferimenti scontati ed imprecisi sulla sua persona. Il primo autore a menzionarla è Eraclito nel V secolo a.C., informazioni che noi oggi troviamo riportate per via indiretta da Plutarco, in cui si legge di una “*Sibilla con bocca folle*” e che “*attraversa con la sua voce i millenni*”³⁵, grazie al dio. Di poco posteriore, abbiamo a nostra disposizione la citazione della Sibilla nella tradizione filosofica: Platone³⁶ usa la sua figura come esempio della mantica di ispirazione divina e la accosta ad altri, simili a lei per natura ed indole.

Sebbene sia stata spesso messa in relazione e paragonata alla figura della Pizia, le differenze tra le due sono molte: innanzitutto, quando si parla di Sibilla (Figura 3) vengono meno tutti quelli elementi caratterizzanti come il tripode, il tempio o la precisa locazione in un santuario³⁷; in secondo luogo è del tutto lontana dal poter essere considerata una figura istituzionalizzata come lo è invece la profetessa delfica che, nei suoi responsi, nasconde spesso una funzionalità di tipo politico tanto che tutti gli oracoli da lei emessi, per essere ufficialmente legittimati come risposte divine, venivano trascritti da operatori rituali.



Figura 3 - Immagini arcaiche di Sibille su monete del IV secolo a.C. provenienti dalla Tessaglia³⁸.

In tutta la tradizione, la Sibilla appare invece come voce occasionale, indipendente e nomade, ella predice in maniera del tutto libera, nel mezzo della natura, spesso seduta

³⁵ Plutarco, *Moralia*, 397 A.

³⁶ Il riferimento si trova in Platone, *Phaedrus*, 244 b.

³⁷ cfr. S. Crippa, *La voce. Sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Edizioni Unicopli, Milano, 2015, p. 109.

³⁸ Prime monete del IV secolo a.C. provenienti dalla Tessaglia, regione della Grecia continentale raffiguranti la Sibilla. Cfr. *Lexicon Iconographicum...*, cit. pp. 753-757.

su una roccia, senza rispondere alle domande del postulante ma profetizzando apertamente. È lei, infatti, ad essere protagonista di un tipo di pratica divinatoria che prende il nome di mantica aperta: ella possiede una seconda vista sul futuro, tratto caratterizzante delle sue profezie che le porta ad essere classificate come visioni. I suoi responsi sono liberi da qualsiasi costrizione e possono assumere diverse forme, scritta, orale o una compresenza delle due: la Sibilla è voce del dio, non richiesta ma solo temuta in quanto spesso premonitrice di sventura.

Rispetto alla parola oracolare che proviene dalla profetessa delfica di Apollo, la voce della Sibilla è dotata di un potere, del tutto diverso, che non è né quello di placare la natura né quello di dominarla: si tratta di una vocalità totalmente fuori dal comune e dalle norme consuetudinarie, è una voce nomade che si confonde con tutte le forme sonore del reale.

La voce della Sibilla è estranea a quelle comuni connotazioni che si accostano alle figure greche del sonoro: essa non affascina, non lega e neppure canta soavemente, ciò che essa mette in gioco è pura vocalità³⁹.

Ciò che maggiormente affascina quando si vuole studiare una figura longeva come la Sibilla è proprio l'enorme fortuna che ha avuto nella diffusione culturale: a differenza di quasi tutte le altre figure culturali greche ha avuto continuità anche nel mondo romano⁴⁰, come testimoniato da un passo di Tibullo che qui ricordiamo:

*«Da te guidata la Sibilla,
che in esametri rivela i fati nascosti,
mai ingannò i Romani»⁴¹.*

³⁹ Di lei si dice che è una voce che risuona, che vibra come ogni voce che viene dagli dei.

⁴⁰ Nella tradizione romana numerosi sono i riferimenti letterari alla Sibilla, da Virgilio a Ovidio. Oltre ai più conosciuti, i riferimenti continuano anche tra autori come Varrone che costituisce per noi la fonte del famosissimo decalogo sibillino su cui si basa la ricezione occidentale della Sibilla e la cristallizzazione numerica delle Sibille, sempre dieci fino alla *variatio* imposta dalla tradizione cristiana che ne aggiungerà due per eguagliare il numero degli Apostoli e dei Profeti, stabilendo così una *tota assimilatio* del personaggio alla compagine religiosa. Nello specifico, ciò che ci viene trasmesso per via indiretta da Lattanzio (*Divinae Institutiones* 1, 6, 7) offre uno dei primi tentativi di spiegazione etimologica del nome: “*tutte le indovine erano chiamate Sibyllae dagli antichi*”.

⁴¹ Tibullo, *Elegiae* 2, 5, vv. 20-22.

La credenza romana nei confronti del mito sibillino (Figura 4) è dimostrata da una lunga serie di citazioni, come ad esempio quella di Marco Terenzio Varrone⁴² nel primo libro del *De Rebus Divinis*.



Figura 4 - Probabile raffigurazione della Sibilla databile in periodo romano. Elementi caratterizzanti della Sibilla ritratta nella cultura romana sono la posa, il velo e il trono. La presenza di un piccolo tritone pone alcuni problemi ma si suppone ugualmente che si tratti di una raffigurazione rivisitata della Sibilla⁴³.

⁴² Sembra opportuno, data la sua rilevanza, trascrivere questo passo di Varrone citato da Lattanzio: «D'altronde Varrone afferma che le Sibille siano state del numero di dieci e le ha enumerate seguendo gli autori che delle singole avevano scritto. La prima pare fosse persiana, ne fa menzione Nicanore, che narrò le imprese di Alessandro Magno. La seconda libica la quale è ricordata da Euripide nel prologo delle *Lamie*. La terza delfica della quale parla Crisippo in quel testo che compose sull'arte della divinazione. La quarta cimmerica che Nevio cita nei libri sulla guerra punica, e Pisone negli *Annali*. La quinta eritrea che Apollodoro l'Africano afferma essere stata sua concittadina, quella che predisse l'assedio dei greci a Ilio, che Troia sarebbe stata distrutta e i futuri scritti di Omero. La sesta samia: riferendosi a lei Eratostene scriverà di aver ritrovato citato se stesso negli antichi *Annali di Samo*. La settima cumana, di nome Amaltea, che è citata tra gli altri da Demofilo o Erofile: essa recò nove libri al re Tarquinio Prisco... l'ottava ellespontica, nata in terra troiana, nel villaggio di Marpesso, vicino al tempo di Solone e Ciro. La nona Sibilla pare fosse frigia e profetica nella città di Ancyre. La decima tiburtina, di nome Albunea, che è venerata a Tivoli presso le sponde del fiume Aniene, nelle cui acque si dice sia stata trovata un'effigie della Sibilla che tiene in mano un libro» (Lattanzio, *Divinae Institutiones*, lib. I, Cap. VI). Nei testi antichi non si trova nulla di più chiaro sulle sibille di questo passo di Varrone appena citato.

⁴³ Statua della Sibilla, databile tra il II e il I secolo a.C., conservata al Museo Nazionale di Roma.

La sua fortuna continuò a lungo tanto che, ancora nel VII secolo d.C., anche Isidoro di Siviglia ne riassume il carattere profetico affermando:

«Alle profetesse si attribuisce in genere il nome greco di Sibille. Appunto perché erano solite interpretare per gli esseri umani la volontà divina, tali donne furono denominate Sibille»⁴⁴.

La sua fortuna fu talmente grande e la sua figura tanto conosciuta, che di lei ne scrisse addirittura Boccaccio nel *De claris mulieribus*. Nell'opera appaiono chiari alcuni elementi caratterizzanti della Sibilla che vengono inseriti all'interno di un contesto culturale del tutto diverso da quello greco, ma riuscendo comunque ad accettare la sua figura e ad inserirla all'interno della tradizione cristiana senza portare alcun tipo di sconvolgimento.

«Eritrea... molto meravigliosa donna fu una delle Sibille... Delle quali tutte venerabili dicono questa essere stata sommamente famosa... Compose più scritture... Ed ebbe tanta virtù di ingegno ovvero d'eloquenza o merito di devozione nel cospetto di Dio che per sollecito studio non senza divino dono meritò descrivere con tanta chiarezza le future cose. [...] Ed è oscuro in che tempo e in che parte ella morisse»⁴⁵.

È chiaro come, nel mondo antico, la Sibilla sia stata considerata come il mito più importante della voce del divino, si tratta di una sonorità a parte, è immortale, autonoma e non sottoposta ad alcuna forma di controllo. Si tratta di una sonorità la cui principale caratteristica è la molteplicità e che si confonde con il reale, è una voce mescolata alla natura che cerca di tramutare in parole quello che per la profetessa Sibilla è visione: ella comprende la natura tutta, qualsiasi suono può essere la Sibilla.

Molti studiosi si sono soffermati per cercare di capire da dove abbia avuto origine il suo mito, tra le varie opinioni quella che si è deciso di considerare è quella di Bucholz⁴⁶ che

⁴⁴ Isidoro di Siviglia, *Origines* 8, 1-2.

⁴⁵ Boccaccio, *De claris mulieribus* 19, trad. Bologna Romagnoli, 1881, p. 51 ss.

⁴⁶ Bucholz, art. "Sibylla", in Roscher, M L, 1911.

ne fa derivare le origini dagli antichi riti orientali, come potevano essere quelli diffusi e consolidatisi in alcune aree della Mesopotamia che, nel corso del tempo e con l'accrescersi dei commerci e delle comunicazioni, si sarebbero poi diffusi come culto presso anche altri popoli che accoglievano la divinazione e gli oracoli come strutture sociali già accettate. A riprova di ciò, vengono prese in esame e a testimonianza alcune pratiche divinatorie della Mesopotamia dove, seppur si prediligesse la mantica deduttiva piuttosto che quella ispirata, erano presenti delle figure, conosciute con il nome di *šā'ilu*. Esse erano prevalentemente donne che si riteneva divinassero in tempi antichi per mezzo della mantica ispirata che venne, nel corso del tempo, progressivamente soppiantata da pratiche divinatorie di tipo deduttivo. Ciò che è rilevante in questo specifico ambito è che cosa possa avere ereditato la Sibilla dalle *šā'ilu*: si ritiene, infatti, che ciò che maggiormente potrebbe costituirne l'eredità, tramandata tra culture, sia il patrimonio vocalico costituito, in origine, da formule rituali spesso basate su giochi di assonanze fonetiche e forme glossolaliche; tutti questi elementi portano al confronto, quasi consecutivo, con le forme misteriose ed enigmatiche per mezzo delle quali venivano espressi gli oracoli.

Come si diceva, parlando di Sibilla ci si riferisce ad una figura inafferrabile e proprio per questo risulta difficile analizzarla, anche solo se si parte da nome e origine.

In diversi testi, ella appare addirittura come figura con connotazioni divine, tanto che ad Eritre, per esempio, la Sibilla era anche oggetto di culto e nelle genealogie veniva detta divina, simile agli dei o semidivina⁴⁷.

«Io sono la Sibilla, profetessa, la vecchissima figlia della ninfa Naiade [...]»⁴⁸.

Tra gli studiosi poi, i più ritengono Erofile quale prima Sibilla, questo perché, al suo riguardo, sono attestate numerose peregrinazioni e soste attraverso i territori del mondo antico. Sibilla diviene così epiteto, appellativo, assegnato poi a tutte le donne che, nella

⁴⁷ Cfr. S. Crippa, *La voce. Sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Edizioni Unicopli, Milano, 2015, p. 112.

⁴⁸ *Oracoli Sibillini*, III, 809; Pausania, X, 12, 6.

tradizione, hanno avuto funzione oracolare simile alla prima: tale nome viene fatto derivare da un verbo greco ben preciso, *σιβυλλαίνειν*, che significa “essere ispirati”.

Ella è considerata come *κατοχή*, cioè come posseduta dalla divinità ed è proprio la modalità con cui il dio possederebbe la Sibilla che causerebbe la predizione da parte sua di sventure: sembra che i vaticini della Sibilla potessero risentire di quello stato d’animo angosciato in cui si sarebbe trovata mentre emetteva i responsi. A tal proposito Eraclito afferma che ella predice disgrazie «*in forma scabrosa, senza grazia*»⁴⁹.

Da una tale interpretazione, piuttosto diffusa nel mondo antico, si può dedurre che la condizione di estasi così come ci viene descritta nei testi per lo più letterari non deve rischiare di essere associata ad uno stato di beatitudine e comunione con la divinità bensì ad uno stato doloroso dovuto all’unione tra umano e divino. A differenza però della profetessa delfica, la Sibilla divina in maniera continua in quanto il suo potere le è stato concesso in maniera definitiva da Apollo che l’ha resa essa stessa soggetto dell’enunciazione profetica. La Sibilla parla in prima persona rivendicando l’autenticità dei propri oracoli che si presentano come l’estrinsecazione materiale della propria personalità che si manifesta⁵⁰, non solo attraverso i suoi responsi ma anche, e soprattutto, tramite la particolare disposizione psichica in cui si trova e che le permette di pronunciarli.

Insomma, ciò che appare così evidente è il fatto che la Sibilla possa essere identificata per mezzo dei suoi stessi oracoli poiché, come afferma Klausen: «*la profezia sibillina si ascolta direttamente da quell’anima arcana che parla nelle acque e nei venti*»⁵¹.

Detto ciò, si può affermare che la voce della Sibilla è da considerarsi come fuori dallo spazio e dal tempo, in quanto per lei ogni cosa appare come futuro, passato compreso,

⁴⁹ Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 6.

⁵⁰ cfr. S. Crippa, *La voce. Sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Edizioni Unicopli, Milano, 2015, p. 113.

⁵¹ Klausen, *Aeneas und die Penatem*, I, Hamburg-Gotha, 1839-40, p.224.

In relazione a questa citazione, si attestano casistiche in cui, oracoli rivendicati dalla Sibilla, siano stati ottenuti da persone che si erano recate ad esempio in una gola del bosco dove fosse presente una fonte e là avrebbero ottenuto il responso di cui erano in cerca in base alle combinazioni offerte dalla natura a cui si poteva accedere con la vista o con l’udito.

ed è una voce che permane nel tempo continuando a profetizzare, anche quando l'evidenza della sua presenza fisica nel mondo sarà sparita.

«*Alla fine nessuno più mi vedrà:
solo la voce mi rivelerà, la voce che il fato vorrà lasciarmi*»⁵².

È davvero straordinaria l'influenza e l'autorevolezza che la sua voce ha esercitato nel corso dei secoli, tanto da giungere dal mondo greco a quello romano, per venire poi integrata nell'orizzonte del cristianesimo e arrivare così intatta fino al Medioevo, e questo solo perché ella è sempre stata una figura che, seppur posta ai margini di ciò che era istituzionale, è riuscita a entrare ed essere accettata tra i culti ufficiali quale ente religioso di natura popolare.

Di fatto se la Pizia, al di fuori del santuario di Delfi non ha alcun significato dal momento che fare gli oracoli costituisce il suo scopo, lo stesso non si può dire della Sibilla, la quale sempre presente, longeva e immortale, sussiste come credenza e mito poiché la sua voce, ciò che la caratterizza e identifica, non si indebolirà mai e «*neppur morta cesserà dal vaticinare*»⁵³.

Per capire il motivo delle connotazioni immortali della sua vocalità, bisogna indagarne l'origine e la natura mitica: per farlo si può prendere come testimonianza letteraria ciò che afferma il poeta romano Ovidio, che inserisce la storia della Sibilla all'interno del libro XIV delle *Metamorfosi*. Il punto in cui viene approfondita la natura mitologica della Sibilla è quando l'eroe troiano Enea giunge proprio alle spiagge di Cuma. Qui si ritiene si trovasse l'antro di una antica Sibilla, presenza giustificata dalle attestazioni greco-romane in merito. Seguendo l'interpretazione proposta dal poeta, la sua figura sarebbe nata come conseguenza di un tipico episodio di desiderio e violenza sessuale del dio Apollo nei confronti di una giovane vergine umana. Il dio le avrebbe dato la possibilità di esprimere un desiderio nel tentativo di corromperla e fare in modo che ella gli si concedesse, e la donna, preso in mano un pugno di sabbia e mostratolo al dio, avrebbe chiesto che le fossero concessi tanti anni di vita quanti granelli di sabbia fossero

⁵² Ovidio, *Metamorfosi*, XVI 130, traduzione italiana di G. Faranda Villa, Milano, BUR, 1994.

⁵³ Plutarco, *De Phytiae Oraculis*, 9.

stati presenti in quel mucchio, dimenticando però di specificare che gli anni concessi fossero tutti di giovinezza. E così sarebbe nata la Sibilla originaria, colei destinata a vivere per migliaia di anni, continuando ad invecchiare finché la moltitudine di anni trascorsi non la avrebbero del tutto consumata.

E così pronuncia, parlando con l'eroe troiano:

«Ma ormai l'età più bella mi ha voltato le spalle [...]

Vedi, sette secoli sono già vissuta»⁵⁴.

Dunque, seppur si tratti di una interpretazione totalmente letteraria, la si deve considerare come avente un fondo di verità: la Sibilla sarebbe, in origine, stata una donna mortale che, nel momento in cui riceve il dono dal dio, perde parte della sua natura umana che si modifica, giustificandone così la sua presenza e inserzione all'interno delle *Metamorfosi*.

Fondamentale risulta, però, essere un altro punto che ci permette di comprendere il motivo per cui gli oracoli sibillini hanno goduto di tanta fortuna. La capacità di emettere responsi, nella Sibilla, si realizza come conseguenza dell'essere in possesso di un dono divino: la Sibilla vede il futuro poiché Apollo le ha concesso la vista oracolare; ella ha delle visioni che deve trasformare in parole e suoni comprensibili e comunicabili al resto degli uomini. Ed è qui che si concentra il fulcro della questione: la Sibilla può sempre vaticinare poiché questa capacità risiede in lei, è parte della sua stessa natura.

A contrasto con questa sua immagine di profetessa autonoma, libera e solitaria è dipinta la Sibilla virgiliana, per molti aspetti più vicina alla Pizia⁵⁵: ella sostituisce agli oracoli spontanei e dettati dal vento e dalle foglie, dei responsi emessi su richiesta e ottenuti per mezzo del soffio della voce divina che la pervade, parla con voce non umana in quanto attraversata dalla potenza del dio, la sua voce si strazia e si deforma a causa della sua stessa forza. La Sibilla Cumana descritta da Virgilio si presenta come una specie di

⁵⁴ Ovidio, *Metamorfosi*, XIV, vv. 141-143.

⁵⁵ È proprio Virgilio a suggellare, per la tradizione posteriore, l'*imago Sibyllae* del mondo antico quando la descrive usando queste parole: «l'orrenda Sibilla, antro selvaggio: cui il grande animo e il cuore empie il vate di Delo e le apre il futuro». È una donna dall'animo agitato, una profetessa «che canta enigmi paurosi e rimbomba nell'antro, il vero avvolgendo di tenebre: tali redini scuote ella furente, nel petto così affonda Apollo gli sproni» (*Eneide*, 6, vv. 100-101).

divinità dalle caratteristiche infere: si connota come una vergine orribile⁵⁶, furente e rabbiosa nel momento dell'invasamento. Recita il verso 46 del Libro VI dell'*Eneide*:

«D'un tratto, né il volto le resta, né uno il colore, non pettinati i capelli, ma gonfia il petto l'affanno, fiero il cuore si riempie di rabbia, è più grande a vedersi né umana suona la voce, appena la investe la forza, ormai vicina del dio»⁵⁷.

Dalle parole di questa descrizione emergono diversi elementi, come il cambiamento del colore del volto, il petto ansante e il cuore che si gonfia di furore, che sembrerebbero dimostrare una ribellione della Sibilla al dio stesso. Virgilio vuole descrivere la maniera, a suo parere, più antica di oracolare, cioè quella in cui la profetessa si trova in uno stato di furia, non solo corporeo ma anche verbale. All'interno del poema epico, però, la Sibilla assume anche un ruolo nuovo che va oltre le sue connotazioni classiche e la dimensione di delirio in cui essa è solitamente rappresentata: ella viene fatta guida dell'eroe troiano Enea nella sua catabasi. Si potrebbe dire che la Sibilla virgiliana abbia risentito della sostanziale estraneità alla religione romana del fenomeno della possessione, tipico invece della dimensione oracolare greca, e che per questo, oltre al suo ruolo di profetessa venga connotata anche come guida dell'eroe. In sostanza, nell'*Eneide*, il ruolo della Sibilla si ispira maggiormente al modello di comportamento tipico del sacerdote romano nell'ambito della sua competenza, elemento che si rileva facilmente nell'enunciazione da parte della profetessa dei riti necessari affinché la catabasi sia possibile. Riflettendo sulla centralità e l'importanza che l'aspetto profetico rivestiva nel sistema religioso greco, la Sibilla dell'*Eneide* appare come la romanizzazione della figura greca: in lei si vanno ad unire due componenti diverse, quella profetica da un lato, e quella sacerdotale dall'altro. Nell'*Eneide*, infatti, il suo compito tradizionale di profetessa di Apollo si esaurisce nella parte iniziale del libro VI,

⁵⁶ Il termine preciso con cui Virgilio la descrive è *horrenda*, usato sia per ragioni metriche ma soprattutto per l'aspetto della sacerdotessa durante l'invasamento. In questa occasione il dio la possiede completamente, prendendo il sopravvento sulle sue facoltà superiori.

⁵⁷ Virgilio, *Eneide*, VI, v. 46.

mentre nella maggior parte dei versi assume una nuova veste, quella di sacerdotessa di Ecate e si fa *dux* di Enea nella sua discesa agli Inferi⁵⁸.

Per concludere, la Sibilla può essere considerata come uno dei pochi, se non forse l'unico esempio di figura che, a partire dalle più antiche origini, ha avuto modo di attraversare il tempo e le culture, anche se molto diverse tra loro, riuscendo sempre ad essere in qualche modo accettata e integrata all'interno dell'orizzonte culturale specifico di una determinata società. In ogni epoca è riuscita a trovare la sua migliore realizzazione: da nomade profetessa vaticinante nel mondo greco, alla figura di *Sambeth*, ovvero quella che è la cosiddetta Sibilla ebraica, per poi essere integrata nel mondo romano sia attraverso i *Libri Sibillini*, per i quali esiste tutto uno sfondo narrativo mitologico in cui si racconta come essa stessa sia giunta ad offrirli a Tarquinio il Superbo, sia nelle opere letterarie come si è visto, per giungere poi al cristianesimo in cui viene assimilata addirittura alle figure dei Profeti tanto che, anche Sant'Agostino la cita, fino ad arrivare al Medioevo e persino ai nostri giorni, dopo aver lasciato dietro di sé numerose e innovative rappresentazioni artistiche ma anche rielaborazioni letterarie che la vedono ancora come soggetto.

La Sibilla può essere dunque considerata, senza ombra di dubbio, come il più vivace e prolifico mito della voce errante, in tutto e per tutto.

⁵⁸ Nella *vates* virgiliana la topica identità apollinea della Sibilla si va ad unire a una funzione ctonia, e oltre alla tradizionale dispensatrice di vaticini si trova una figura in grado di consentire il viaggio di un vivo, Enea, nel mondo dei morti. Tutto ciò le è possibile da fare solo perché ella possiede un potere e una conoscenza universale che le derivano direttamente dalla divinità. Come rileva Cartault, *Virgile*, 431-432, la Sibilla virgiliana costituisce l'unione di due personaggi diversi, la Sibilla propriamente detta che riferisce all'eroe troiano gli oracoli del dio e la Sibilla che conduce il protagonista del poema epico nel regno infernale dell'Oltretomba. La presenza della Sibilla, nel ruolo sacerdotale che si è detto, sancisce la conformità del viaggio di Enea a quanto stabilito dagli dei e dal Fato, di cui essa si fa garante.

1.4 Il futuro è nei sogni

Nella vita sociale delle grandi civiltà del passato, vasta importanza ha avuto l'interpretazione dei sogni col fine di ottenere informazioni sul proprio futuro. Il sogno, infatti, costituiva nell'antichità un potente strumento di tipo conoscitivo riguardo ad ambiti concreti dell'esperienza oggettiva ed era per questo dotato di autorità sovranaturale.

Se, per quanto riguarda la cosiddetta società omerica, l'oniromanzia⁵⁹ veniva inquadrata nella religione ufficiale e godeva di ampio credito, nella società greca classica il discorso si fa più ampio e complesso. La maggior parte degli studi ha evidenziato come i giudizi contrastanti in merito dipendano dal fatto che l'oniromanzia non sia stata codificata come disciplina all'interno degli schemi della religione ufficiale. Proprio questa mancanza di ufficialità e il carattere individuale del sogno contribuirono a conferire all'oniromanzia i caratteri di una iniziativa di tipo spontaneo e privato, rendendo così ancora più difficile inquadrare la professione all'interno di una categoria ben definita ma anche di individuarne quelli che compongono i tratti specifici e univoci della pratica.

Per quanto riguarda il mondo greco, come si è detto, le prime testimonianze sono attestate a livello letterario già nei poemi omerici, in cui emerge la concezione secondo cui i sogni premonitori possano essere mandati o dalle divinità o dai defunti: nella letteratura greca arcaica, infatti, il sogno rappresentava in generale un'esperienza di natura conoscitiva intesa come alternativa alla conoscenza ordinaria⁶⁰. Anche in Pindaro, forse testimone di una tradizione di matrice orfica ancora più antica, il sogno è ciò che fornisce l'accesso a un tipo di conoscenza superiore, normalmente preclusa agli uomini. Diversamente da quanto emerge nei poemi omerici, secondo Pindaro i sogni sono sempre segnali positivi.

⁵⁹ Secondo Auguste Bouché-Leclercq (1882, p. 221) essa rientra nei metodi della divinazione intuitiva che presuppone una rivelazione diretta da parte della divinità, non per forza mediata da tecniche specifiche.

⁶⁰ Quando l'eroe greco Odisseo scende negli Inferi e incontra la madre, egli prova ad abbracciarla ma inutilmente e così lei gli spiega come sia impossibile che avvenga un contatto fisico tra vivi e defunti in quanto la morte dissolve la fisicità del corpo e l'anima fugge via come nei sogni. Il fatto che l'anima, durante il sonno, lasci il corpo, è sicuramente attestato a partire dal VI secolo a.C. grazie a un frammento di Pindaro al riguardo.

Tra gli autori presocratici che si sono posti interrogativi e hanno riflettuto sulla natura dei sogni possiamo citare inoltre Eraclito, il quale aveva ipotizzato, a differenza degli autori e filosofi a lui posteriori, che i sogni derivassero dall'interno. Ciò che egli intendeva, infatti, era che il mondo onirico avesse carattere individuale e soggettivo⁶¹, che fosse del tutto personale e legato in maniera esclusiva alla vita e all'esperienza specifica del sognatore. A tal proposito afferma dunque che *«l'universo di chi veglia è uno e comune, ma nel sonno ciascuno si rivolge al proprio»*⁶².

Nei poemi omerici troviamo il sogno rappresentato come proveniente dall'esterno, nella forma di un messaggio che sia reale e oggettivo e che giunga da un'entità superiore o da essa veicolato. Tale messaggio è spesso paragonato a un soffio o a una specie di fumo, tutte similitudini che ne vanno ad enfatizzare la natura fugace e transitoria, nonostante esso sia materiale. Nel primo canto dell'*Iliade*, troviamo Achille che esorta i capi achei a consultare o un indovino, o un sacerdote o un interprete dei sogni⁶³ al fine di capire i motivi che avrebbero scatenato l'ira del dio Apollo. Assolutamente interessante e significativo è il fatto che l'interprete dei sogni venga accostato alle figure dei sacerdoti e degli indovini nella sua capacità di decifrazione dei segni che provengono dalle divinità⁶⁴. Al riguardo, interviene lo studioso di letteratura greca Guidorizzi che osserva

⁶¹ L'ambito onirico è generalmente ricondotto alla memoria individuale, distinta da quella collettiva. Tuttavia questa distinzione è problematica se riferita all'antichità, come spiega Vittorio Lanternari (1966, p. XXI): *«se la funzione del sogno si svolge su un piano tendenzialmente individuale, tuttavia per vari ordini di fattori essa finisce per rivestire un'importanza decisiva per l'intera società come tale. In primo luogo per le istituzioni che s'incentrano sull'attività onirica e che comportano il riconoscimento sociale delle tecniche oniropoietiche, del valore premonitore dei sogni, delle pratiche di prevenzione di effetti sgraditi, delle regole d'interpretazione, di eventuali sacerdozi oniromantici ecc. In secondo luogo è di rilevanza sociale e culturale l'intero mondo della mitologia, così strettamente legato in origine con il mondo dei sogni. In terzo luogo i contenuti stessi dei sogni sono condizionati dalle tradizioni e dalla cultura, anche se, dialetticamente, proprio l'esperienza dei sogni e il bisogno di trarne vantaggi hanno generato le dette istituzioni. Ma oltre a questi fattori, ve n'è un quarto che assume un rilievo specialissimo nella storia della civiltà umana, e per il quale i sogni recepiti da un individuo diventano punto di avvio per intensi rivolgimenti religiosi culturali, sociali, politici di interi gruppo tribali, nazionali o addirittura sovranazionali»*.

⁶² Artemidoro, 1993, p. XIII.

⁶³ Il termine usato in greco è *ὄνειροπόλον*.

⁶⁴ L'attività dell'*ὄνειροπόλον* è strettamente connessa con la sfera sacrale in quanto il sogno, come anche Achille precisa, *«viene dalla divinità»* (*Διός ἐστίν*). [Hom. *Il.*, I, 62-64].

come questa visione rispecchi «una fase di civiltà più arcaica, in cui il sogno e la sua interpretazione si collocavano in una dimensione contigua alla sfera del sacro»⁶⁵.

Sempre nell'*Iliade*, in un altro passo, troviamo un riferimento dall'importanza notevole: viene citato il primo interprete dei sogni a noi noto, il vecchio Euridamante, nominato perché non era stato in grado di predire l'uccisione dei figli da parte di Diomede⁶⁶.

Caso diverso è quello del sogno di Achille dopo l'uccisione dell'amico Patroclo da parte di Ettore: è l'esempio più importante di sogno mandato da un defunto. L'eroe greco si era recato sulla riva del mare in preda al dolore e lì si sarebbe addormentato: in sogno gli appare l'ombra di Patroclo, un *eidolon* tanto vivido da sembrare quasi che fosse reale. L'ombra dell'amico si ferma sopra il capo Achille e chiede che i suoi giochi funebri vengano celebrati subito così da avere una immediata sepoltura per dare pace alla propria anima. Oltre a questa indicazione, il defunto Patroclo offre una chiara premonizione sul futuro: chiede che un'unica urna contenga i suoi resti e quelli dell'amico Achille, in quanto destinato a morire entro breve tempo.

Ancor più suggestivo è sicuramente il XIX canto dell'*Odissea*, in cui Penelope racconta al falso mendico Odisseo di un sogno da lei fatto, nel quale avrebbe visto un'aquila che, dopo aver divorato le sue venti oche che beccavano il grano nell'aia della reggia di Itaca, avrebbe preconizzato il ritorno del marito e l'uccisione di tutti i suoi pretendenti. Ciò che suscita maggior interesse in questo caso è il fatto che il simbolismo onirico venga esplicitato nel sogno stesso.

Penelope però era scettica sulla possibilità che il suo sogno si potesse avverare e che quindi si trattasse di una premonizione e coglie l'occasione per poter commentare riguardo alla natura dei sogni⁶⁷.

⁶⁵ G. Guidorizzi, Introduzione ad *Artemidoro di Daldi. Il libro dei sogni*, Milano, 2006, p. 12.

⁶⁶ Omero, *Iliade*, V, vv. 148-149.

⁶⁷ In questo episodio si trova per la prima volta enunciato sia il carattere premonitore dei sogni che possono annunciare eventi futuri per mezzo di immagini simboliche che necessitano di essere interpretate sia il primo esempio di classificazione e distinzione dei sogni in veri e falsi, argomento che sarà oggetto di un grande dibattito successivo. Ricordiamo, per esempio, Artemidoro che inizia la sua opera spiegando la differenza tra *ὄνειρος*, che ha valore profetico in quanto indicatore di eventi futuri, e *ἐνύπνιον*, che è invece un ricordo da parte del sognatore delle sensazioni provate ma che si riferiscono però al presente.

«Due sono le porte dei deboli sogni⁶⁸: una è di corno e l'altra d'avorio. Quelli che vengono passando attraverso l'avorio intarsiato sono ingannevoli, portano un vano messaggio. Quelli che vengono attraverso il lucido corno dicono il vero, quando un uomo li vede»⁶⁹.

In questi passi omerici che sono stati richiamati e presi in considerazione viene delineata in maniera piuttosto chiara la funzione che i Greci attribuivano al sogno: si tratta di un messaggio, oscuro e da decifrare, inviato dalle divinità, quindi molto simile ai responsi oracolari. I sogni, che presentano una prevalenza dell'aspetto uditivo⁷⁰, vengono accolti di buon grado in quanto costituiscono un dono divino per mezzo del quale il dio riesce ad interagire e mettersi in contatto con l'uomo. Nonostante ciò essi possono essere anche ingannevoli, dire il falso ed essere privi di significato.

Interessante è la passività che caratterizza il sognatore greco: non è mai lui ad agire in prima persona nel sogno, anzi sembra quasi essere condannato alla non possibilità di agire.

Così riferisce un passo dell'*Iliade*:

«Come in sogno uno riesce a raggiungere chi sfugge né uno riesce a fuggire né l'altro a raggiungerlo, così uno non riusciva correndo a raggiungerlo e l'altro a sfuggirgli»⁷¹.

La concezione greca del sogno, poi, è distante da quella che ne abbiamo noi oggi, che ha molto risentito soprattutto del lavoro svolto da Sigmund Freud, basti pensare che i

⁶⁸ Questa idea espressa da Penelope viene poi ripresa anche da Virgilio nell'*Eneide*: «sono due le porte del Sonno, delle quali l'una si dice di corno, di dove le vere ombre possono uscire agevolmente; splendente l'altra e di candido avorio, ma i Mani ne esprimono al cielo ingannevoli sogni» (Virgilio, *Eneide*, VI, 893, traduzione italiana L. Canali).

⁶⁹ Omero, *Odissea*, XIX, 562-567, traduzione italiana di R. Calzecchi Onesti. Il passo presenta notevoli spunti di riflessione, che hanno richiamato l'interesse di numerosissimi studiosi, che riguardano soprattutto la teorizzazione della possibile natura duplice dei sogni. Inoltre è presente la modalità con cui si può esplicitare il simbolismo onirico che viene svelato nel corso dello stesso sogno.

⁷⁰ Ciò è testimonianza perfetta, e prova ulteriore, del forte radicamento delle strutture orali e verbali nella Grecia antica. Nella comunicazione col soprannaturale, esemplare è il caso della divinazione, i Greci prediligono sempre la parola.

⁷¹ Omero, *Iliade*, XXII, 199-200.

greci non dicevano, come noi, di “fare dei sogni”, bensì di “vedere un sogno”, *ὄναρ ἰδεῖν* e, in più, veniva di continuo ripresa l’idea, già vista nel sogno di Achille, dello stare sopra il sognatore.

Un tipo di sogno diverso da quello premonitore, come lo si è potuto vedere nei passi precedentemente citati, è quello che prende il nome di *χρηματισμός*, inteso come sogno oracolare, in cui un personaggio che gode di una certa influenza nei confronti del sognatore, quindi un dio o un parente degno di fiducia, rivela il futuro o dà dei consigli in modo chiaro, non usando allegorie o simboli da interpretare, cosa che invece accade quando si tratta di sogni premonitori come quello di Penelope. Abbiamo moltissime iscrizioni, e oltretutto la testimonianza dello stesso Platone, che attestano come numerose consacrazioni siano state compiute a seguito di questo tipo di esperienza onirica. Questo tipo di sogno, però, non era possibile per tutti dal momento che si riteneva che solo uomini di un certo calibro potessero essere contattati direttamente dalle divinità, come dimostrato anche nell’*Iliade*⁷², in cui Agamennone, quale re, riceve un sogno oracolare, anche se poi dimostratosi fallace e ingannevole.

Nell’età classica, invece, l’interpretazione dei sogni assume una forte connotazione laica e l’interprete è un professionista, che svolge un mestiere per il quale è retribuito, e non più un rappresentante religioso. Una spiegazione mitica al riguardo ce la propone Eschilo che fa di Prometeo⁷³ quello che lui chiama *πρῶτος εὐρετής*, cioè il “primo scopritore” dell’interpretazione dei sogni e, così facendo, sottrae l’oniromanzia alla sfera religiosa inserendola all’interno della categoria delle scoperte tecniche, e quindi in una dimensione laica. Tra le testimonianze sulla pratica, una è particolarmente interessante e si tratta di una epigrafe rinvenuta nel *Serapeion* di Menfi e datata al IV-III secolo a.C. in cui un cretese pubblicizzava la propria attività di *ἐνύπνια κρίνειν*. Al riguardo Guidorizzi chiarisce che numerosi erano i professionisti che operavano nei pressi dei grandi templi e santuari e che sembra beneficiassero anche della protezione

⁷² Omero, *Iliade*, II, 80-83.

⁷³ Eschilo, *Prometeo*, 485 ss.

offertagli dal personale del tempio⁷⁴. Per molti, l'esercizio della professione nelle prossimità dei luoghi sacri poteva essere probabilmente collegato al tentativo di conferire una maggiore credibilità e ufficialità ad un lavoro che, secondo le testimonianze giunte fino a noi, era tutto tranne che redditizio.

A differenza delle pratiche oracolari analizzate in precedenza, che dipendono in maniera esclusiva dalla natura e dalla disposizione delle profetesse, nel caso dell'interpretazione dei sogni ci si trova davanti ad una pratica che dipende in ugual misura da competenze teoriche e pratiche. Tutto ciò lo affronta, infatti, Artemidoro di Dalidi, viaggiatore, letterato e interprete professionista, ricordato proprio per il suo trattato *Il Libro dei Sogni*. Ciò che è di maggiore interesse riguardo alla sua persona è proprio il fatto che l'interpretazione dei sogni fosse di fatto la sua professione e dunque, tutta la sua riflessione e il suo studio non si basava solo su astratte congetture ma su tutta una serie di materiali fisici e professionali: egli tratta l'oniromantica non solo come un ramo del sapere ma proprio come un mestiere, cosa che rende la sua opera tra le più concrete a nostra disposizione. Alcune tra le idee proposte nella sua opera sono del tutto nuove, si discostano dalle teorie del passato e si proiettano nel futuro. Infatti, oltre alla conosciuta distinzione che fa tra sogni profetici e visioni oniriche egli mette in rilievo alcuni concetti dall'importanza notevole. Innanzitutto, secondo lui, la maggior parte dei sogni è proiettata verso il futuro quale proiezione mentale di desideri e paure che si tramuterebbero in premonizioni; in secondo luogo afferma che ciò che è oggetto della nostra passione viene, nei sogni, trasformato in qualcosa di simbolico che la rappresenterebbe; infine, definisce l'interpretazione dei sogni come un lavoro di "accostamento di simili".

Per Artemidoro infatti non basta conoscere il mestiere: ciò non è ancora sufficiente in quanto, per rendere l'onirocrita un buon professionista esso deve possedere necessariamente delle doti naturali.

⁷⁴ G. Guidorizzi, *Sogno e funzioni culturali*, in Id. (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Bari, 1988, XX.

«Deve servirsi della propria intelligenza senza fare affidamento soltanto sui libri, poiché chiunque pensi che si formerà completamente grazie alla sola tecnica senza le doti naturali resterà imperfetto e incompiuto»⁷⁵.

Come si è detto, l'oniromanzia nel mondo greco non si integrò mai in maniera compiuta nella religione di stato, ed ebbe per questo un prevalente carattere popolare.

La cultura ufficiale e la classe intellettuale ebbero, inoltre, un atteggiamento che può essere tranquillamente definito come ambivalente nei suoi confronti, alternando talvolta atteggiamenti di scetticismo e insofferenza ad altri, invece, di apprezzamento.

Il carattere popolare della disciplina emerge, e si può facilmente intuire, dalle commedie di Aristofane: in alcuni versi dell'opera *Cavalieri*⁷⁶ si può dedurre un'allusione quasi parodistica alla prassi degli interpreti e al gusto del popolo nei confronti di questo tipo di presagi; in un passo delle *Vespe*, inoltre troviamo questo riferimento: «testimonia che l'esercizio dell'oniromantica era notevolmente a basso livello, anche remunerativo, e a disposizione degli ambienti più popolari»⁷⁷.

I due testi teatrali portati come esempi e presi in esame mettono in scena in modo allusivo quello che doveva essere l'atteggiamento di diffidenza che le classi intellettuali nutrivano nei confronti della pratica di interpretazione dei sogni, che proprio per la sua connotazione popolare era circondata da un alone di superstizione.

Nel V e nel IV secolo a.C. si assiste ad un passaggio dalla fondamentale importanza nella concezione occidentale della persona, dell'anima e del sogno: con Platone l'anima,

⁷⁵ Artemidoro, I, 12, 1-5.

⁷⁶ Aristofane, *Cavalieri*, 1090-1095. I versi presi in esame seguono una sagace parodia delle pratiche oracolari (995-1089) in cui i due protagonisti, il Paflagone e il Salsicciaio, portano rotoli di papiro che contenevano oracoli redatti da due fratelli, Glanide e Bacide. I due protagonisti iniziano a leggerli al vecchio Demo di cui vogliono conquistare il favore, ma non riuscendo a capirne il significato decisamente astruso, finiscono per fornire interpretazioni alquanto fantasiose e inverosimili. In un crescendo di comicità ricorrono poi ai sogni, raccontando di aver sognato la dea Atena.

⁷⁷ Aristofane, *Vespe*, 15-55. La scena iniziale della commedia vede due protagonisti, i servi Sosia e Santia, che sonnecchiano davanti alla casa di un uomo di nome Filocleone. Al loro risveglio affermano di aver avuto dei sogni e decidono così di raccontarsi a vicenda. Ai racconti seguono anche delle interpretazioni fatte dai due servi, in qualche modo legate alla vita politica ateniese del periodo.

cioè la *psiche*, diventa il vero centro della vita di un essere umano, «*un piccolo universo autonomo in cui il sogno diventa compagno dell'anima*»⁷⁸.

Non si può certamente dire che nell'opera platonica il fenomeno onirico sia stato trattato in maniera organica e sistematica ma, nonostante ciò, possiamo ricavare alcuni importanti spunti per capire il cambio di pensiero che si è avuto al riguardo nel corso del periodo greco classico. Ciò che emerge è il fatto che esso adempia, in forma letterale o metaforica, a diverse funzioni che dipendono nella maggior parte dei casi dalle esigenze dell'argomentazione portata di volta in volta nei dialoghi. In linea di massima si possono ugualmente distinguere due grandi categorie di sogni. Il primo caso, il più noto, riguarda i sogni premonitori ispirati dalle divinità, di cui molto si è già detto in questo ambito. Questa tipologia di sogni è, in Platone, normalmente connessa alle vicende biografiche di Socrate: come esempi abbiamo un passo del *Critone*⁷⁹, in cui il filosofo riceve in sogno l'annuncio che non sarebbe morto il giorno seguente; nell'*Apologia*⁸⁰ egli ricorda un sogno in cui gli era stato dato l'ordine divino di dedicare la sua vita a interrogare i suoi giovani concittadini; ancora nel *Fedone*⁸¹, il filosofo evoca un enigmatico sogno che Socrate affermava aver avuto più volte nell'arco della sua vita e, in maniera maggiore, soprattutto durante il periodo di incarcerazione prima della sua condanna a morte. In questi esempi riportati, appare abbastanza chiaramente, quella concezione tradizionale, più volte evocata anche nei passi omerici, del sogno in qualità di portatore di un messaggio divino proveniente dalla sfera esterna e per questo caratterizzato da tratti oggettivi tali da testimoniare la passività del soggetto sognante.

Nel sonno, dunque, ci apriamo a una condizione e dimensione straordinaria e, per certi versi, straordinaria è l'essenza di alcuni sogni fatti di visioni dall'eccezionale intensità e significanza.

Molto diversa appare la seconda tipologia dei sogni che appaiono circondati da un alone interpretativo più prettamente filosofico: si tratta dei sogni intesi come una sorta di rappresentazione connessa non alla vera conoscenza della realtà ma ad una sua

⁷⁸ G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Milano, 2013, p. 66.

⁷⁹ Platone, *Critone*, 44b.

⁸⁰ Platone, *Apologia*, 33c.

⁸¹ Platone, *Fedone*, 60e.

immagine, solo apparente. In questo caso, la dimensione onirica non è rivestita di particolare autorevolezza in quanto i sogni sarebbero associati all'opinione, e quindi ad un ambito epistemologicamente inferiore⁸².

Opera interessante ai fini di questa ricerca è il *Timeo* che fornisce ulteriori precisazioni riguardo quanto Platone riteneva dovesse essere l'origine e la natura del sogno e dell'attività dell'anima durante il sonno. Il tutto parte dalla spiegazione del fenomeno della vista⁸³ da cui si osserva che, al calare della notte, si possono verificare due condizioni distinte: o la potenza del fuoco interno si diffonde, producendo calma e quiete e determinando un sonno quasi privo di sogni, o possono rimanere attivi dei movimenti che, in base alla loro natura, portano a generare dei sogni, dei *φαντάσματα*, ovvero delle copie interiori della realtà esterna.

Il filosofo prosegue⁸⁴ poi approfondendo: quando gli eccessi della funzione desiderante sollecitano il necessario intervento della funzione razionale si determina una condizione di conflittualità che genera immagini che si tramutano in sogni terribili e spaventosi volti a sottomettere e mettere a tacere la funzione desiderante; quando invece la funzione desiderante dell'anima non manifesta impulsi eccessivi si produce una condizione di quiete che porta ad avere sogni divinatori che fanno sì che si possa raggiungere una conoscenza più alta.

Dunque, sin dall'epoca arcaica i greci avevano attribuito ai sogni un valore per lo più profetico, e seppur con giudizi contrastanti, il loro valore venne riconosciuto anche in ambito scientifico. Come l'onirocritica popolare riteneva che i sogni profetizzassero il futuro, allo stesso modo la medicina, in particolare quella ippocratica, riteneva che i

⁸² A tal proposito, nel *Simposio* (175e) troviamo un rapido accenno a come il filosofo definirebbe i sogni. Il termine usato è *ἀμφισβητήσιμος* che, come il verbo *ἀμφισβητέω*, dovrebbe alludere alla contesa in tribunale, fra accusatori e difensori, intorno alla verifica di una determinata prova, di una testimonianza o anche di un verdetto. Dunque, come magistrati e avvocati presentano interpretazioni e valutazioni diverse e opposte al riguardo di un elemento di giudizio, a parimenti, il sogno non presenta i tratti di chiarezza e incontrovertibilità che appartengono invece alla conoscenza vera e certa. Il sogno si manifesta quindi con i tratti dubbi, relativi e mutevoli che sono propri e assimilabili all'opinione. Di fatto la condizione cui il sogno allude è sistematicamente quella di inferiorità epistemica rispetto alla superiore conoscenza della verità, in quanto si trova rivolta a contenuti che sono soltanto immagini di quelli reali che costituiscono l'oggetto della conoscenza vera. Ciò si verifica in quanto il tratto fondamentale della conduzione del sogno è la confusione che si determina nel corretto riconoscimento dei propri oggetti.

⁸³ Platone, *Timeo*, 45e-46a.

⁸⁴ *Ivi*, 70d-71d.

sogni potessero permettere di diagnosticare le malattie, prima ancora che queste potessero palesarsi a livello somatico.

Una testimonianza fondamentale è ricavabile dal quarto libro del trattato di Ippocrate *Sulla dieta*, in cui afferma che: «chi sa interpretare i sogni conosce una gran parte della scienza medica»⁸⁵. Al riguardo, infatti, egli propone una tecnica di interpretazione dei sogni che possa permettere la comprensione delle diete e dei rimedi con cui intervenire prima della manifestazione di una determinata malattia. In qualità di medico, appare per noi straordinario il fatto che egli non consideri come menzogna l'oniromanzia tradizionale, anzi la definisce e la inserisce nell'ambito della τέχνη⁸⁶. Il medico, però, non si occupa nello specifico dei sogni profetici ma di quelli di origine fisiologica e che quindi hanno valore diagnostico. Questa commistione tra religione e scienza, ai nostri occhi può apparire del tutto inappropriata, ma all'epoca era cosa assolutamente normale, tant'è che si narra anche di alcune vicende biografiche di grandi medici dell'antichità, tra cui proprio Ippocrate e anche Galeno, legate a sogni divini.

Quello che si vuole capire è il modo in cui i sogni potessero dare informazioni sullo stato di salute di un paziente: il tutto è dovuto all'anima e allo speciale rapporto che questa intrattiene con il corpo che fa sì che durante il sonno la prima possa percepire la realtà in maniera autonoma, acquisendo facoltà superiori⁸⁷.

Per quanto riguarda la vera e propria interpretazione dei sogni, il *Sulla dieta* non si allontana di molto da quella che è la metodologia, già vista, dell'oniromanzia tradizionale: entrambe si basano sul principio dell'analogia, per cui la simbologia da interpretare è una costante. Il presupposto teorico di base è, dunque, il medesimo: i sogni sono caratterizzati da un linguaggio da definire come simbolico che permette di ottenere informazioni di vario genere riguardo al sognatore, che possa essere il suo futuro come la sua salute.

⁸⁵ Ippocrate, *Sulla dieta*, IV, 86.

⁸⁶ *Ivi*, IV, 87.

⁸⁷ A riprova di quanto affermato si vedano le parole di Pindaro: «dorme quando le membra si muovono, ma a chi dorme in molti sogni rivela il giudizio dei beni e dei mali», (Pindaro, fr.131 Sn.-M.), e quelle di Galeno: «nel sonno l'anima sembra affondare nel proprio corpo [...] e in questo modo prende coscienza delle condizioni del corpo», (Galeno, *Sulla diagnosi attraverso i sogni*, VI, 834).

1.4.1 Il sogno incubatorio di Asclepio

Oltre alla classica interpretazione dei sogni, diventata anche mestiere, di cui si è parlato finora, esiste un diverso tipo di approccio al mondo onirico, ovvero quello della cosiddetta medicina del tempio.

«Si adoperavano e ancora si adoperano, in molte società, certe tecniche per provocare quel sogno divino tanto desiderato e cercato. Il mondo antico confidava soprattutto nell'incubazione, praticata ancora oggi dai contadini greci»⁸⁸.

Nel mondo antico era, infatti, diffusa la pratica dell'incubazione⁸⁹ consistente nel dormire all'interno del recinto sacro di un tempio dedicato ad una precisa divinità, con lo scopo di ricevere una sua visita in sogno in modo tale da ottenere un responso oracolare o la guarigione da una malattia: si tratta, in questo caso, per l'uomo greco di una speciale forma di divinazione. Il nesso funzionale sussistente tra divinazione e terapia non deve sorprendere affatto in quanto, nelle società definite “a universi multipli”, la divinazione costituisce una vera e propria tecnica terapeutica: si testimonia, infatti, che, anche in epoca classica, nei santuari oracolari e terapeutici, l'incubazione fosse una delle modalità di consultazione tra le più diffuse.

A tale proposito è intervenuto in maniera del tutto diromponente lo studio condotto da Auguste Bouché-Leclercq che, nella sua opera *Histoire de la divination*, ha portato ad affermare per la prima volta l'affinità esistente tra sogno incubatorio, iatromanzia⁹⁰ e necromanzia, giungendo poi ad assegnare al primo un posto di significativa importanza nella classificazione sulle modalità e i metodi divinatori.

Ovviamente va tenuto conto del fatto che la pratica dell'incubazione del sogno si è sviluppata in maniera diversa nell'Antica Grecia, con differenze tra regione e regione,

⁸⁸ Dodds, 2009, p. 157.

⁸⁹ Durante le pratiche di incubazione le persone avevano la possibilità di accedere a paesaggi mentali particolari, propri di stati di coscienza eccezionale come quelli che si possono sperimentare in alcune pratiche mistiche o anche religiose. L'ispirazione che deriva da tali esperienze ha una grande influenza sul comportamento quotidiano degli individui che interpretano tali esperienze come cambiamenti profondi nella propria vita.

⁹⁰ Il termine indica in generale la divinazione mantica finalizzata ad esiti terapeutici.

tempio e tempio e di secolo in secolo. Questo tipo di culto non era rivolto a qualunque divinità ma solo a quello che prevedevano l'esistenza di un rapporto personale e individuale tra loro e il fedele che vi si affidava. La divinità più famosa e conosciuta era Asclepio, a cui, come evidenziato da ricercatori e archeologici, sono stati costruiti e dedicati dai 420 ai 643 templi. Asclepio, narra il mito, era nato dall'unione del dio Apollo con la ninfa Coronide, molto amata dal dio, come riporta il poeta Ovidio⁹¹. Il suo mito rimane comunque dall'origine incerta, basti pensare che già in Omero era stato citato, nonostante il suo culto non si fosse ancora stabilmente diffuso. Secondo alcune testimonianze i poteri divinatori del dio Asclepio dovevano essere, in origine, più estesi ma limitati poi dal padre Apollo al solo campo medico, facendolo diventare il medico degli ammalati, ma anche presidio per coloro che godevano di buona salute e volevano preservarla. Nel corso dei secoli, poi, il raggio di azione del dio si ampliò anche nel soccorrere i fedeli a scongiurare vari pericoli come ad esempio guerre o schiavitù.

Importante è la diffusione dell'iconografia del dio Asclepio, proprio perché spesso esso appariva in sogno proprio come veniva rappresentato nelle statue ufficiali: egli appariva nella maggior parte dei casi come un giovane con barba, dall'aspetto benevolo, quasi paterno, seduto su un trono o in posa eretta (Figura 5)⁹². I suoi segni distintivi erano il bastone su cui egli si appoggiava e su cui spesso era rappresentato un serpente attorcigliato; altri attributi erano considerati il cane, le oche, lo scettro⁹³, il rotolo di pergamena o la tavoletta, la corona e il fascio di papaveri.

⁹¹ Ovidio, *Metamorfosi*.

⁹² Normalmente l'arte antica lo raffigurava come un giovane imberbe, con lo scettro in mano. A partire dal V secolo a.C. si diffuse un'iconografia diversa, destinata a diventare la classica e che vedeva Asclepio come una figura maschile, d'età più matura e barbato.

⁹³ Il bastone di Asclepio è emblema dell'arte medica e, proprio per questo, simboleggia le arti sanitarie. Esso è combinato nella maggior parte dei casi con un serpente che si trova attorcigliato attorno al bastone. Si pensa che il serpente, con il cambiamento della pelle durante i periodi di muta, rappresenti la rinascita e la fertilità. Secondo la mitologia, inoltre, sarebbe proprio il bastone di Asclepio ad avere poteri terapeutici, e si pensava fosse capace di guarire qualsiasi tipo di malattia. Secondo altre ipotesi, si pensa che la rappresentazione del dio munito di bastone e serpente si debba a una leggenda che narra che un giorno, mentre Asclepio rifletteva su come resuscitare l'eroe Glauco tenesse in mano un bastone su cui cercò di salire un serpente. Egli lo uccise ma, subito dopo, arrivò un altro serpente che resuscitò quello morto grazie ad un'erba: utilizzando lo stesso sistema il dio trovò la soluzione che cercava per resuscitare l'eroe.



Figura 5 - Statua del dio Asclepio, rappresentato in posa eretta con bastone e serpente come tratti distintivi⁹⁴.

Nel suo caso specifico, l'incubazione non aveva carattere oracolare ma aveva come unica finalità la guarigione del fedele; nonostante la sua particolarità, il culto è qui preso in esame come esempio concreto della possibile comunicazione onirica tra uomini e divinità, a prescindere da come essa si verifichi e dalla presenza o meno di parole o di un messaggio ben definito.

Patton ha individuato tre fattori che permettono di definire in maniera compiuta un certo tipo di esperienza come incubazione, indipendentemente dal contesto culturale in cui essa si verifica. Per prima cosa non deve assolutamente mancare l'intenzionalità poiché, colui che desidera mettersi in contatto con il dio per mezzo del sogno, deve volerlo in maniera decisa «*for a specific reason, confusion or affliction*»⁹⁵, e proprio per questo deve essere pronto e disponibile a sottoporsi a tutta una serie di purificazioni. Nonostante ciò, la volontà non è l'unica condizione necessaria, in quanto elemento indispensabile di cui tenere conto è la specifica locazione in cui addormentarsi: chi si vuole sottoporre a incubazione deve coricarsi in un luogo specifico e che abbia delle precise connotazioni sacrali riconosciute ufficialmente. Per consultare Asclepio con il

⁹⁴ Statua di Asclepio, Museo dell'Acropoli di Atene, Grecia.

⁹⁵ Cfr. Patton, 2004, p. 202.

fine di ottenere una guarigione non si può transigere dal recarsi in un luogo a lui consacrato, dove sia possibile creare un contatto tra il mondo umano e divino. Il processo di incubazione si conclude poi con l'epifania del dio che risponde alla preghiera o alla richiesta di aiuto del devoto: egli può manifestarsi in forma antropomorfica o teriomorfica e dispensa quanto necessario per guarire il malato. È importante tenere conto del fatto che questi tre elementi citati devono essere sempre presenti per poter parlare di incubazione perché, come afferma Patton, «*If I sleep unintentionally in a generic place and a god shows up in my dream, I am not incubating*»⁹⁶.

Il culto del semidio, figlio di Apollo, iniziò a diffondersi a partire dalla metà del V secolo a.C. e si concentrò in particolare nel santuario di Epidauro (Figure 6 e 7) che, da quel momento, divenne meta di pellegrinaggi da ogni parte del Mediterraneo. Per quanto, dunque, l'incubazione fosse un fenomeno molto comune in Grecia, le sue origini derivano da altri popoli: «*incubation can be detected in sources from the ancient Near East, and possibly Egypt, long before the Greeks began engaging in the practice*»⁹⁷. Tuttavia, furono gli abitanti dell'Ellade a fare, per primi, un ampio uso di questo metodo con fini divinatori.

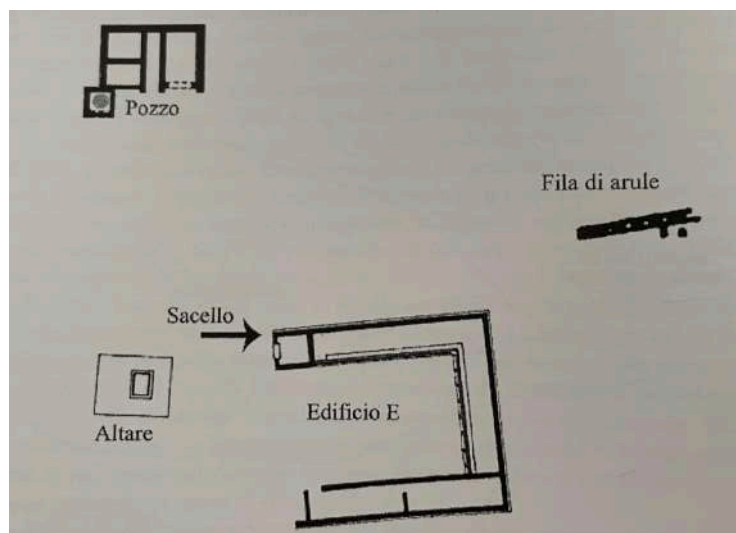


Figura 6 - Pianta del nucleo culturale dell'Asklepieion di Epidauro a fine V secolo a.C.⁹⁸.

⁹⁶ *Ivi*, pp. 208-209.

⁹⁷ *Ivi*, p. 7.

⁹⁸ Pianta del santuario di Epidauro da MELFI 2007a.

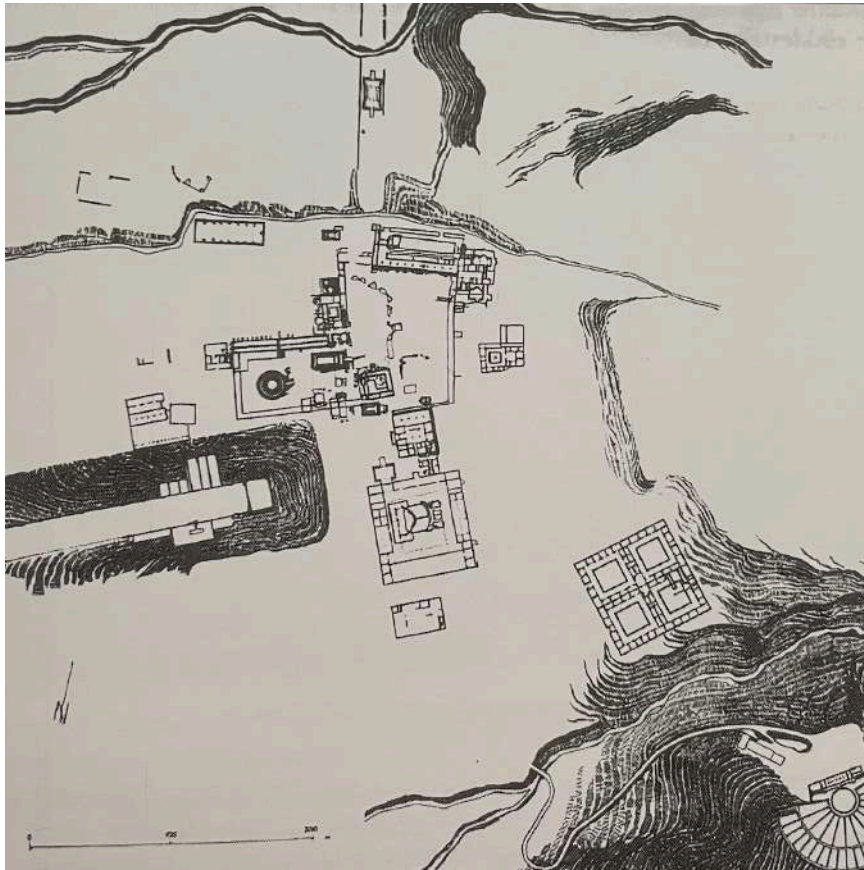


Figura 7 - Pianta generale del santuario di Epidauro⁹⁹.

Dati i numerosi problemi che questa pratica ha dato agli studiosi che hanno voluto analizzarla sarà in primo luogo necessario distinguere due modalità con cui Asclepio guariva i suoi fedeli: nel primo caso si trattava di una guarigione immediata, grazie alla quale subito dopo il sogno la persona malata giungeva ad uno stato di guarigione (Figura 8); il secondo prevedeva che il dio Asclepio prescrivesse tutta una serie di cure e farmaci con il fine di rimettere in salute il malato¹⁰⁰.

⁹⁹ *Ivi.*

¹⁰⁰ Si testimonia, infatti, che dopo l'epifania del dio, il paziente poteva tornare subito a casa, ma nella maggior parte dei casi poteva necessitare di tempi di riabilitazione più lunghi e di conseguenza doveva permanere nel tempio per un ulteriore periodo, anche mesi. Poteva anche capitare che il dio non si manifestasse al primo tentativo incubatorio e che fosse, per questo, necessario procedere con altri tentativi successivi. Nei casi in cui l'incubazione risultava efficace, al termine dell'esperienza, il fedele era richiesto di rendere grazie al dio nelle modalità in cui egli stesso aveva indicato, di solito per mezzo di una preghiera e di un sacrificio animale da offrire, di cui metà veniva dato in pasto ad un serpente in qualità di tributo. Sono comunque testimoniati anche altri tipi di offerte, quali denaro, oggetti votivi, ma anche inni o canzoni.

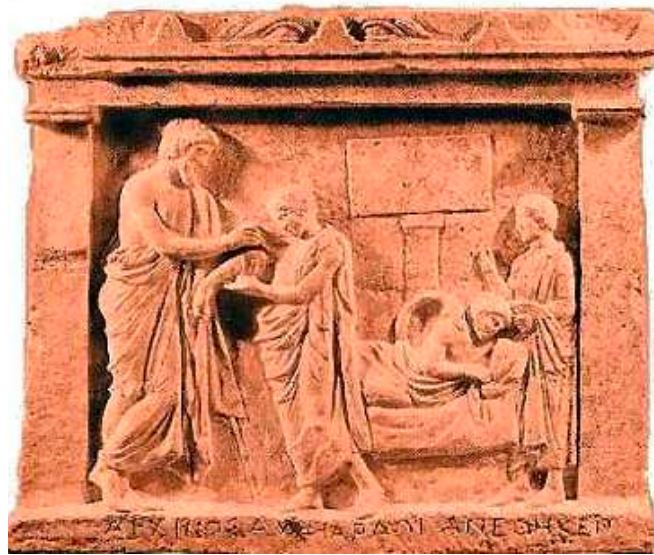


Figura 8 - Ex-voto raffigurante Asclepio che guarisce il paziente durante un'*incubatio*¹⁰¹.

Da quanto è per noi possibile sapere, il dio nei sogni si comportava come ci si aspetterebbe da un medico, ovvero discutendo con i pazienti le possibilità di cura e chiedendo addirittura un compenso per le proprie prestazioni. Analizzando le testimonianze archeologiche ed epigrafiche si nota chiaramente che gli si rivolgevano soprattutto malati i cui quadri clinici erano stati giudicati incurabili dalla medicina tradizionale, ma anche persone che non potevano permettersi di sostenere costose spese mediche o che non volevano affidarsi a cure ritenute dolorose: il culto di Asclepio ha costituito una grande alternativa alle possibilità mediche offerte all'epoca e forse anche per questo la sua fortuna è stata davvero notevole.

Il rituale di guarigione iniziava con il lungo percorso che le persone dovevano affrontare per raggiungere il tempio; una volta arrivati era necessario fare un bagno nell'acqua fredda delle fontane per lavare dal corpo la polvere e per purificarsi. Sopra al cancello del tempio risalta una scritta:

«Puro deve essere colui che entra nel fragrante tempio; purezza significa non pensare a niente ma avere sante intenzioni»¹⁰².

Dopo diversi giorni e dopo aver eseguito tutto quanto il necessario, ovvero dopo essere stati purificati, fatto le offerte al dio e ascoltato gli insegnamenti dei sacerdoti, si poteva

¹⁰¹ Ex-voto conservata nel Museo Archeologico Nazionale di Atene.

¹⁰² T. Papadakis, *Epidauros - The Sanctuary of Asclepius*, Schnell & Steiner, Monaco, 1971.

richiedere il permesso per recarsi nel dormitorio proibito¹⁰³ sperando di essere chiamati in sogno dal dio. Al mattino, quando i pellegrini si svegliavano, si sentivano ristorati e condividevano le esperienze oniriche avute.

Si hanno testimonianze delle apparizioni del dio in sogno: molti ricordavano di averlo visto uguale alla sua statua, altri con sembianze di fanciullo, e alcuni addirittura riferivano che avesse preso la forma di diversi animali.

Tra gli animali a cui il culto del dio venne maggiormente associato c'è il serpente, sempre presente anche nell'iconografia che lo riguarda. Si pensa che il legame tra il rettile e il culto medico, presente del resto in molte religioni, sia dovuto ed ereditato dall'antico Egitto, dove si trovavano associazioni tra serpenti e varie divinità, tra cui il dio Ra, ma anche Osiride ed Iside.

Tra gli studiosi che si sono occupati di dare una interpretazione al culto di Asclepio e di comprendere al meglio questa grande presenza di serpenti è sicuramente da ricordare Porro, che si è concentrato su questa questione in un saggio proprio dedicato a questo.

«Lo spettacolo di qualche rettile intorpidito dal sonno invernale contribuì poi alla formazione della credenza che il serpente fosse in relazione con il sonno e con i sogni. Più ancora il cambiamento della pelle, proprio del serpente al risveglio primaverile, può avere avuto un valore di ringiovanimento nella formazione del simbolo. E ancora credendosi che i serpenti spesso custodissero i tesori, si poteva affidare ai rettili epidaurici il prezioso tesoro della salute, e crederli di questo custodi prescelti dal dio. Infine il rapido animale, che guizza tanto abilmente sottraendosi alle insidie, era anche il simbolo della vigilanza come il gallo e il cane; e per conservare la salute, combattere le malattie e vegliare sugli infermi è necessaria vigilanza incessante»¹⁰⁴.

Da notare è il fatto che il dormitorio proibito del santuario di Asclepio, dove avveniva l'incubazione dei sogni, era il luogo in cui di solito giungevano gli ammalati che speravano nella loro guarigione, soprattutto quelli per cui ogni altra cura o abilità

¹⁰³ Esistono molte altre divinità, anche di culture diverse, che venivano pregate ed invocate con rituali simili, si consideri ad esempio Iside o Serapide. Nel caso di Epidauro, tale rito era svolto nell'*abaton*, zona del tempio altrimenti inaccessibile.

¹⁰⁴ G.G. Porro, *Asclepio. Saggio mitologico sulla medicina religiosa dei greci*, Milano, 1911.

medica era risultata inutile. Va comunque ricordato che mai erano stati ammessi malati terminali o già in punto di morte, né donne in stato avanzato di gravidanza.

Interessanti sono alcune testimonianze epigrafiche che ci sono giunte da Epidaurio¹⁰⁵ e che ricordano alcune guarigioni avvenute nel tempio:

«Eufane, fanciullo di Epidaurio. Soffrendo di calcoli venne ad incubare. Gli parve che il dio apparendogli dicesse: “che mi darai se guarirò?” Egli rispose: “Dieci dadi”, e il dio ridendo disse che lo avrebbe guarito. Venuto il giorno se ne andò guarito.

Evippo ebbe per sei anni una scheggia di lancia nella mascella. Mentre dormiva gli parve che il dio gli levasse la scheggia e gliela ponesse fra le mani. Venuto il giorno, se ne andò guarito con la scheggia in mano.

Ereo di Mitilene. Costui non aveva capelli e abbondava invece di barba. Vergognandosi di essere deriso da tutti si addormentò nel tempio. Il dio, untagli la testa con un farmaco, la coprì di capelli.

Arata, donna di Sparta, idropica. Sua madre venne a Epidaurio e la figlia rimase a Sparta. Quella si addormentò nell'abaton ed ebbe una visione: le parve che il dio tagliasse la testa di sua figlia, e ne sospendesse il corpo con il collo in basso; e da questo usciva una grande quantità di acqua. Quindi il dio, staccato il corpo vi ricollocò la testa. Dopo questa visione la madre ritornò a Sparta dove trovò sua figlia che, avendo avuto lo stesso sogno, era guarita.

Agestrato e la sua emicrania. Costui soffriva continuamente d'insonnia, a causa dell'emicrania. Appena giunto nell'abaton, si addormentò ed ebbe una visione. Gli parve che il dio, guaritolo dal suo dolore di capo, lo facesse alzare e gli insegnasse la lotta. Quando fu giorno uscì guarito, e poco tempo dopo vinse il premio del Pancrazio ai giochi nemei.

¹⁰⁵ Questi ritrovamenti epigrafici sono da considerarsi sotto il nome di *iamata* (in latino *sanationes*), e indicano i resoconti di guarigioni, quelle miracolose, effettuate per mano del dio Asclepio. Quelli ritrovati nel santuario di Epidaurio rappresentano la maggioranza per questo tipo di testimonianza ma, nonostante ciò, ne sono state ritrovate, seppur in numero nettamente minore, anche in altri santuari del dio della medicina.

Nicasimbula di Methane, per avere figli. Addormentatasi costei ebbe una visione: le parve che il dio venisse a lei accompagnata da un gran serpente, e che questo giacesse con lei. Nello stesso anno, essa diede alla luce due figli»¹⁰⁶.

Le stele, riportate qui in maniera parziale, come si è detto risalgono alla seconda metà del IV secolo a.C., periodo in cui il santuario conobbe una fase di maggiore sviluppo con conseguente colossale rinnovamento edilizio che portò anche ad un aumento di visitatori.

Se in un primo tempo, come si vede in queste iscrizioni, era il dio stesso a curare durante il sonno i fedeli, con il tempo non avvenivano più solo guarigione miracolose ma il dio si palesava in sogno elencando i rimedi e le cure necessarie affinché il malato potesse guarire. Il Kavvadias, a proposito, distingue infatti due periodi nel culto epidaurico: nel primo avvenivano, come si è detto, miracolose guarigioni provocate, secondo lo studioso, dalla suggestione del culto sui fedeli; nel secondo, invece, si ha l'introduzione della scienza medica, anche se sempre subordinata al fattore religioso. In questo secondo periodo, il dio non cura più personalmente i malati ma indica nei sogni la terapia da seguire: in pratica al sogno *oraculum*, in cui la divinità opera, si sostituisce il sogno *somnium*, da interpretare.

Il Kavvadias riporta anche un esempio molto interessante, a limite quasi con la magia, di caso di incubazione, le cui informazioni sono state ottenute dalle iscrizioni presenti in una tavoletta rinvenuta dallo stesso a Epidauro. Ciò che appare ancora più rilevante, oltre alla guarigione in sé, è la testimonianza della grande fede che le persone avevano nei confronti delle guarigioni effettuate dal dio, capace di curare l'incurabile.

«Un uomo venne dal dio come supplice: aveva un occhio solo, aveva le palpebre ma nulla nell'orbita che era completamente vuota. Alcune delle persone del santuario lo deridevano per la ingenuità poche credeva che avrebbe veduto, pur non essendovi più nulla dell'occhio, ma solo il posto per accoglierlo. Mentre egli dormiva nell'abaton, gli comparve una faccia ed egli sognò che il dio cuoceva un farmaco e che, aperte le

¹⁰⁶ Quanto riportato è tratto da alcune iscrizioni delle cinque steli ritrovate a Epidauro. Le steli, scritte in lingua dorica, sono databili intorno al IV secolo a.C. e furono scoperte dal Kavvadias nel 1883.

palpebre, velo versava dentro. Quando venne il giorno, egli se ne andò vedendo con i due occhi»¹⁰⁷.

Epidauro, ha rappresentato, dunque, il centro del culto di Asclepio, nonostante esso si fosse diffuso notevolmente in tutto il mondo greco. Ciò che, però, colpisce maggiormente quando ci si riferisce e si studia il santuario di Epidauro è il numero di persone che ogni giorno accedevano ad esso. Nella maggior parte dei santuari, infatti, era norma vi accedesse solo una persona per volta; a Epidauro, invece, l'afflusso quotidiano era enorme tanto da essere testimoniato dall'incremento del ritmo di monumentalizzazione avvenuto tra età arcaica ed età classica al fine di accogliere quante più persone possibile. Il motivo della grande fortuna e il ruolo preminente che ebbe il santuario di Epidauro in confronto a tutti gli altri è testimoniato da Pausania¹⁰⁸ che ci racconta come fosse stato lo stesso oracolo di Delfi, con un responso, a riconoscerne lo *status* centrale. Si narra che alla domanda di Apollofane riguardo la nascita di Asclepio, l'oracolo di Apollo avesse risposto:

«O Asclepio, nato a gran gioia di tutti i mortali, che partorì, con me unitasi in amore, la figlia di Flegia, l'amabile Koronis, nella sassosa Epidauro»¹⁰⁹.

Altra particolarità che ha contraddistinto il santuario di Epidauro da altri simili al suo tempo è che fosse sempre aperto, notte e giorno, elemento piuttosto inusuale in età antica ma che andava a riflettere proprio quella che era la caratteristica principale di Asclepio: *«anybody could consult Asclepius: the ritual was not restricted to any community, language or ethnic identity»¹¹⁰.*

Ancora più interessante è l'utilizzo del canto (*μέλος*) a scopo terapeutico o in chiave propedeutica all'incubazione: il potere del canto e delle melodie, che erano dedicate a

¹⁰⁷ Tavoletta di Epidauro dissotterrata nel 1883 da Kavvadias.

¹⁰⁸ Pausania, II, 27, 6.

¹⁰⁹ *Ivi*.

¹¹⁰ Csepregi, 2018, p. 113.

diverse divinità, aveva un effetto catartico importante e veniva spesso impiegato negli stessi riti.

Dunque, la portata e la complessità che circondano il mito di Asclepio rendono difficile elaborare una sintesi globale e definitiva sul tema, sin dalle prime incertezze riguardanti la datazione dell'origine del mito. Ciò che sicuramente risulta importante ricordare è il fatto che tutto l'insieme di pratiche si sono evolute a partire da forme arcaiche di ritualizzazione fino a giungere ad un'esperienza più individuale e personale. Questo processo, sebbene possa aver preso le mosse da un'origine straniera, riesce a radicarsi in maniera effettiva e preponderante nel popolo greco, andando a configurarsi come una credenza sociale dalla grande forza sia persuasiva che espansiva¹¹¹. L'obiettivo della pratica di incubazione era il raggiungimento del contatto con il sacro come fine risolutivo per dei problemi che solo una divinità avrebbe saputo contrastare e risolvere, ma elemento distintivo di questo incontro era proprio il fatto di avvenire in maniera individuale, senza intermediario alcuno. Le pratiche in se stesse, dunque, andavano al di là del puro ambito medico e giungevano a mutare in procedimenti dove le persone potevano sperimentare degli stati di coscienza non abituali e che avrebbero portato a dei mutamenti nella vita dell'individuo.

¹¹¹ Fino ad oggi sono stati trovati circa 15000 reperti che testimoniano le pratiche di incubazione o le esperienze vissute durante queste: ex-voto in ceramica o pietra, fregi, sculture, bassorilievi, pitture, mosaici, tavolette di argilla, papiri, libri, poemi, basi di colonne nelle abitazioni o anche piccoli altari di famiglia. Queste testimonianze non erano solo prodotte dagli interessati a tali pratiche, ma anche da altre persone estranee all'ambito dell'incubazione. Le testimonianze giunte a noi non riguardano un periodo ben definito ma coprono tutto il periodo storico durante il quale si effettuarono le pratiche.

CAPITOLO 2

2.1 La divinazione a Roma

Come si è detto più volte, la divinazione è stata conosciuta e utilizzata da tutte le culture e nemmeno quella romana si è potuta sottrarre dal concepirla all'interno della religiosità ufficiale. A differenza del mondo greco, la divinazione rivestì a Roma un ruolo di particolare interesse quasi esclusivamente nell'ambito politico, di cui si fa strumento, e soprattutto in relazione ai contesti bellici.

Particolarità caratterizzante per l'universo romano è l'assimilazione di tratti culturali provenienti da altre zone, generalmente cadute succubi delle conquiste dell'impero: ecco perché quale comunità multietnica ha potuto mettere insieme e considerare alla pari delle più antiche tradizioni anche le novità introdotte per mezzo del contatto con altri popoli. La cultura romana può essere letta, in maniera quanto più generale, sotto la lente del sincretismo religioso tra il culto ufficiale e i più svariati culti locali. A differenza di altri popoli, i Romani avevano per natura uno spirito pratico e concreto e quindi non è da stupirsi che le pratiche divinatorie ufficiali fossero estranee a quell'*enthousiasmos* di cui si è a lungo parlato per quanto riguarda invece l'ambito greco. Nonostante questo, è da ritenere che non avessero problemi, soprattutto in ambito privato, a credere nel possibile influsso di elementi divini nelle vicende quotidiane e nel favore o meno degli dei prima di compiere una determinata azione: basti pensare che la stessa fondazione della città di Roma fosse legata ad un presagio.

«La qualità che distingue maggiormente l'impero romano, secondo me, è la natura della sua religione. Proprio la cosa che presso gli altri popoli è oggetto di critica - la superstizione - è quella che garantisce la coesione dello Stato Romano. Le cose della religione vengono rivestite di tale pompa ed entrano a far parte in tale misura della vita pubblica e privata che nessun'altra religione può reggere al confronto. Io credo che il governo abbia adottato questo sistema per il bene del popolino. Questo non sarebbe stato necessario, se fosse stato possibile formare un governo composto di uomini saggi; ma, poiché le moltitudini sono incostanti, piene di desideri illegittimi, di passioni

sfrenate e di ire violente, devono essere tenute a freno dal terrore dell'invisibile e dalle pompe religiose»¹¹².

Presso i romani appare l'idea specifica che gli oracoli esistano come conseguenza della volontà divina di comunicare qualcosa agli uomini e non il contrario, ovvero di una ricerca umana di una conoscenza superiore.

Così cita Cicerone:

«Quante volte il senato ordinò ai decemviri di consultare i libri sibillini! In quanto importanti e numerose occasioni obbedì ai responsi degli aruspici! Ogni volta che si videro due soli, e tre lune, e fiamme nell'aria; ogni volta che il sole apparve di notte, e giù dal cielo si sentirono dei rumori sordi e sembrò che la volta celeste si fendesse, e in essa apparvero dei globi. Fu anche annunziato al senato una grossa frana nel territorio di Priverno, quando la terra s'abbassò da violentissimi terremoti. E da questi portenti erano preannunciate al popolo romano grandi guerre e rovinose sedizioni, e in tutti questi casi i responsi degli aruspici concordavano con i versi della Sibilla»¹¹³.

Ciò che di per sé appare straordinario quando ci si confronta con il mondo romano è che, a livello ufficiale, non annoveri alcun santuario oracolare o alcuna figura di indovino prettamente romano¹¹⁴. Non è da pensare che i romani non conoscessero gli oracoli o le figure oracolari, solo che queste non erano attive direttamente nel suolo della capitale ma all'esterno: ad esempio, in casi di grande importanza o in momenti di acuta crisi, era prassi per il senato e i magistrati romani rivolgersi ad un oracolo o al personale qualificato ad interpretare i *signa*. In questi casi, tuttavia, non essendoci, come si è detto, oracoli attivi nel territorio laziale, la *res publica* si rivolgeva all'esterno, mandando una delegazione a Delfi affinché venisse consultato l'oracolo greco o

¹¹² Polibio, VI, 56.

¹¹³ Cicerone, *De divinatione*, I, 43.

¹¹⁴ Ovviamente con questa affermazione ci si riferisce esclusivamente al contesto ufficiale in quanto, a livello di religione popolare, sussistevano senza problemi sia indovini che la mantica ispirata tanto che ce ne dà testimonianza lo stesso Cicerone, in *Cic., De div.*, I, 58, 132.

richiedendo l'intervento degli *haruspices* etruschi¹¹⁵. Va considerato, in ogni caso, che questo tipo di interventi non erano né frequenti né intesi come un'alternativa alle consuetudini; erano più che altro considerati come un supporto che confermasse quanto già indicato e prescritto, operando seguendo le procedure ritenute ordinarie e ufficiali dalla religione romana. Si può quindi affermare che il ricorso alle pratiche divinatorie precedentemente menzionate non fosse rigettato *in toto*, ma che piuttosto non fosse ammissibile la loro esistenza all'interno della *civitas*¹¹⁶. Nonostante ciò, tra gli strati subalterni e al di fuori di Roma molti sono gli esempi di altre forme di religiosità, più libere e non legate ai culti ufficiali: la pratica della *trance* era ad esempio accettata purché non interferisse con il livello civico della persona e che non creasse pericolo alla stabilità del sistema¹¹⁷.

Il problema di fondo della religione romana, per il quale si rende difficile integrare e comprendere delle pratiche divinatorie come la mantica ispirata, è la netta distinzione esistente tra i due livelli, umano e divino, che costituiva il fondamento stesso della religiosità ufficiale. Il rifiuto nei confronti di questa conoscenza superiore dipende dalla natura stessa della storia di Roma che non prevede un prima o un dopo di sé ma solo l'azione dell'*hinc et nunc*: non c'è rimando a una dimensione ultraterrena e il tempo è caratterizzato da un andamento lineare e irreversibile che si orienta a partire dalla fondazione della Città e prosegue con il suo svilupparsi.

Di sicuro non è possibile affermare che Roma non abbia conosciuto la divinazione ma che lo abbia piuttosto fatto all'interno dei confini resi possibili dalla cultura stessa: conosciute e praticate erano infatti la lettura degli *auguria* e la consultazione dei *Libri Sibillini*. Secondo il *pontifex*, infatti, le pratiche culturali riguardanti la religione romana sarebbero state articolate in tre grandi ambiti: un primo, comprendente tutti gli aspetti dei riti sacrificali che si raggruppano sotto il nome di *sacra*; un secondo riservato

¹¹⁵ La prima consultazione accertata storicamente risale al 217 a.C. e la testimonianza ci è fornita da Liv. XXII, 26, 6. Inoltre, per quanto riguarda il ricorso agli *haruspices*, esso era particolarmente frequente in età regia, diminuendo poi nel corso del periodo repubblicano, per riprendere poi valore in età imperiale.

¹¹⁶ Era inammissibile per un cittadino romano dedito al *mos maiorum* pensare che si potesse essere posseduti dalla divinità e parlare come suo mezzo.

¹¹⁷ Affinché l'ordine fosse mantenuto vi erano delle figure preposte, gli *aediles*, al controllo dei culti secondari che dovevano necessariamente rispettare i criteri fissati dal *mos maiorum*.

all'indagine riguardo la disposizione divina in relazione a determinate azioni da intraprendere e che sono conosciute sotto il nome di *auspicia*; ed infine un terzo in cui confluiscono tutte le integrazioni straniere.

Interessante, a proposito, è ricordare il primo esempio di un evento prodigioso che ha coinvolto e interessato l'intera comunità: l'accaduto riguarda la vittoria contro i Sabini avvenuta durante il regno di Tullo Ostilio e che portò i Romani sempre più vicini allo stabilire la propria egemonia nel Lazio:

«Fu annunciato al re e ai senatori che sul monte Albano si era verificata una pioggia di pietre. Poiché il fatto era difficile da credere, furono mandate delle persone a verificare; ai loro occhi apparvero molte pietre che cadevano dal cielo come quando i venti fanno addensare a terra la grandine»¹¹⁸.

A ciò, si sarebbe aggiunto anche un altro prodigio, ovvero una voce proveniente dal bosco, sulla sommità del monte, avrebbe ordinato di celebrare un sacrificio¹¹⁹. In ambito romano grande importanza si dà alla nozione di *prodigium*, inteso come un frammento di linguaggio per mezzo del quale gli dei svelano agli uomini il *fatum*: si tratta di una sorta di “enunciazione d'autorità”¹²⁰, ovvero una affermazione categorica che non ammette repliche. A livello di studio, il prodigio rappresenta l'irruzione del sacro all'interno della sfera del profano andando a collocarsi quasi spontaneamente nel mondo della divinazione e testimonia delle specifiche modificazioni che avvengono nel rapporto esistente tra uomini e dei: i primi possono così dedurre importanti conclusioni per la loro vita. Dunque, se il *prodigium* afferma qualcosa, il suo significato potrà essere sia positivo che negativo ed è qui che risiede la maggior importanza riguardo all'interpretazione del volere divino. Fu solo con il tempo che il *prodigium* iniziò a perdere la sua originaria intonazione predittiva andando sempre più ad associarsi a quella prescrittiva e legata alla rottura della *pax deorum*. Va comunque sottolineato che, soprattutto nella fase repubblicana, il destino di Roma non appaia mai come

¹¹⁸ Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, I, 31, 1-2.

¹¹⁹ *Ivi*, I, 31, 3.

¹²⁰ Cfr. Benveniste, 2001, p. 483.

predeterminato dagli dei, in quanto l'esprimersi del loro dissenso risulta inquadrato in tutto un sistema di *signa* che vanno interpretati e inseriti in un contesto di rituali tradizionali in modo tale da poter elaborare una risposta culturale al problema così da soddisfare le richieste divine e smorzarne l'ira.

Per comprendere i motivi della particolarità della divinazione romana bisogna necessariamente indagare come veniva inteso il rapporto tra uomini e dei; per fare ciò occorre in aiuto Cicerone, colui che spiega la specificità di questa relazione.

Nel primo libro del *De Legibus* egli afferma che tra uomini e dei intercorre un rapporto singolare poiché «*questo mondo è da considerarsi una unica città comune alle divinità e agli uomini*»¹²¹. Dunque, seguendo questa interpretazione, dei e uomini convivono nel mondo, pensato nell'immaginario romano come una grande città, e si rendono così concittadini. Il legame che si instaura tra uomini e divinità, dunque, non ha nulla di magico ma si basa sulla razionalità, motivo per cui è regolato da norme e persone ben precise. Per comprendere meglio l'argomento in questione interviene ancora una volta Cicerone:

«Dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione e che essa si trova nell'uomo e nella divinità, il primo legame tra l'uomo e dio è quello della ragione; e tra quelli fra i quali è comune la ragione, tra i medesimi lo è pure la retta ragione; e costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere associati agli dei anche dalla legge. Tra coloro fra cui vi è comunione di legge, vi è pure comunione di diritto; e quelli che hanno fra di loro comuni questi vincoli sono da ritenere partecipi dello stesso Stato, molto di più poi se obbediscono ai medesimi poteri e alle medesime autorità; essi obbediscono poi a questa disposizione celeste e alla mente divina e alle divinità; sicché senz'altro questo mondo intero è da considerare come un'unica città comune agli dei e agli uomini. E poiché negli stati le classi si distinguono secondo un determinato criterio, di cui si dirà a suo luogo, in base ai rapporti di parentela, nell'ambito naturale

¹²¹ «*hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda*», Cicerone, *De Legibus*, 1, 22-23, trad. it. di L. Ferrero in *M. Tullio Cicerone. Lo stato, le leggi, i doveri*, (Vol.1), Torino, 1974, p. 146.

ciò risulta tanto più insigne e meraviglioso, in quanto gli uomini fanno parte della parentela e della stirpe degli dei»¹²².

Gli uomini sono dunque da ritenere come complementari alle divinità: emerge così un tratto caratterizzante del mondo romano repubblicano, ovvero l'idea di una percezione di cooperazione tra le due parti finalizzata all'estensione della potenza di Roma.

2.2 I collegi sacerdotali

Il nucleo del sistema religioso romano era costituito dai collegi sacerdotali, a cui era affidata la gestione di tutti i riti peculiari e che vedevano a capo di tutta la gerarchia il *Rex Sacrorum*, ovvero il sacerdote a cui erano affidati i doveri religiosi che, durante il periodo monarchico erano prerogativa dei re. La carica di *Rex Sacrorum* era prerogativa dei Patrizi e veniva nominato a vita dal *Pontifex Maximus*. Nel corso delle loro funzioni erano sempre assistiti da alcune figure: i Camilli, dediti a semplici mansioni, il *tibicen*, ovvero il flautista, e infine i *victimarii*, cioè gli addetti all'uccisione della vittima sacrificale. Secondo la tradizione questo primo ordinamento religioso a Roma lo si deve a Numa Pompilio il quale avrebbe istituito i vari sacerdozi e le celebrazioni annuali tanto che, alla fine del VI secolo a.C., tutto il calendario romano risultava già organizzato secondo il criterio di divisione dell'anno in giorni fasti e nefasti con anche l'identificazione delle festività.

I collegi sacerdotali erano diversi, e rispetto ad altre culture anche piuttosto numerosi, con ognuno delle proprie funzioni specifiche.

C'erano i Flamini, da *flamen*, accenditori del fuoco sull'*Ara* dei sacrifici e che erano i sacerdoti assegnati al culto di una specifica divinità da cui prendevano il nome e di cui dovevano celebrare i riti e le festività. All'interno del loro collegio vi erano delle distinzioni tra maggiori, di numero tre, e in minori, di numero dodici. I Flamini maggiori erano uomini di grande potere e godevano per questo di grande prestigio, mentre i Flamini minori erano preposti ciascuno al culto di una precisa divinità.

¹²² *Ibidem*.

Troviamo poi i Pontefici, presieduti dal Pontefice Massimo; essi costituivano il gruppo di addetti alla sorveglianza e al governo del culto religioso nell'*Urbe*. Per quanto riguarda la Roma arcaica, si trattava di figure di esperienza riguardo tutto ciò che concerneva le questioni sacre e per questo rivestivano il ruolo di guida, sia nei confronti delle più alte magistrature che nei confronti del popolo, in maniera tale da salvaguardare la *pax deorum*. Tutto il collegio aveva diritto alla *toga praetexta*, ai littori e alla *sella curulis*. Tra i loro compiti va ovviamente ricordato anche quello di regolare il Calendario e di scrivere gli Annali di Roma.

Vi erano poi gli àuguri, già noti nella cultura etrusca, ovvero i sacerdoti che si occupavano del compito di interpretare la volontà divina per mezzo dell'osservazione del volo degli uccelli, analizzandone la tipologia, la direzione del volo e anche altre variabili come il quantitativo del gruppo osservato o i suoni emessi. Erano molto venerati tanto che, per chi si fosse macchiato della colpa di offesa nei loro confronti, secondo la giustizia e la legge romana avrebbe potuto rischiare persino la pena capitale.

Le Vestali, poi, erano le sacerdotesse consacrate alla dea Vesta e in questa qualità avevano il compito di mantenere sempre acceso il fuoco sacro alla Dea, dato che rappresentava la vita stessa della città. Per quanto riguarda la condizione femminile a Roma, esse costituivano un'eccezione dal momento che erano libere di uscire e godere di particolari vantaggi: erano mantenute a spese dello Stato ed erano le uniche donne romane a poter fare testamento.

I *Decemviri*, ovvero i “dieci uomini”, costituivano la commissione di addetti alla divinazione e all'interpretazione dei *Libri Sibillini*.

Vi erano, poi, gli Epuloni, ovvero un ordine costituito da sette uomini, membri di un antico collegio sacerdotale, il cui incarico era quello di occuparsi dei banchetti pubblici e dei giochi offerti secondo le prescrizioni dei riti in occasione di alcune specifiche festività religiose, prima fra tutte la solenne celebrazione del sacrificio annuale per ricordare la fondazione del tempio di Giove Capitolino. Nonostante si trattasse di un ordine meno conosciuto, farne parte costituiva un grande onore dato che dava lustro al *cursus honorum* degli uomini pubblici.

Gli Arvali costituivano, invece, un collegio sacerdotale arcaico formato da dodici membri scelti tra i patrizi e la cui carica aveva durata a vita. Essi si dedicavano al culto

della Dea Dia, divinità romana arcaica che, in seguito, sarebbe stata assimilata con Cerere. Loro compito era lo svolgimento di un'antichissima cerimonia di purificazione dei campi nel corso del mese di maggio.

Altro collegio era quello dei Luperci, i quali presiedevano la festa di purificazione e fecondazione dei Lupercalia, a metà del mese di febbraio, ritenuto il mese dei morti.

Troviamo poi i *Salii*, i sacerdoti guerrieri di Marte e divisi in due gruppi da dodici. Anche il loro abbigliamento ricordava quello di antichi guerrieri ed era infatti composto da una tunica bordata di rosso e affibbiata alla spalla, con una spada in dotazione. Sopra della tunica erano soliti portare una pettorina corazzata in bronzo e un mantello.

Ordine particolare era, infine, quello dei Feziali, composto di venti membri, inizialmente scelti solo tra i patrizi. Essi erano garanti dei patti e punitori di coloro che venivano meno alla parola data, in particolar modo dei disertori di guerra. Essi erano i difensori della dignità e dell'orgoglio di Roma tanto da immedesimarsi quasi con l'*Urbe* stessa.

Per quanto riguarda gli Aruspici, essi non costituivano un organo collegiale ben definito e ufficiale ma nonostante questo, come si vedrà in seguito, essi avevano specifici attributi e mansioni, ovvero analizzare le viscere e i fulmini con scopo divinatorio, e anche specifica locazione sul Campidoglio.

In questa sede, data l'ampiezza e la complessità della tematica scelta, si andranno ad approfondire esclusivamente le figure degli aruspici e degli àuguri romani, selezionati, secondo una decisione personale di metodo, come caso di studio per comprendere come venisse gestita la divinazione a Roma a livello ufficiale.

2.2.1 L'arte aruspicina

Tra le forme divinatorie romane più conosciute e menzionate vi è l'aruspicina, intesa come scienza fondata sulla lettura degli *exta* e del fegato degli animali che venivano sacrificati (Figura 9), ma anche dei fulmini e della più generale interpretazione di prodigi. Dalle testimonianze a nostra disposizione, si tratta di una pratica giunta a Roma dall'Etruria circa nel I secolo a.C. ed ebbe una tale fortuna, da diffondersi in maniera

capillare, soprattutto in età imperiale, nell'Occidente romano sia in ambito pubblico che privato: abbiamo testimonianze numerose che riguardano sia gli aruspici con incarichi ufficiali nell'amministrazione e nell'esercito romano, sia coloro che esercitavano la loro professione a pagamento su richiesta di privati.



Figura 9 - Un aruspice esamina le viscere di un toro appena sacrificato. Al suo fianco un *cultrario*, incaricato di uccidere l'animale¹²³.

Nonostante la pratica fosse stata inserita nel contesto dell'ufficialità romana, per molto tempo continuarono ad essere considerati come massimi esperti di quest'arte gli aruspici etruschi: secondo la narrazione di Ammiano Marcellino, Giuliano avrebbe continuato a chiamare al seguito delle sue spedizioni aruspici etruschi fino all'episodio, datato 408 d.C., in cui avvenne l'assedio di Roma da parte di Alarico.

Quando si parla di scienza aruspicinale non bisogna pensare che fosse solo un complesso di tecniche divinatorie, bensì si basava anche su tutta una serie di concezioni dell'aldilà e su una teologia specifica che veniva trasmessa non solo per mezzo di una comunicazione diretta di competenze e di esperienze, ma anche attraverso le rivelazioni

¹²³ Rilievo del foro di Traiano.

contenute in dei libri, ritenuti di ispirazione divina. Una parte di tali libri venne tradotta in latino nel I secolo a.C. su richiesta di Tarquinio Prisco ed ebbero grande fortuna, tanto da essere conosciuti, come *Tarquitiani libri*, fino alla tarda antichità¹²⁴.

Come in tutte le pratiche divinatorie utilizzate nel contesto culturale romano, anche per quando riguarda l'aruspicina sorgono delle contraddizioni e delle problematiche tra la dimensione pubblica e quella privata. Se, infatti, da una parte tale pratica era ampiamente usata a livello ufficiale con scopo funzionale a dinamiche di potere, dall'altra vigeva maggior sospetto nei confronti di coloro che vi si rivolgevano nell'ambito del privato, identificata come una azione eversiva e sconsigliata.

Dunque, questa ambiguità dell'arte divinatoria, che costituisce al tempo stesso strumento e minaccia per il potere costituito, è un fenomeno non limitato ad un periodo ma dalla durata di tutta la storia romana e non solo.

La pratica dell'aruspicina venne quindi sfruttata maggiormente per scelte riguardanti lo stato romano e rimase per lungo tempo nelle mani straniere degli etruschi, motivo per cui essi non costituivano nemmeno un vero collegio sacerdotale: la loro arte rimase per questo quasi invariata nel corso del tempo tanto che, ancora in epoca romana, nell'analisi delle viscere e soprattutto del fegato degli animali sacrificati venivano eseguite delle divisioni in sedici settori (Figura 10) che, in origine, corrispondevano a delle sfere di influenza di precise divinità etrusche. In base a ciò e alla conformazione delle diverse parti, gli aruspici interpretavano la volontà divina. Allo stesso modo anche il cielo, al fine di interpretare fulmini ed altri eventi celesti veniva suddiviso in sedici settori di cui, quelli più a nord-est si riteneva fossero governati da divinità più

¹²⁴ Nel III secolo d.C. il filosofo neoplatonico latino Cornelio Labeone ne fece un commentario in quindici libri. Secondo molti studiosi, tra cui ricordiamo Paolo Mastandrea e Dominique Briquel, l'aruspicina avrebbe costituito per l'Occidente tardoantico, in qualità di scienza rivelata, il principale baluardo del paganesimo in opposizione al trionfale cristianesimo.

Con l'avvento dell'impero cristiano fu emanata da Costantino la prima legge contro l'aruspicina, databile al 1 febbraio 319 d.C.: «*nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur; concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem, autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur*» (Cfr. F. Lucrezi, *Costantino e gli aruspici*, in AAN, 97 (1986), 171-198). Con questa legge l'aruspicina viene nella sua sostanza condannata come superstizione e dunque privata di qualunque riconoscimento di validità o fondatezza.

favorevoli, mentre quelli più a nord-ovest, avrebbero dovuto corrispondere alle divinità più infauste, ovvero i cosiddetti demoni dell'oltretomba.



Figura 10 - Celebre fegato di montone in bronzo usato dagli Etruschi per la divinazione e la predizione del futuro¹²⁵.

Tale suddivisione celeste venne integrata in maniera ottimale all'interno dell'ottica romana: lo spazio celeste determinato prendeva il nome di *templum*, suddiviso da due rette perpendicolari, il *cardo* e il *decumano*; inoltre, gli dei benevoli etruschi Tinia e Uni vennero assimilati alla coppia divina latina, ovvero Giove e la moglie Giunone.

Durante le funzioni gli aruspici indossavano un mantello frangiato e un copricapo a forma di cono, in più tenevano in mano il *lituus* (Figura 11), per mezzo del quale potevano segnare le diverse parti dello spazio celeste.



Figura 11 - Denario raffigurante sul retro (dx) un vaso e il *lituus*¹²⁶.

¹²⁵ Fegato di Piacenza in bronzo risalenti al II-I secolo a.C., Museo Farnese.

¹²⁶ Cassio, P. Cornelius Lentulus Spinther, denario databile al 43-42 a.C., FDC, (R), (Crawford, 500/1).

Appare talvolta strano che gli stessi operatori si occupassero sia dei segni celesti che delle viscere animali tuttavia, se considerato all'interno della sfera culturale etrusca in cui si era sviluppata la pratica, tutto ciò acquisisce un suo senso: il culto della divinazione era per gli etruschi il frutto di una interconnessione tra la madre Terra e gli elementi cosmici dell'universo per il quale sussisteva l'esistenza di similitudini tra la disposizione dei punti ideali di suddivisione della volta celeste e la disposizione delle viscere degli animali¹²⁷.

A Roma esisteva un luogo da considerarsi come il centro del potere religioso e come punto di focale importanza per la presenza ufficiale dell'arte aruspicina: il Campidoglio. Esso, circondato da dirupi su tutti i lati e accessibile soltanto mediante il Foro, vantava una posizione isolata ma dominante; tuttavia, si distingueva per una particolarità: non fu abitato fino ad un periodo molto avanzato dello sviluppo urbanistico della capitale. Tutte le fonti più antiche fanno riferimento ad esso solo per quanto riguarda un'occupazione di carattere religioso: si può dire che, tra le caratteristiche peculiari del colle, ci fosse quella di essere un luogo sacro. Su di esso sorgeva il tempio di *Iuppiter Optimus Maximus*, considerato come la più grandiosa manifestazione di architettura religiosa di stile etrusco con aggiunta di caratteri greci. Fu durante l'età repubblicana che gli aruspici poterono iniziare a vantare diritti sul Campidoglio, tanto da considerarlo, insieme anche al tempio, come loro centro sacerdotale. La loro influenza sul luogo nacque sin dalle origini stesse del tempio la cui costruzione era legata ad alcuni prodigi interpretati a proprio favore dagli aruspici etruschi.

Come si è detto, nel corso del tempo, il colle divenne luogo simbolico per tutta la vita religiosa romana e, di fatto, gli aruspici si trovarono a dover spartire il primato della loro divinazione con altri due sacerdoti, quello degli àuguri e quello dei *decemviri*. Per quando riguarda i primi, l'osservazione del volo degli uccelli avveniva proprio dall'*auguraculum* del Campidoglio; mentre per quanto riguarda i secondi era stato stabilito che i *Libri Sibillini* venissero conservati nello stesso tempio capitolino¹²⁸.

¹²⁷ Questo era il sintomo manifesto dell'interconnessione astrale fra tutti gli esseri viventi: si tratta di un equilibrio immanente che lega da sempre gli elementi del cielo a quelli della terra.

¹²⁸ Riguardo ai *Libri Sibillini* e al Campidoglio si veda J.J. Caerols, *Los Libros Sibilinos en la historiografía latina*, Madrid, 1991.

Per ciò che concerne i prodigi visti sopra il Campidoglio, numerose sono le fonti greche e latine che vi si riferiscono, soprattutto a partire dalla seconda guerra punica fino a giungere all'età di Domiziano. Tra i prodigi maggiormente testimoniati ci sono i fulmini divini caduti sopra il tempio capitolino, di cui ne vengono ricordati quindici, e la presenza insistente di uccelli nella zona interna al tempio, di cui si contano ben undici casi. Riguardo ai fulmini inviati dal dio Giove sul suo tempio, la pratica divinatoria degli aruspici ne individuava il significato come segno di preavviso o di indisposizione del dio nei confronti degli uomini. Di estrema importanza, per la disciplina, era infatti il luogo in cui cadeva il fulmine e dunque, trattandosi del principale tempio romano, il prodigio non poteva esentarsi dall'assumere anche una valenza politica. Si parla, a proposito, di *fulmina regalia*, cioè di fulmini che cadono nei luoghi principali della città e per questo assumevano lo specifico significato di pericolo per la cittadinanza romana. Gli aruspici, inoltre, facevano sentire la loro presenza sul Campidoglio anche per mezzo della celebrazione di sacrifici in onore di Giove: prima di partire per controlli ordinari delle province ma, ancora di più, prima di imprese belliche era la norma che il console o il pretore, accompagnato dai littori, pronunciasse i voti sul Campidoglio¹²⁹ subito dopo aver compiuto il sacrificio. Emblematico è l'esempio riportato da Tito Livio riguardante un presagio nefasto ottenuto dal console Quinto Petilio durante questa cerimonia nell'anno 176 a.C.: in tale occasione, sacrificato il bue «*non si trovò la protuberanza del fegato. Quando il senato ne fu informato, gli ordinò di sacrificare buoi sino ad ottenere un presagio favorevole; però, dopo aver sacrificato tre buoi a tutti mancava la protuberanza del fegato. Così si presentò davanti al senato l'altro console, Gneo Cornelio, che, con aspetto alterato, spiegò ai padri coscritti che il fegato di un bue sescenario che aveva sacrificato si presentava sfatto, completamente decomposto da un'inspiegabile putrefazione*»¹³⁰.

Oltre a contribuire al mantenimento della *pax deorum*, gli aruspici ebbero il compito di lottare contro le pratiche religiose straniere, soprattutto contro i culti orientali, andando a far diventare il Campidoglio scenario di questo conflitto. Gli scontri iniziarono in

¹²⁹ Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, XLV, 39, 11.

¹³⁰ *Ivi*, XLI, 14, 7 - 15, 3.

maniera dichiarata a partire dall'anno 58 a.C.: i culti di Iside, Serapide e Anubis non erano autorizzati all'interno della zona, ma, nonostante questo, erano stati eretti altari e statue in loro onore clandestinamente. Il primo intervento da parte degli aruspici è a noi noto grazie ad una testimonianza dal grande valore, ovvero quella di Varrone che ci racconta di un sacrificio pubblico eseguito dal console Gabinio il 1 gennaio del 58 a.C.

«Però a sua volta il console Gabinio, mentre con difficoltà esaminava le vittime il giorno delle calende di gennaio, in presenza di un gruppo di popolari, poiché non aveva deciso nulla riguardo a Serapide e Iside, tenne in maggior considerazione il giudizio del senato piuttosto che la presenza del popolo ed impedì l'erezione di altari. Serapide, Iside e Arpocrate con il loro Cinocefalo furono allontanati dal Campidoglio, cioè cacciati dal luogo di riunione degli dei ad opera dei consoli Pisone e Gabinio, non certo cristiani; dopo averne rovesciato gli altari, scacciarono quegli dei, volendo frenare il vizio di superstizioni turpi e libertine»¹³¹.

In questo caso, l'autore lascia che si deduca che il problema del console, assistito dagli aruspici nella consultazione delle viscere dell'animale sacrificato, dipendesse dalla presenza di persone professanti culti diversi da quello ufficiale che, così facendo, avrebbero profanato il luogo di culto. Interessante è capire in che modo avvenissero i sacrifici e il seguente esame delle interiora: nel corso di ogni sacrificio, i sacrificanti dovevano procedere con un atto di divinazione effettuato appunto per mezzo dell'analisi dello stato in cui versavano gli *exta*, cioè le interiora. Se i cinque elementi che le costituivano, ovvero polmoni, fegato, vescicola biliare, peritoneo e cuore, non presentavano nessun tipo di anomalia, si diceva che il sacrificio era stato gradito e dunque era *litatio*, se invece fossero stati riscontrati dei problemi sarebbe stato necessario ripetere il sacrificio. È proprio nel corso di questa operazione di ispezione che il sacrificante era affiancato da un *haruspex*, generalmente al seguito di magistrati o comunque di chiunque detenesse autorità nello stato romano o nelle colonie. Come si è detto anche in precedenza, ambito di interesse dell'aruspicina non era solo quello

¹³¹ Varrone presso Tertulliano, *Ad nationes*, II, 73.

dell'interpretazione dei segni divini ma anche quello dell'espiazione¹³² di quelli risultati sfavorevoli. Il problema, per loro, era quello della necessità di ristabilire l'ordine dell'universo così come doveva essere prima della comparsa del segno nefasto: per questo si ricorreva alle purificazioni, che avrebbero eliminato gli elementi problematici, e alle cerimonie propiziatorie, in grado di placare gli dei. Un esempio concreto per comprendere l'opera degli aruspici in questo specifico ambito riguarda la purificazione dei luoghi colpiti dai fulmini divini procedendo con la loro sepoltura. Essi agivano sotterrando nella terra le tracce materiali della sua caduta e sacrificando delle pecore, le *bidentes*, agli dei. Questo specifico rito, molto utilizzato a Roma, prevedeva dei pozzi per le folgore, dove venivano seppellite, che prendevano il nome di *putealia*, o anche di *bidentalìa*, dal nome degli animali che venivano offerti in sacrificio. Subito dopo, il terreno era da considerarsi come consacrato e perciò diventava *religiosus*, cioè intoccabile tanto che, come sostiene Orazio, «*qualunque uomo lo avesse calpestato sarebbe stato destinato a perdere la ragione*»¹³³. Nei casi in cui teatro del prodigio fosse stato un tempio, su parere favorevole degli aruspici, andava sempre celebrata una specifica cerimonia di purificazione, chiamata *lustratio*, che consisteva in una vera e propria processione rituale, prima del sacrificio, che faceva percorrere agli animali da sacrificare un giro attorno al luogo sacro o alla città. A questa particolare purificazione seguiva poi una sistemazione dei luoghi e una restaurazione dei santuari e delle opere di culto.

L'azione degli aruspici però non intervenne solo in casi come quello sopra citato riguardante la dimensione religiosa romana ma ebbe grande rilevanza anche negli interventi diretti nella politica: dall'elenco dei prodigi si può senza difficoltà dedurre diversi momenti annunciati dagli aruspici come la vittoria dei romani sui Galli nel 296 a.C., ma anche la vittoria su Perseo (171-168 a.C.), o anche quando mostrarono il loro appoggio al riconoscimento della divinizzazione di Augusto nel 14 d.C.

¹³² Ogni religione comprende un insieme di riti le cui funzioni sono ben definite: riti di consacrazione, riti di dissacrazione, riti di proibizione e riti di espiazione. Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*. Tr. it. Newton Compton editori, Roma, 1973.

¹³³ Orazio, *Arte poetica*, 471-72.

2.2.2. *Gli àuguri romani*

Altro collegio sacerdotale, seppur con analoghe funzioni, è quello degli àuguri, scelto per mettere in luce come venisse concepita la loro arte divinatoria in relazione all'ufficialità della *religio* romana. Secondo la leggenda questo ordine sacerdotale sarebbe nato in seguito al volere di Romolo che scelse i primi tre sacerdoti, uno per ogni tribù di Roma. Nel corso del periodo arcaico si riscontra la presenza di due tipi di àuguri: gli *auguria privata*, per l'ambito familiare, e gli *auguria pubblica*, per l'ambito pubblico romano. Di questo secondo gruppo facevano parte numerosi sacerdoti che costituivano nel loro insieme un *collegium* che veniva generalmente consultato dal magistrato prima di ogni importante atto pubblico. A tal proposito Tito Livio ci fa sapere che, a Roma, nessuna decisione di guerra o di pace veniva mai presa senza prima aver consultato gli àuguri e abbiamo addirittura una notevole testimonianza dello storico romano Floro che ci documenta la presenza di tali operatori sin dalle origini della monarchia romana:

«Il re Tarquinio Prisco per avere prova dall'augure Attio Nevio se era possibile ciò che egli stesso aveva in mente glielo chiese. L'augure dopo aver esaminato la cosa in base ai presagi, rispose che lo era. "Eppure proprio ciò io avevo pensato, se potevo tagliare quella roccia con il rasoio". L'augure Nevio replicò: "tu lo puoi allora". E il re incredibilmente la tagliò. Da quel momento la funzione dell'augure divenne sacra per i Romani»¹³⁴.

L'ordine sacerdotale, derivante anche questo dalla tradizione culturale etrusca, era dedito all'osservazione e interpretazione del volo degli uccelli¹³⁵ così da comprendere quella che poteva essere la volontà divina, anche se, nel corso del tempo, iniziarono ad occuparsi dell'interpretazione anche di altri *signa*, tra cui ricordiamo: i *signa ex caelo* o *caelestia auguria*, ovvero i segni mandati dal cielo, come saette, lampi e tuoni; i *signa*

¹³⁴ Floro, *Epitoma de Tito Livio bellorum omnium annorum DDC*, I, 5, 3-5.

¹³⁵ Cicerone ci fa sapere che il compito degli àuguri romani non era quello di ricognizione del futuro anche se, egli ritiene che questa finalità non fosse stata loro estranea fin dalle origini, Cicerone, *De Divinatione*, II, 33, 70.

ex quadrupedibus o *pedestria auspicia*, cioè gli auspici ricavati dal movimento di quadrupedi e rettili; i *signa ex tripudiis* o *auguria pullaria*, tecnica riguardante l'uso di polli sacri, di cui veniva osservato il modo di mangiare; e infine il *Pullarius* che era colui che osservava i polli con il fine di trarne gli auspici.

Era un'attitudine consolidata all'interno dello Stato Romano quella di consultare la volontà divina per assicurarsi risultati favorevoli prima di riunire un'assemblea, di eleggere un magistrato o di andare in battaglia. A tal fine veniva utilizzata una specifica pratica divinatoria: l'osservazione del volo degli uccelli.

La pratica degli auspici risale alle origini della fondazione della città di Roma in quanto, secondo il noto racconto sulla fondazione di Roma, i fratelli Romolo e Remo avrebbero deciso di consultare gli auspici per sapere chi dei due avrebbe dovuto fondare la nuova città. Come narra il mito, Remo, posizionatosi sul colle Aventino, avrebbe avvistato sei avvolti, mentre Romolo, dal Palatino, ne avrebbe scorti il doppio. Dunque, così facendo, Romolo e Remo sarebbero da considerarsi come i primi àuguri romani, sacerdoti, appunto, incaricati di interpretare i segni degli uccelli.

Dal punto di vista prettamente storico, la fondazione del collegio augurale sarà attribuita più tardi a Numa Pompilio; tale collegio doveva presumibilmente essere in origine composto da tre membri, numero che aumenterà a sei sotto Tarquinio Prisco per poi arrivare a sedici nel corso del I secolo a.C. Per molto tempo, l'accesso alla classe sacerdotale fu riservato esclusivamente ai patrizi, ovvero la classe aristocratica che deteneva i maggiori poteri nel periodo Repubblicano. La situazione poi mutò totalmente nell'anno 300 a.C. quando una legge riservò ai plebei cinque dei nove posti di cui era allora composto il collegio sacerdotale.

In qualità di sacerdoti interpreti dei segni divini la loro funzione risultò essere determinante per tutta l'epoca imperiale.

Essi si riconoscevano per due segni distintivi, il *lituus*, già visto anche per quanto riguarda gli aruspici, ovvero un bastone arcuato all'estremità superiore, e la *trabea*, cioè un tipo particolare di toga caratterizzata da strisce di colore rosso brillante e per l'orlo porpora. Il lituo costituisce un simbolo emblematico per il potere della Repubblica tanto da essere rappresentato anche sulle monete. Come si è detto, secondo la tradizione

Romolo fu il primo àugure romano, a lui si ritiene appartenesse il lituo conservato e custodito nella curia dei *Salii*, sul Palatino.

A Roma, la pratica divinatoria augurale godeva di grande prestigio, soprattutto per il fatto che essa fosse legata a Giove, il quale veniva consultato e invocato dall'alto del colle. Nonostante ciò, va ricordato che, per la dimensione divinatoria romana, gli àuguri non potevano essere considerati come intermediari tra dei e uomini ma semmai come interpreti dei segni divini, dal momento che i veri intermediari per mezzo dei quali gli dei esprimevano il loro volere erano gli uccelli.

Al di là delle specifiche categorie di auspici elencate precedentemente, le fonti permettono di distinguere due grandi tipologie: gli *auspicia oblativa*, ovvero quelli che si presentavano in modo del tutto inaspettato, come lampi o tuoni, considerati molto sfavorevoli in quanto rappresentanti dell'interruzione della pace con gli dei; e gli *auspicia impetrativa*, ovvero quelli richiesti e compiuti da un magistrato con diritto di auspicio come poteva essere il console o un pretore.

Per quanto riguarda il preciso atto di richiesta di auspici, andava rispettato un procedimento ben disciplinato che si svolgeva all'interno di uno specifico spazio rituale, l'*auguraculum*, il "recinto augurale"¹³⁶. Si trattava di uno spazio aperto recintato e orientato secondo i punti cardinali e consacrato, all'interno del quale i sacerdoti preposti osservavano il volo degli uccelli, a partire dalla porzione di cielo da cui provenivano e alla loro direzione. L'àugure adibito alla pratica si posizionava al centro del tempio (Figura 12), in una tenda, e osservava il cielo aspettando che gli uccelli si presentassero in modo da procedere poi con l'interpretazione della volontà divina. A Roma è testimoniata la presenza di tre *auguracula* permanenti: sull'*Arx* Capitolina¹³⁷, sul Palatino e sul Quirinale.

¹³⁶ L'*auguraculum* era un'area sacra definita dagli àuguri prima in cielo e poi rispecchiato sulla terra, all'interno della quale i sacerdoti preposti cercavano di scorgere i segni divini per interpretare quello che si riteneva essere il volere degli dei. Veniva osservato sia il volo degli uccelli, che il percorso dei fulmini, che la volta celeste.

¹³⁷ Il *templum* sull'*Arx* capitolina veniva utilizzato anche per la cerimonia dell'*inauguratio* da mettere in relazione con l'elezione del nuovo re: di fatto, gli àuguri dovevano interpretare la volontà divina nei confronti della scelta compiuta dal Senato e dai Comizi Curiati in relazione alla scelta del nuovo re da eleggere.

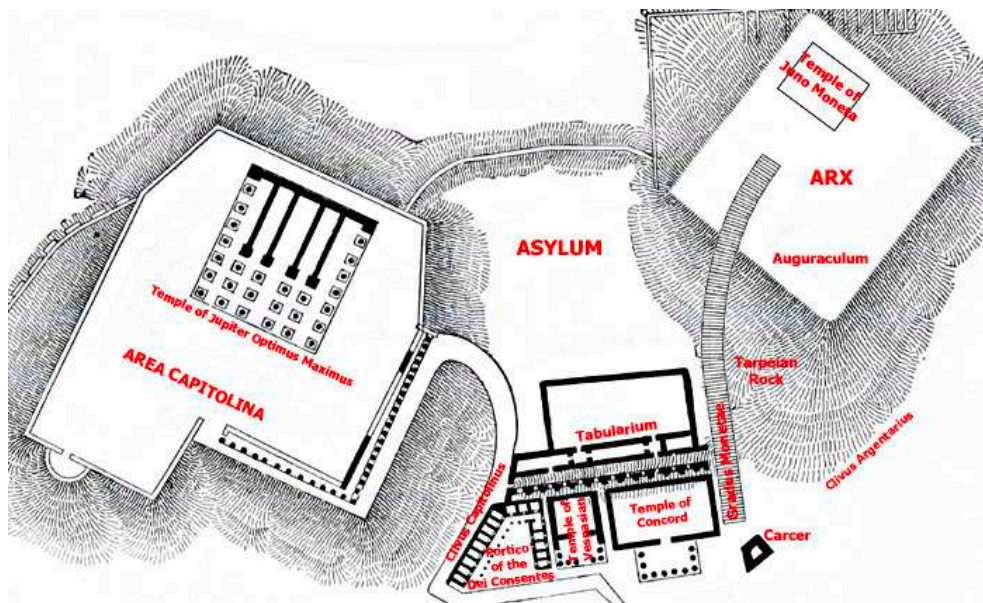


Figura 12 - Posizione dell'*arx auguraculum* nel Campidoglio¹³⁸.

Il procedimento di richiesta di auspici avveniva all'alba e in assoluto silenzio; qualsiasi tipo di rumore, anche la caduta di un oggetto o lo squittio di un topo poteva risolversi con l'annullamento degli effetti del consulto.

Importante era l'orientamento dell'*auguraculum*, il quale doveva essere posizionato sull'asse nord-sud ed est-ovest, elemento fondamentale perché contribuiva a dividere lo spazio celeste in quattro porzioni: così gli uccelli favorevoli venivano da sinistra, mentre quelli sfavorevoli da destra. Compito degli àuguri non era solo esaminare il volo degli uccelli ma anche la loro specie. Tra gli uccelli più frequentemente individuati si trovano gli *alites*, categoria comprendente avvoltoi, aquile e falchi i quali esprimevano precisi segnali attraverso il loro volo e in base alla regione e all'altezza in cui comparivano. C'erano poi gli *oscines*, ovvero corvi, cornacchie e gufi che davano segni mediante il loro canto di cui andava valutato il tono, la direzione del suono ed anche la frequenza. Tra tutti gli uccelli, in ogni caso, quelli ritenuti dare responsi maggiormente significativi erano l'aquila e il picchio.

Da ricordare sono sicuramente alcune casistiche in cui gli auspici hanno determinato in maniera preponderante le decisioni e gli incarichi nello Stato Romano: nel caso di magistrati eletti, se gli auspici non erano favorevoli era necessario rinunciare

¹³⁸ Pianta del colle Campidoglio che mostra la posizione precisa dell'*arx auguraculum* capitolino. Si tratta di uno dei due piccoli picchi che formano il Campidoglio, dove vennero eretti alcuni degli edifici più importanti di Roma.

all'incarico, tanto che Cicerone ricorda di come numerose assemblee del senato fossero state sciolte; stesso discorso valeva anche per l'inizio dei combattimenti, nei casi di circostanze sfavorevoli l'esercito romano non poteva intervenire.

La scienza augurale subì un grande cambiamento nel corso del tempo, infatti, nel I secolo a.C. fu necessaria una trasformazione per adattarsi ai tempi nuovi. Gli auspici tradizionali, dunque, furono sostituiti dalla tecnica del *tripodium*, che consisteva nell'osservare l'appetito e il comportamento dei polli sacri. Secondo alcuni studi la spiegazione di questo mutamento sarebbe da trovare nella semplicità del nuovo metodo ritenuto così semplicemente più funzionale rispetto alla complessità e alle tempistiche dell'osservazione degli uccelli.

2.3 Divinazione e guerra a Roma

Come si è detto sin dall'inizio della trattazione, all'interno del contesto culturale romano, l'ambito in cui la divinazione ebbe maggior importanza e rilevanza e sul quale si è deciso di concentrarsi in questa sede fu quello bellico. Quale impero multi-etnico, nel corso dei secoli, ha visto l'assimilazione e la convivenza di diverse pratiche rituali, dalle più antiche tradizioni delle origini a quelle nuove, importate dai popoli vinti.

La divinazione, dunque, ha rappresentato una parte integrante della sfera bellica tanto che, nel condurre le campagne militari, era pratica comune e diffusa che i comandanti si affidassero a degli esperti operatori rituali al fine di venire a conoscenza di eventuali malcontenti divini causati dalle proprie azioni. Questa pratica aveva la funzione di permettere di conoscere in anticipo il possibile esito degli scontri imminenti o anche di comprendere il perché di una disfatta.

La fondamentale testimonianza di Onasandro ci permette di capire fino a che punto non fosse cosa trascurabile per i comandanti il ricorso alle pratiche divinatorie; nel suo trattato, che costituisce un vero e proprio manuale militare, l'autore elenca i tratti e i doveri del generale ideale e, a tal proposito, fa riferimento alla non trascurabilità dell'esame delle viscere delle vittime sacrificali prima dell'inizio della battaglia.

«Non avvii l'esercito in marcia né lo schieri a battaglia senza aver prima fatto sacrifici; ma lo accompagnino sempre sacerdoti e indovini. Ottimo sarebbe che egli stesso sapesse interpretare con esperienza i segni divini in modo che egli diventi buon consigliere di se stesso. Ricevuti presagi favorevoli, dia inizio ad ogni azione, chiami tutti i comandanti ad osservare le indicazioni divine, affinché essi, dopo averne preso atto, possano incitare quelli ai loro ordini, infatti i soldati di molto prendono coraggio, laddove ritengano di affrontare il pericolo col favore degli dei. Al contrario, in caso di presagi sfavorevoli deve rimanere negli stessi luoghi, anche se qualcosa troppo lo incalzi, sopportare difficoltà sicché, se la situazione futura migliorerà rispetto al presente, si impone che ottenga buoni presagi e che sacrifichi spesso nel corso del medesimo giorno. Infatti, una sola ora e un attimo causano la rovina di chi arriva o troppo presto o troppo tardi»¹³⁹.

Anche Cicerone ci tramanda nel suo *De Divinatione* un episodio che ancora una volta ci testimonia l'incredibile importanza che veniva attribuita ai presagi: in questo passo il console Lucio Emilio Paolo era preoccupato per l'esito dell'incarico che gli era stato affidato.

«Lucio Paolo, console per la seconda volta, essendogli toccato l'incarico di condurre la guerra contro il re Perseo, quando in quello stesso giorno, sull'imbrunire ritornò a casa, nel dare un bacio alla sua bambina Terzia, ancora molto piccola a quel tempo, si accorse che era un po' triste. "Che è successo, Terzia?" le chiese; "perché sei triste?". E lei: "Babbo", disse, "è morto Persia". Egli allora, abbracciandola forte, disse: "Accetto il presagio, figlia mia". Era morto un cagnolino che si chiamava così»¹⁴⁰.

Naturalmente, nonostante le testimonianze dimostrino l'attenzione dei Romani nei confronti della religione e in particolare verso l'uso della divinazione prima e nel corso delle campagne militari, è comunque vero che le fonti ci mostrano anche una realtà differente: lo stesso Cicerone rivela come i presagi non sempre fossero ascoltati e che,

¹³⁹ Onasandro, *Il generale*, IV, 32.

¹⁴⁰ Cicerone, *De Divinatione*, I, 103.

anzi, ci siano stati casi in cui sembravano costituire un peso per i comandanti come anche per i magistrati civili. È sempre Cicerone che ci porta un esempio concreto di come ci siano stati comandanti che non avevano avuto intenzione di sottostare alle pratiche religiose in quanto desiderosi di agire nella massima libertà nel corso delle azioni di guerra. Esemplare è il caso del console Marco Marcello¹⁴¹, che fu console cinque volte e che non si avvale mai degli auspici tratti dalle punte di lancia, prassi tipicamente militare, e che, anzi, auspicava di poter condurre la sua operazione senza essere disturbato da auspici.

Dalle fonti di carattere letterario, emerge un caso emblematico, di cui ci si è voluto occupare nello specifico, di campagna militare ben documentata e in cui i presagi hanno svolto un ruolo centrale: la spedizione del triumviro Crasso contro i Parti, la cui documentazione ci offre la possibilità di conoscere ed esaminare i rituali divinatori messi in pratica prima della partenza ma anche la credenza che i romani avevano nei confronti dei presagi.

Per quanto riguarda la narrazione della campagna militare contro i Parti e datata 54-53 a.C. numerose sono le testimonianze riguardo ai presagi avversi che accompagnarono la spedizione sin dal suo inizio fino alla disastrosa disfatta di Carre¹⁴². Al momento della partenza, l'operazione militare fu fortemente contrastata da alcuni tribuni della plebe, tanto che si dice che Ateio avesse lanciato contro Crasso indicibili maledizioni¹⁴³.

Ovviamente alle motivazioni di carattere religioso vanno comunque accompagnate anche le ragioni politiche: all'epoca, infatti, i Romani non avevano alcun motivo di ostilità nei confronti dei Parti tanto che era anche in vigore un trattato¹⁴⁴. Dal momento che esisteva un accordo e non erano state presenti altre azioni ostili o alcun genere di violazione, i Romani erano giustamente preoccupati di dare avvio ad una guerra ingiusta

¹⁴¹ *Ivi*, II, 77.

¹⁴² Plutarco, *Vita di Crasso*, 15, 5-7.

¹⁴³ *Ivi.*, 16.7. Il testo narra che le maledizioni vennero accompagnate da libagioni e offerte di incenso a terribili divinità di altri popoli, tanto temibili che il tribuno Ateio venne rimproverato per il rischio che la sventura si riversasse su Roma. In più Cassio Dione riporta anche che il tribuno dichiarò di aver avvistato dei segni sfavorevoli mentre Crasso era intento a compiere i rituali prima della campagna sul Campidoglio.

¹⁴⁴ Plutarco, *Vita di Pompeo*, 33, 6.

e infondata. Tale preoccupazione, ovviamente, era a sua volta legata a motivi di carattere religioso in quanto la *pax deorum* non era basata solo sul mantenimento di un buon rapporto con le divinità ma anche sul rispetto di una condotta corretta in ogni ambito della vita pubblica, e dunque anche in contesto bellico: si giunge per questo a concepire l'obbligo di combattere solo le *iusta bella*¹⁴⁵. In tale visione, le azioni di Crasso, compiute per sola aspirazione personale di potere e onore, andavano a rappresentare una diretta violazione della *pax deorum* e per questo si sarebbe giunti ad una rovinosa sconfitta.

Secondo la testimonianza di Cicerone, al momento dell'imbarco dell'esercito a Brindisi, Crasso avrebbe udito un venditore di fichi secci le cui urla a gran voce avrebbero prodotto un suono simile ad "attento, non andare", costituendo così un primo avviso di pericolo¹⁴⁶. Egli ignorò l'avvertimento e salpò ugualmente, perdendo molte navi nel corso del viaggio a causa della brutta stagione. L'azione di Crasso è da ritenersi come decisamente avventata in quanto i Romani ritenevano che le parole degli uomini, quando pronunciate senza intenzione, potessero rappresentare degli avvertimenti divini riguardo al futuro.

Secondo le fonti, molti e ripetuti furono gli avvisi dell'imminente disastro come quando il comandante, recatosi a pregare presso un tempio con il figlio, sarebbe scivolato sulla soglia subito dopo di lui, come a simboleggiare la morte che li avrebbe attesi se non avessero considerato il presagio¹⁴⁷.

Nonostante questi segnali potessero essere risultati ambigui, Crasso non diede ascolto nemmeno agli esperti aruspici che continuarono a trarre presagi nel corso della campagna militare, risultati sempre nefasti.

Nell'avvicinarsi sempre più alla terribile fine dell'operazione, i segni si fecero sempre più frequenti, ma continuarono ad essere ignorati facendo proseguire la spedizione. I

¹⁴⁵ Cicerone, *Repubblica*, 3. 23. 35: «sono ingiuste quelle guerre che sono avviate senza un motivo. Infatti, alcuna guerra giusta può essere condotta se non per vendicarsi o per respingere il nemico. Non si ha alcuna guerra giusta se non è resa nota, dichiarata, se non c'è rerum repetio».

¹⁴⁶ Cicerone, *De Divinatione*, II, 84: «quando Marco Crasso stava imbarcando l'esercito a Brindisi, un tale al porto vendendo fichi secci della Caria provenienti da Cauno gridava "Cauneas". Diciamo, se ti va, Crasso fosse ammonito da quello di guardarsi dal partire; non sarebbe morto se avesse dato retta al presagio».

¹⁴⁷ Plutarco, *Vita di Crasso*, 17.10.

resoconti per noi principali provengono da Plutarco a Cassio Dione i quali narrano con estrema similitudine la medesima vicenda. Molti tuoni furono uditi e diversi fulmini caddero in vicinanza dell'esercito, persino nel luogo in cui avrebbe dovuto essere posizionato l'accampamento: secondo Plutarco ciò sarebbe solo la conseguenza della noncuranza di Crasso nei confronti dei precedenti segni divini, cosa che lo avrebbe portato alla disfatta e alla morte¹⁴⁸.

Da notare e tenere conto è sicuramente il fatto che le pratiche divinatorie cui si fa ricorso in ambito militare, ma non solo, non sono statiche, bensì soggette ad un continuo mutamento nel corso del tempo: ben diverse sono le prassi usate in tarda Repubblica rispetto a quelle di uso corrente in piena età imperiale. A prescindere dalle modificazioni, però, sussiste una reciprocità tra ambito religioso e pubblico che si evince dal modo stesso in cui si svolgevano le consultazioni: gli operatori rituali continuano a dimostrarsi abili e importanti attori della scena politica supportando od ostacolando le decisioni politiche nel nome del mantenimento della pace con gli dei. Al tempo stesso, è da tenere presente il fatto che sempre più, con il trascorrere del tempo, gli specialisti della divinazione si trovarono a dipendere dall'autorità istituzionale per potersi esprimere.

Prendendo in esame le tecniche di divinazione in contesto bellico emerge innanzitutto il fatto che il collegio degli àuguri, a partire già dal III e II secolo a.C., non assisteva i magistrati fuori da Roma, dal momento che iniziò a diffondersi, in ambito militare, l'utilizzo di un nuovo tipo di auspicio, l'*auspicium ex tripudiis*, il cui esperto era chiamato *pullarius*. Ciò che si può teorizzare riguardo a questo radicale cambiamento è legato alla storia della civiltà romana poiché, dal momento in cui le guerre si fecero sempre più numerose e lontane da Roma, si rese necessario sviluppare una metodologia più rapida e semplificata per trarre gli auspici richiesti. È, in ogni caso, molto probabile che l'adozione di questa tecnica, che ha soppiantato l'arte augurale tradizionale, sia legata anche al fatto che non fosse sempre possibile, in momento bellico, attendere la

¹⁴⁸ Plutarco ci rende conto dell'ultimo nefasto presagio, ancora una volta ignorato da Crasso: «gli fu dato un mantello nero, mentre di solito a quelli che vanno in battaglia si dà uno bianco o purpureo. I soldati si raggrupparono cupo e silenziosi alla piazza cereale dell'accampamento», (Plutarco, *Vita di Crasso*, 23, 1-2).

spontanea manifestazione di un segno divino. In ogni caso, diversi studi, tra cui quello di J. Scheid, fanno presente come l'esigenza di auspici semplificati e consultabili su richiesta anche fuori dalla capitale non comportò l'esclusione totale dell'influenza degli àuguri sui magistrati posti al comando di un esercito, infatti così cita Cicerone:

«È compito di un buon àugure ricordarsi che deve essere a disposizione dello stato nei tempi difficili, e che si è consacrato a Giove Ottimo Massimo come interprete e sacerdote, così come il sapere che da lui devono essere istruiti quelli a cui ha ordinato di dare assistenza augurale»¹⁴⁹.

Da diversi episodi tramandati dalle fonti e, in particolare da quello di Crasso, in questo contesto riportato, è chiaro come da parte dei comandanti romani si avesse spesso un atteggiamento di insofferenza nei confronti delle pratiche divinatorie, dal momento che erano costretti a ricorrervi e a sottostarvi. Grande cambiamento sarà introdotto a partire dall'epoca di Ottaviano Augusto poiché, facendosi imperatore avrebbe unito nella sua figura potere politico, militare e religioso, rendendosi esso stesso massima autorità e acquistando così una grande libertà decisionale in ogni ambito della cultura romana.

Il cambiamento definitivo sarebbe avvenuto in maniera irreversibile a partire dalla più matura età imperiale durante la quale, i singoli imperatori avrebbero usufruito di tecniche divinatorie e particolari esperti a seconda dei propri interessi personali nei confronti di una pratica piuttosto che di un'altra. Va, inoltre, riferito il fatto che l'introduzione di molti *sacra peregrina* fosse legata a motivazioni di tipo politico e diplomatico, in modo tale da rendere i rapporti esistenti ancora più semplici: un esempio significativo è sicuramente quello relativo al culto di Asclepio, a Roma Esculapio, introdotto nell'*Urbe* come rimedio a una epidemia ma sicuramente di più per ragioni di carattere politico. Epidauro, infatti, sede dell'*Asclepieion* era un centro rinomato ma soprattutto apparteneva alla lega ellenica di Demetrio Poliorcete con la quale Roma intratteneva dei buoni rapporti diplomatici e che voleva consolidare.

Dunque, ciò che cambia dalla Repubblica all'Impero è il fatto che l'elemento religioso diventi monopolio dell'imperatore il quale può, secondo le proprie idee e preferenze,

¹⁴⁹ Cicerone, *De Legibus*, III, 43.

fare fede e introdurre qualunque tipo di culto, anche straniero, limitando però le consultazioni a carattere privato del popolo.

2.4 Libri Sibillini a Roma

Se molte delle informazioni sulla divinazione in ambito romano ci giungono per mezzo della letteratura o di fonti terze, non sembra però esserci margine di dubbio storico riguardo l'effettivo uso e l'effettiva esistenza del repertorio divinatorio basato sulla consultazione dei *Libri Sibillini*¹⁵⁰ di cui si è deciso di occuparsi in questa tesi.

Cicerone ce ne parla nella sua opera riguardante proprio le varie modalità divinatorie e le concezioni ad esse relative e, dopo aver elencato diverse tipologie di divinazione tecnica fa riferimento ai *libri* affermando:

*«I nostri antenati, ritenendo che la divinazione manifestantesi nella follia fosse interpretata soprattutto nei versi Sibillini, istituirono un collegio di dieci interpreti di tali libri scelti tra i cittadini»*¹⁵¹.

L'autore introduce, dunque, il tema delle profezie della Sibilla inserendolo nel quadro più ampio della mantica romana: si tratta della rivelazione di una Sibilla, privata del suo carattere di divinazione naturale, che diventa a Roma una forma di divinazione istituzionalizzata che necessita di essere custodita in dei *libri*, la cui consultazione è affidata ad un collegio sacerdotale di dieci membri. Questa trasposizione della Sibilla da figura orale a consegnataria di oracoli scritti sembra più che coerente con l'universo culturale romano, in cui questa seconda modalità deve essere sembrata sicuramente molto più accettabile dal punto di vista razionale. È evidente, infatti, come fosse sicuramente più semplice manipolare una voce anziché dei testi, e di fatto i *libri* hanno costituito una delle componenti più importanti della religione romana arcaica, tanto da

¹⁵⁰ Tito Livio, per esempio, vi si riferisce almeno una trentina di volte nella sua opera.

¹⁵¹ Cicerone, *De Divinatione*, I, 3-4.

essere consultati solo in caso di estrema necessità e di fronte a *signa*¹⁵² e *prodigia*¹⁵³ che potevano lasciare intendere una precisa volontà degli dei.

Sulla loro indubbia storicità interviene a favore anche l'invio di una delegazione composta da tre magistrati, nel 76 a.C., nelle varie sedi esistenti del sibillismo con lo scopo di raccogliere quanto più materiale possibile per effettuare la ricostruzione dei *Libri* che erano andati del tutto distrutti durante l'incendio del tempio di *Iuppiter Optimus Maximus* dell'83 a.C.

Ciò che è interessante capire è come siano giunti a Roma i *Libri Sibillini* quali eredi del culto greco¹⁵⁴: secondo la tradizione non esistono incertezze al riguardo, dal momento che è conoscenza comune a tutti che essi fossero giunti nella cultura romana dopo una trattazione del re Tarquinio Superbo con un'anziana signora, identificabile con la Sibilla, che avrebbe voluto vendergliene nove. Essendo che la donna avrebbe proposto una cifra per il re troppo elevata, ella ne avrebbe bruciati tre e gli avrebbe offerto i sei rimanenti allo stesso prezzo proposto inizialmente. Il re avrebbe rifiutato nuovamente e la donna ne avrebbe allora distrutti altri tre, continuando tuttavia a richiedere la medesima cifra. Alla fine il re avrebbe acquistato i tre libri rimasti allo stesso prezzo che la donna aveva offerto sin da principio per l'intera raccolta¹⁵⁵. Si è qui sfruttata la

¹⁵² *Signum* è vocabolo che ha un uso tecnico in molti ambiti. Secondo Benveniste, *signum* e *sequi* deriverebbero da un'unica radice indoeuropea, per cui *signum* sarebbe l'oggetto che uno segue. (Benveniste, 1948).

¹⁵³ La parola "*prodigium*" è di etimologia non sicura. Secondo Dell, s.v. "*prodigium*" deriva da *prod-agium*, /*prod-*/ forma di /*pro-*/ davanti a vocale, /*-agium*/ forma connessa ad *actum* participio di *ago*, per cui il *prodigium* indica il segno divino mandato "prima", come avvertimento. Il termine, come si è visto nelle fonti analizzate, è di uso molto frequente in Livio.

¹⁵⁴ Brelich, senza pronunciarsi in maniera decisa sull'origine dei *libri*, sottolinea il ruolo svolto da essi nell'introduzione di culti greci fin dall'epoca arcaica, Brelich 1966, 223.

¹⁵⁵ Gellio, *Notti Attiche*, I, 19, 1-9: «*Historia super libris Sibyllinis ac de Tarquinio Superbo rege. In antiquis annalibus memoria super libris Sibyllinis haec prodita est: Anus hospita atque incognita ad Tarquinium Superbum regem adiit novem libros ferens, quos esse dicebat divina oracula; eos velle venundare. Tarquinius pretium percontatus est. Mulier nimium atque immensum poposcit; rex, quasi anus aetate desiperet, derisit. Tum illa foculum coram cum igni apponit, tris libros ex novem deurit et, ecquid reliquos sex eodem pretio emere vellet, regem interrogavit. Sed enim Tarquinius id multo risit magis dixitque anum iam procul dubio delirare. Mulier ibidem statim tris alios libros exussit atque id ipsum denuo placide rota, ut tris reliquos eodem illo pretio emat. Tarquinius ore iam serio atque attentiore animo fit, eam constantiam confidentiamque non insuper habendam intellegit, libros tris reliquos mercatur nihilo minore pretio, quam quod erat petatum pro omnibus. Sed eam mulierem tunc a Tarquinio digressam postea nusquam loci visam constitit.*».

narrazione della vicenda fatta da Aulio Gellio che, insieme a quella di Dionisio, sembra essere la più coerente per diversi motivi. Innanzitutto è fondamentale la collocazione storica nel corso del regno di Tarquinio Superbo, dal momento che è sotto di lui che si istituisce il tempio di *Iuppiter* nel Capitolino, nelle cui fondamenta sono ospitati i *libri* e dove i sacerdoti si recavano per la loro consultazione. Questo dato è molto importante in quanto *Iuppiter* è ascrivito a garante della pace tra uomini e dei e, prima della costruzione del suo tempio e del suo culto, Roma non avrebbe avuto spazio, né fisico né ideale, in cui collocare i *Libri Sibillini*. Tra l'altro, il mito di acquisizione dei *libri* fonda anche le motivazioni per cui non siano i re ad essere preposti alla consultazione di questi ma sia bensì prerogativa di una specifica commissione di sacerdoti e magistrati. Elemento di grande importanza e da considerare è quello politico: dalla fine del periodo monarchico alla tarda età imperiale un fattore che contraddistinse nettamente questa pratica divinatoria fu proprio la sua dimensione politicizzata.

Politica e religione si fusero in essa in maniera inscindibile, motivo per cui la carica sacerdotale volta all'interpretazione dei *libri* era molto ricercata tra coloro che volevano detenere potere e avere margine di influenza sulle questioni riguardanti l'*Urbe*.

Tra le prime testimonianze storiche di ricorso alla consultazione dei *libri*, una è di particolare importanza anche per le circostanze a cui è legata: a partire dal 464 a.C. si registra una significativa serie di prodigi¹⁵⁶, in stretta relazione con la situazione di conflittualità interna che Roma stava vivendo. Come conseguenza di ciò, le fonti testimoniano la presenza di segnali di ira divina, come un gran fuoco che arde in cielo, visioni terrificanti, terremoti e una pestilenza. Si decretò quindi il ricorso ai *Libri Sibillini*:

«Vi si trovarono predetti pericoli provenienti da una riunione di stranieri, e, affinché non si realizzasse un attacco contro le alture della città e si evitassero possibili massacri, tra l'altro fu ordinato di astenersi dalle sedizioni»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ La redazione della lista dei prodigi è nota in due versioni, quella di Livio più sintetica e quella di Dionisio più dettagliata e che comprende, in più rispetto a quella di Livio, anche la menzione di apparizioni e voci terribili, (Livio, III, 10, 6 e Dionisio, *Hal.*, X, 2, 3-4).

¹⁵⁷ Tito Livio, *Ad Urbe Condita*, III, 10, 7.

Una situazione alquanto simile si verifica anche nel 436 a.C. anche se si può già notare come il sistema divinatorio della lettura dei *libri* si sia maggiormente assimilato al sistema culturale romano e integrato nel sistema *prodigium-piaculum* quale strumento di mediazione di tale meccanismo che prevede che a un prodigio seguano le conseguenti azioni di carattere cultuale per l'espiazione. In tal modo la procedura divinatoria appare nel 436 a.C. completamente conforme al paradigma che si è detto:

«Del resto preoccupavano di più la violenza della pestilenza che andava aggravandosi e il terrore dovuto ai prodigi, soprattutto perché veniva riferito che diverse case erano state distrutte da frequenti scosse di terremoto. Il popolo, seguendo le formule pronunciate dai duumviri, pronunciò delle preghiere di espiazione»¹⁵⁸.

In questo specifico caso, dunque, la struttura risulta del tutto congruente: la consultazione è fatta con motivazione la pestilenza e diverse scosse di terremoto; il responso prescrive poi il rito espiatorio che il popolo deve celebrare sotto la guida dei sacerdoti. Dunque, come messo in luce da R. Bloch, in una religione come quella romana in cui grande importanza rivestiva il mantenimento della *pax deorum* essenziali furono i *Libri Sibillini*: essi accolsero il compito in maniera del tutto efficiente, fornendo un ricettario formulato allo scopo di prescrivere la terapia idonea contro gli effetti dannosi dei prodigi che annunciano e indicano la rottura dell'equilibrio.

È pertanto evidente la connessione che intercorre tra il prodigio e la consultazione dei *Libri Sibillini*, ovvero la consequenzialità tra l'evento prodigioso e la necessità di una urgente espiazione che porta alla consultazione dei *Libri* da parte del Collegio per ordine del Senato e alla specifiche cerimonie¹⁵⁹. Dunque, in particolari momenti annuali o di crisi bellica o sociale, il Senato provvedeva all'organizzazione di cerimonie a carattere espiatorio, sempre dopo la consultazione dei *Libri Sibillini*.

¹⁵⁸ *Ivi*, IV, 21, 5.

¹⁵⁹ La mancata espiazione di un prodigio poteva compromettere l'esistenza stessa di Roma.

In questo caso, dunque, appare più che mai veritiera l'interpretazione data da Evans-Pritchard riguardo alla funzione dei sistemi divinatori: «è un concetto attraverso cui spiegarsi gli avvenimenti sfavorevoli e un mezzo immediato e codificato di reazione»¹⁶⁰.

Anche nei casi di gravi pestilenze che potevano mettere a rischio la vita del popolo e dello stato romano, il collegio sacerdotale veniva esortato dai senatori a trovare una risposta al problema per mezzo dell'uso degli oracoli della Sibilla: venivano così prescritte *supplicatio*, offerte votive alle divinità o addirittura introdotte nuove divinità. A tale proposito è rilevante dare spazio al ruolo di agenti di innovazione religiosa¹⁶¹ che i *Libri Sibillini* hanno ricoperto per il mondo romano, strettamente ancorato alle sue tradizioni. Si tratta di un momento del tutto speciale quando esso accoglie e integra divinità, culti ma anche ideologie straniere riuscendo ad inserirli in uno schema ben definito che non va a modificare o alterare la restante struttura religiosa tradizionale. Sono, infatti, state ritrovate dal Collegio delle precise prescrizioni oracolari in cui si chiedeva al popolo romano di accogliere una nuova divinità dedicandole un nuovo tempio o una statua in maniera tale da poter ripristinare la *pax deorum* precedentemente incrinata: è il caso ad esempio di divinità come Asclepio, Cibele o Ericina. Ciò che si può dedurre da questa azione innovatrice è che, di fatto, l'introduzione di nuovi culti come l'edificazione e la consacrazione di nuovi templi siano legate ad una duplice condizione, ovvero ad una situazione di crisi interna o ad un pericolo esterno.

A Roma, dunque, la consultazione dei libri era riservata ai sacerdoti del popolo romano, se ne occupavano nello specifico i *Decemviri*, e riguardava esclusivamente elementi di rilevanza pubblica o casi di esigenze storiche contingenti fornendo indicazioni per agire nel presente. Va in ogni caso considerato lo stretto rapporto esistente tra religione e politica a Roma, in mezzo al quale si collocano i *libri* che furono spesso utilizzati anche a scopo propagandistico al fine di persuadere il popolo o dare credito al rappresentante dell'una o dell'altra fazione.

¹⁶⁰ E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, 2002, p. 21.

¹⁶¹ L'azione innovatrice del Collegio e dei *Libri Sibillini*, infatti, non si limita esclusivamente all'introduzione di divinità o culti, ma si esplica nel modo migliore nella creazione *ex novo* o nel rinnovamento di numerose cerimonie.

«La fede dei romani nei Libri Sibillini fu reale, e il regime del Collegio di interpreti creato da Tarquinio manifesta questo stato d'animo. Anzitutto, il nome che portano questi interpreti ufficiali degli oracoli indica che all'origine si è voluta creare una commissione rinnovabile, piuttosto che un collegio propriamente detto. I membri della commissione sono designati con una semplice espressione che indica il loro numero, seguito da una definizione delle loro competenze. Sotto il regime repubblicano, la commissione duumvirale si trasforma naturalmente in associazione permanente, capace di perpetuarsi»¹⁶².

Dunque, per tutta la tradizione romana si ha l'esistenza di un Collegio sacerdotale la cui funzione era quella di *inspicere*, ovvero di consultare e interpretare i *libri* che, secondo la tradizione, la Sibilla avrebbe venduto al re al fine di garantire la prosperità e la salvezza della città e di placare l'ira degli dei ogni volta che le circostanze l'avessero manifestata. Scarse sono le informazioni storiche riguardo al Collegio, ma di fatto sappiamo che fu originariamente costituito come una commissione di due membri con nomina a vita; con il tempo il numero passò poi a dieci e infine a quindici. Secondo quanto testimoniato dagli autori antichi, tra cui Dionisio, si ha la possibilità di datare l'istituzione del primo Collegio sacerdotale nel VI secolo a.C., ovvero subito dopo l'acquisizione della raccolta da parte di Tarquinio, con lo scopo prefissato di custodire e consultare i *Libri*. Le prime modificazioni numeriche dell'ordine si ebbero a partire da alcuni avvenimenti che si susseguirono intorno all'anno 367 a.C., e in particolare a seguito delle richieste, non del tutto pacifiche, dei plebei di giungere ad una equiparazione della vita politica e religiosa della città scegliendo, in egual numero, patrizi e plebei per le più alte cariche. Si tratta di un evento dalla grande importanza storica poiché, a partire da questo momento, fu riconosciuta a tutti i cittadini romani la possibilità, per lo meno teorica, di *inspicere libros*, di partecipare cioè ad un sacerdozio pubblico di tale rilevanza. Le azioni di consultazione del Collegio non erano, in ogni caso libere e spontanee, ma dipendevano da precise e specifiche richieste espresse dal Senato: la pratica divinatoria romana non affidava ai sacerdoti il compito di valutare la

¹⁶² Bouché-Leclercq 1882, IV, pp. 290-291.

qualità di un prodigio, in quanto non spettava loro stabilire il significato di un determinato fatto prodigioso. Secondo la norma era proprio il Senato a stabilire se un dato evento avesse bisogno di una espiazione e se fosse da considerarsi come un prodigio nefasto¹⁶³. Quando il Senato richiedeva l'azione dei sacerdoti, era già stato stabilito che un prodigio fosse pericoloso e che quindi fosse necessario ricorrere alla consultazione e all'interpretazione del contenuto dei *libri* al fine di stabilire quale rito espiatorio applicare.

Momento di svolta dal punto di vista religioso è rappresentato da Augusto: egli, nel 12 a.C., stabilì che fosse operata una depurazione da interpolazioni della raccolta e che i *Libri* venissero trasferiti nel tempio di Apollo sul Palatino, togliendoli così dal patrocinio di Giove. Il momento del trasferimento assume forti connotazioni ideologiche poiché, così facendo, si consolida l'idea che il destino di Roma si identifichi con il destino del principe e dunque Apollo si fa protettore dell'*Urbe* intera. Con tale azione anche il ricorso alla divinazione dei *Libri Sibillini* muta: essi diventano strumenti mediante cui il dio poteva esplicitare le proprie capacità salvifiche e si ricongiunge con l'origine apollinea del mito della Sibilla, da sempre ad esso connessa.

Dunque, a partire dall'epoca imperiale non si assiste ad una delegittimazione dei *libri* ma solo ad un loro drastico ridimensionamento di operatività la cui finalità risiede soprattutto nel mantenimento della salute e della salvezza degli imperatori.

La definitiva fine della raccolta, consultata fino al regno dell'imperatore Giuliano, giunse nel 405 d.C. per mano di Onorio.

2.5 Cicerone e il *De divinatione*

All'interno di questo studio incentrato su alcune pratiche divinatorie, degna di nota è sicuramente l'opera di Cicerone, il quale si è occupato in prima persona dell'argomento, dedicandoci perfino un intero trattato. La sua fama universale si deve in primo luogo alla sua attività di oratore, all'impegno politico, ma anche alle sue numerose opere. Egli visse all'epoca di Cesare, di Antonio e di Ottaviano e si era fatto spazio nel panorama

¹⁶³ In età imperiale la decisione del Senato sarà subordinata al potere del principe.

politico di allora quale *homo novus*, ovvero come cittadino non proveniente da una famiglia patrizia né influente. Egli, per mezzo delle sue opere, riuscì a dimostrare sempre una grande dedizione allo studio, dalla retorica, alla poesia, alla letteratura e anche alla filosofia.

Il *De divinatione* costituisce la seconda delle tre opere teologiche di Marco Tullio Cicerone, ovvero *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato*.

L'opera inizia con l'autore che immagina di trovarsi nella propria villa di Tuscolo insieme al fratello Quinto a cui viene lasciato il compito di aprire per primo la trattazione, esponendo il proprio punto di vista:

«Innanzi tutto il padre della nostra città, Romolo, non solo fondò Roma dopo aver preso gli auspicii, ma a quanto si narra, fu egli stesso un ottimo àugure»¹⁶⁴.

Così l'opera inizia con l'esposizione del punto di vista di Quinto in favore della divinazione ed esprimendosi d'accordo con la linea dei principi dello Stoicismo, e infatti subito dopo si afferma:

«Ma avendo gli stoici difeso in generale ogni divinazione, poiché Zenone nelle sue opere aveva, per così dire, sparso qua e là i semi di questa dottrina e Cleante li aveva sviluppati alquanto, ecco sopraggiungere un uomo d'ingegno acutissimo, Crispino, il quale espose tutta la sua dottrina della divinazione in due libri, e poi in un altro libro trattò degli oracoli, in un altro ancora dei sogni; dopo lui scrisse un libro sulla divinazione Diogene di Babilonia suo discepolo, due Antipatro, cinque il mio Poseidonio. Ma dagli stoici si discostò il maggiore pensatore di quella scuola, Panezio,

¹⁶⁴ Cicerone, *De divinatione*, I, 2: «*Principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur*».

maestro di Posidonio, scolaro di Antipatro; tuttavia egli non si spinse fino a negare la validità della divinazione, ma dichiarò di dubitarne»¹⁶⁵.

Infatti, ciò che qui si intende esporre è il fatto che secondo la corrente filosofica dello Stoicismo vi era la possibilità concreta di prevedere il futuro e la prova più evidente della sua realtà la si può trovare nell'accordo che tutte le popolazioni dimostrano di avere da sempre su questo punto¹⁶⁶. Elemento questo che era stata enunciato fin dal principio stesso dell'opera che così cita:

«È un'opinione antica, risalente ai tempi leggendari e corroborata dal consenso del popolo romano e di tutte le genti, che vi siano uomini dotati di una sorta di divinazione, chiamata dai greci mantiké, cioè capaci di presentire il futuro e di acquisire la conoscenza»¹⁶⁷.

Dopodiché Quinto inizia ad esporre quello che era il suo punto di vista sull'argomento procedendo con il tipo di analisi che intende utilizzare per dimostrare la veridicità delle proprie affermazioni al riguardo. Egli dunque, prosegue, con il tipico metodo della disquisizione filosofica iniziando con la messa in dubbio del problema, portando come esempio Carneade, e continuando con l'elencare quelli che potevano essere gli argomenti a favore o meno della sua tesi iniziale favorevole alla pratica della

¹⁶⁵ Ivi, I, 3, 6: *«Sed cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paulo uberiora fecisset, accessit acerrimo vir ingenio, Chrysippus, qui totam de divinatione duobus libris explicavit sententiam uno praeterea de oraclis, uno de somniis; quem subsequens unum librum Babylonius Diogenes edidit, eius auditor, duo Antipater, quinque noster Posidonius. Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit».*

¹⁶⁶ Ivi, I, 11: *«Nihil -inquit- equidem novi nec quod praeter ceteros ipse sentiam; nam cum antiquissimam sententiam tum omnium populorum et gentium consensu comprobata sequor. Duo sunt enim divinandi genera quorum alterum artis est alterum naturae».*

¹⁶⁷ Ivi, I, 1: *«Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum».*

divinazione¹⁶⁸. Egli, infatti, fa per prima cosa riferimento al fatto che ci potrebbe essere la possibilità che il futuro possa essere indicato da eventi naturali senza che vi sia necessariamente l'intervento delle divinità o anche che esse non abbiano concesso al genere umano nessuna capacità di divinazione. D'altra parte, però, dal momento che è certificata l'esistenza di generi di divinazione chiari ed evidenti si può dedurre che questa costituisca una prova più che sufficiente dell'esistenza degli dei e del fatto che essi si preoccupino del futuro degli uomini. Proprio a testimonianza della sua tesi, egli cita Crisippo, il quale aveva dato prova dell'esistenza della divinazione a partire dall'esistenza delle divinità.

«Se gli dei esistono e non preannunciano il futuro, o non amano gli uomini, o ignorano ciò che accadrà, o ritengono che agli uomini non giovi conoscere il futuro, o considerano degno della loro maestà preavvertire gli uomini delle cose che accadranno, o nemmeno essi stessi sono in grado di dare segni. Ma non è che non ci amino, sono infatti benefici e amici del genere umano, che ignorino ciò che essi stessi hanno posto e prestabilito, che a noi non sia utile sapere quello che accadrà, se infatti lo sapremo, saremo più cauti, che ciò non sia confacente alla loro maestà, niente infatti è più eccellente dell'essere benevolenti, che non siano in grado di conoscere in anticipo il futuro. Non che quindi gli dei esistono e non danno segni del futuro; ma gli dei esistono; dunque danno segni; e non è che, se danno segni, non ci danno i mezzi per saperli interpretare, giacché darebbero segni invano; né è che, se danno mezzi, la divinazione non esiste; dunque la divinazione esiste»¹⁶⁹.

Questo passo risulta fondamentale per l'argomentazione portata da Quinto a favore della divinazione: infatti, sfruttando le idee di Crisippo, espone quelli che gli stoici avevano definito come fondamenti incontrovertibili dell'esistenza della divinazione, ovvero che gli dei esistono, che amministrano il mondo per mezzo della loro

¹⁶⁸ Ivi, I, 4, 7: «Io stesso mi sono chiesto quale giudizio si debba dare sulla divinazione, poiché Carneade aveva discusso a lungo contro gli stoici con acutezza e facondia, e ho temuto di dare il mio assenso con troppa facilità a una dottrina falsa o non sufficientemente approfondita. Mi sembra dunque che il meglio sia mettere a confronto più e più volte, con attenzione, gli argomenti a favore e contro, come ho fatto nei tre libri Sulla natura degli dei».

¹⁶⁹ Ivi, I, 82-83.

provvidenza, che si prendono cura del genere umano nella loro totalità ma anche singolarmente: se ci si attiene a ciò non si può fare a meno di sostenere la necessità che le divinità facciano conoscere agli uomini il futuro.

Detto ciò si prosegue poi con l'illustrare le due grandi categorie in cui è risultato possibile suddividere i vari metodi divinatori: vi è la divinazione artificiale, o tecnica, che deriva dall'osservazione dei prodigi e che si basa sulla loro corretta interpretazione per mezzo di procedure rigorosamente standardizzate; e la divinazione naturale che sarebbe invece determinata dall'ispirazione di carattere divino¹⁷⁰. La seconda tipologia di divinazione, non radicata a Roma, deriverebbe da una dote naturale o da un istinto che permette l'ispirazione di origine divina così da predire il futuro.

Di fatto, dunque, Quinto assurge alla funzione di portavoce degli ideali dello stoicismo e porta così, secondo i meccanismi dimostrativi della filosofia, una prova ontologica dell'esistenza e veridicità della divinazione. Egli spiega infatti che, dal momento che gli dei esistono e che sono per natura provvidenziali, essi non possono non occuparsi del genere umano, e proprio da questa loro preoccupazione si ottiene la possibilità di prevedere il futuro per mezzo della divinazione: detto ciò la divinazione non può fare altro che esistere¹⁷¹. Ovviamente vi è un aspetto che è da considerare in questo contesto: l'affermazione stoica riguardo la divinazione non dice che tale disciplina spieghi il motivo per cui certi eventi accadono, bensì si limita a constatare che essi accadono. Gli stoici, infatti, si premono di sottolineare che le cause degli eventi divinatori sono da considerarsi come imperscrutabili poiché le divinità non hanno voluto che gli uomini ne avessero conoscenza ma che potessero soltanto servirsene. Dunque, ciò che è da indagare non sono le cause della divinazione, anche se non si riesce a cogliere il perché, quanto piuttosto le predizioni che si sono avverate così come erano state previste e gli eventi che si sono realizzati a partire da determinati segni.

Quinto non si limita a ciò ma si occupa di esemplificare il modo in cui gli stoici avevano concepito la presenza divina in relazione ai segni divinatori: non si tratterebbe infatti dell'intervento di una singola divinità isolata, bensì dell'azione di una forza

¹⁷⁰ All'interno di questa seconda categoria Cicerone fa confluire anche la conoscenza del futuro ottenuta per mezzo dei sogni.

¹⁷¹ L'uso della provvidenza nella teoria stoica della divinazione si incontra efficacemente riassunto in Diogene Laerzio.

divina a cui si deve il legame universale di tutti gli elementi che compongono il mondo. Sarebbe proprio in virtù di questo legame che un evento apparentemente privo di significato e casuale come il volo di un uccello può farsi anticipatore di un altro evento. Per provare che la divinazione esiste, sarà sufficiente indagare casi di predizioni che abbiano avuto effetto, e maggiore è il numero di casi che è possibile enumerare e più fondata sarà la certezza riguardo alla divinazione. Così afferma Quinto:

«Anzi, non esiterei a dire che, se un unico fatto qualsiasi è stato predetto e presentito in modo che, venuti al punto, si verifichi con esatta conformità alla predizione, né in questa coincidenza alcunché possa apparire dovuto al caso, la divinazione esiste senz'altro, e tutti devono ammetterlo»¹⁷².

Dunque, se anche una sola volta qualcosa fosse stato predetto correttamente, ciò basterebbe ad affermare l'esistenza della divinazione e la sua funzionalità. La divinazione andrebbe così a identificarsi come quel qualcosa che segue il presentarsi di segni.

La replica di Cicerone al fratello si ha nel libro II del trattato dove l'autore sfrutta abilmente e largamente la polemica antistoica di Carneade. L'obiezione si basa sul mettere in risalto un'incongruenza logica di fondo della teoria della divinazione: se il destino è qualcosa di prefissato allora risulta inutile conoscerlo tramite la divinazione. Se essa ha degli effetti pratici, di sicuro ciò che cerca non è il destino: *«se tutto è determinato dal fato, a cosa mi serve la divinazione? Ciò che è predetto da chi ha capacità divinatorie è destinato ad accadere»¹⁷³.*

Ciò che a Carneade premeva evidenziare nella sua argomentazione contro la dottrina stoica sulla divinazione è che se tutto avviene per forza di cause antecedenti, allora tutto accade in virtù di una naturale e inesorabile concatenazione: se tutto accade per necessità, nulla è in nostro potere. In sostanza ciò che Carneade affermerebbe è la

¹⁷² Cicerone, *De divinatione*, I, 124-125.

¹⁷³ *Ivi*, II, 20.

negazione della possibilità di prevedere qualcosa che ha le stesse probabilità di accadere o non accadere.

Dunque, ciò che si può vedere nel II libro del *De divinatione* è l'opera di rassegna da parte di Cicerone di tutti gli argomenti e gli esempi addotti dal fratello per poi passare a confutarli uno dopo l'altro, al fine di dimostrare perché egli non ritenga corretto affidarsi e prestare fede all'arte divinatoria. Tutto ciò viene fatto, secondo quanto sostenuto dall'autore, per un fine superiore, ovvero per liberare il popolo romano dalle false credenze.

«Ho pensato che avrei arrecato grande giovamento a me stesso e ai miei concittadini, se avessi distrutto dalle fondamenta la superstizione»¹⁷⁴.

In accordo con quelli che erano i principi filosofici fondamentali dello scetticismo, Cicerone attacca ogni aspetto che riguardi o che abbia a che fare con gli oracoli, l'astrologia e l'aruspicina, procedendo immediatamente con la contestazione della serietà e dell'attendibilità, affermando che la religione acquisterebbe maggior credito se venisse depurata da quelle che lui ritiene essere solo false credenze.

Nell'opera, Cicerone procede con l'accusa agli stoici di aver creato una relazione di interdipendenza tra la premessa e la conclusione: essi avevano affermato che se gli dei esistono, allora anche la divinazione esiste, ma dal momento che è certo che gli dei esistono, dunque la divinazione deve esistere. Cicerone sostiene che tale tipo di ragionamento ha senso solo se posto dando per scontato che la premessa sull'esistenza degli dei sia sempre vera, in quanto togliendo quest'ultima il ragionamento potrebbe essere anche invertito mantenendo pur sempre un senso logico: la divinazione non esiste, dunque gli dei non esistono. Ciò che Cicerone vuole contrastare non è l'opinione diffusa sull'esistenza divina, quanto più la base su cui è stato costruito tutto il ragionamento che viene proposto come oggetto di un'accettazione aprioristica¹⁷⁵.
Dunque, l'autore non vuole gettare dubbio sulle fondamenta stesse della religione

¹⁷⁴ *Ivi*, II, 72: “*Multum enim et nobismet ipsis et nostris profuturi videbamus, si eam funditus sustulissemus*”.

¹⁷⁵ Quando Cicerone riprende gli argomenti di Carneade contro gli stoici, li usa non per sopprimere l'idea dell'esistenza divina quanto più per dimostrare che la critica agli stoici sia sul fatto che essi non ne spiegano l'esistenza.

quanto più sul fatto che gli accademici dovrebbero astenersi dall'affermare certezze assolute¹⁷⁶.

Con tono quasi provocatorio afferma:

«In base a quale connessione naturale, a quale armonia e, per così dire, a quale consenso - che i greci chiamano sympatheia - vi può essere una relazione fra una fenditura di un fegato e un mio guadagno, fra un mio meschino lucro e il cielo, la terra e la natura tutta quanta?»¹⁷⁷.

L'Arpinate prosegue poi con la denuncia delle aporie del pensiero stoico riguardo alla divinazione: in prima battuta prende di mira la definizione che gli stoici avevano dato di divinazione, ovvero quale previsione degli eventi dovuti al caso. Se tutto, come si evince dal sistema stoico, avviene per decreto del fato, allora non esiste nulla che possa avvenire fortuitamente: ecco dunque la prima aporia che si diceva. Proseguendo con l'analisi, si incontra anche una seconda aporia: se si concede che il destino esista, allora poca importanza dovrebbe avere la divinazione dal momento che non sarà in ogni caso possibile invertire il corso degli eventi che sarebbero diretti a prescindere da tutto a un fine già prestabilito¹⁷⁸. L'autore, dunque, vuole dare enfasi a ciò che egli ritiene essere una fondamentale verità: tutti i riti e tutte le cerimonie sono del tutto futili e non hanno

¹⁷⁶ Cicerone, *De divinatione*, I, 8: «*si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego*».

¹⁷⁷ *Ivi*, II, 14: «*Qua ex coniunctione naturae et quasi contentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura?*».

¹⁷⁸ Di fatto questa critica si fonda sul diverso senso che viene dato dalle due correnti filosofiche riguardo alla nozione di casualità. Per gli stoici, infatti, il caso è una causa ma che sfugge all'intelletto umano: si tratterebbe quindi di una nozione il cui valore è puramente e unicamente gnoseologico e che non corrisponde ad una categoria oggettivamente sussistente nella realtà. Ciò a cui gli stoici danno nome di caso è una causa ma che coincide con un'inesorabile catena di cause. In altre parole ciò che gli stoici affermano avvenga casualmente lo è per che non si conoscono le cause, ma non sembrerebbe che questo implichi che un evento casuale non dipenda in alcun modo dal destino. Questa nozione stoica di caso è molto evidente nella definizione che da principio Quinto dà di divinazione, ovvero come la previsione di fatti che si ritengono fortuiti ma che non lo sono. La posizione di Carneade invece è diversa, in quanto egli attribuisce alla nozione di caso un preciso statuto ontologico.

alcun significato a meno che non si dimostri l'assunto per cui le divinità debbano avere interesse negli affari umani.

Ciò su cui Cicerone insiste, sfruttando la tesi di Carneade è il fatto che se qualcosa accade esattamente nello stesso modo in cui un indovino l'ha predetta, ciò non rappresenta una prova dell'efficacia della divinazione, ma potrebbe anche essere una pura casualità. A tal proposito porta anche un esempio a dimostrazione di quanto detto: un episodio molto curioso era accaduto nelle grotte di Chio dove venne rinvenuta una roccia che presentava le stesse sembianze della testa di un piccolo Pan, un *Paniscus*. Tale episodio, secondo il filosofo, dimostrerebbe che per puro caso possono accadere fatti che, dal punto di vista razionale, sarebbero da addurre all'intervento umano, per cui il nesso apparentemente consequenziale tra la predizione di un evento e l'accadere dello stesso è dovuto a mera coincidenza.

Lo stesso Cicerone, sin dal principio dell'opera, ci ricorda come gli antichi si fossero lasciati convincere dell'attendibilità delle profezie senza porsi domanda alcuna sulle effettive cause degli eventi.

La sua critica si rivolge poi a un nodo fondamentale della questione, ovvero di che cosa si occupi effettivamente la divinazione.

Innanzitutto la divinazione non può occuparsi di problemi che sono di competenze di varie e precise arti: quando qualcuno si ammala, ci si rivolge ad un medico; quando si vuole imparare a suonare uno strumento musicale, ci si rivolge ad un musicista; se c'è bisogno di deliberare su fatti politici, si chiamerà qualcuno che abbia esperienza su ciò che concerne lo stato e la sua gestione: in nessuno di questi casi si farà riferimento ad un indovino. Anche per quanto riguarda la previsione degli eventi futuri, la divinazione resta priva di un'autentica area di utilizzo: come potrebbe un indovino prevedere l'evolversi di una malattia meglio di un medico o l'esito di una guerra meglio di un generale? È con questi esempi che si mira a dimostrare che la divinazione non aveva nemmeno un terreno di competenza ben definito dal momento che non è riconducibile ad alcuna precisa area di sapere. In relazione a quanto detto si può tranquillamente affermare che la critica mossa da Cicerone seguendo il pensiero di Carneade si configuri come estremamente radicale tanto da sottintendere la negazione della divinazione stessa. Per arrivare a questa conclusione si dice, infatti, che se tutto quello di cui la

divinazione potrebbe occuparsi è in verità appannaggio di altre capacità e mansioni, non si avrà mai l'occasione di dire che qualcosa è stato divinato. Ma se così è, come si può affermare l'esistenza di una capacità a cui si dà il nome di divinazione¹⁷⁹? Per ammettere la sua esistenza risulterebbe necessario che o essa riguardasse ogni caso o che avesse un campo di competenza specifica; tuttavia, si è dimostrato, seguendo la logica razionale, che essa né riguarda ogni cosa né ha un campo di competenza specifica, si arriva dunque a concludere che la divinazione non possa esistere¹⁸⁰.

Nel secondo libro del *De divinatione*, dunque, Cicerone porta una critica molto dura nei confronti della divinazione, ma più in generale nei riguardi di quanto fino a quel momento, ed escluse rare eccezioni, era stato accettato in maniera pressoché universale. Infatti, quando gli stoici avevano dimostrato che la divinazione facesse parte dell'ambito della τέχνη le avevano attribuito uno specifico statuto epistemologico, che già le era stato riconosciuto da tempo. Infatti, la convinzione che la divinazione facesse parte di una specifica area del sapere e che avesse un dominio di competenza stabilito era opinione già largamente diffusa ben prima degli stoici, tanto da essere ben radicata nella mentalità greca, molto legata alla pratica divinatoria. Già nel *Prometeo* di Eschilo, quando vengono ricordate tutte le tecniche e le risorse (τέχναι e πόροι) che il titano aveva donato agli uomini, la divinazione si trova inclusa ed, anzi, ricopre anche un ruolo preminente e degno d'onore, al fianco dell'arte medica¹⁸¹. Alla pari, anche nelle *Supplici* di Euripide troviamo il medesimo approccio: per bocca di Teseo viene fatto dire che gli indovini, al contrario dei comuni mortali, sono dotati per natura di un tipo di sapere che permette loro di avere conoscenza di ciò che avverrà¹⁸². Anche dal punto di vista filosofico si ha la testimonianza di quanto importante fosse la divinazione per il mondo greco e di quanto fosse radicata la certezza che si trattasse di una pratica precisa e affidabile: Platone, nel *Fedro*, fa dire per bocca di Socrate che la mantica è l'arte più

¹⁷⁹ La critica mossa da Cicerone nei confronti del fratello Quinto potrebbe anche essere interpretata in altro modo: esclusa la possibilità che la divinazione possa occuparsi di ciò di cui le tecniche e le scienze si occupano, la pressione del futuro potrà riguardare solo gli eventi che avvengono per caso (Cfr. Godekemeyer, 1905, pp. 77-79): a supporto di tale tesi si veda *div. II*, 14, «ita relinquuntur, ut ea fortuita divinari possint quae nulla in arte in sapientia provideri possunt».

¹⁸⁰ Cicerone, *De divinatione*, II, 9-12.

¹⁸¹ Eschilo, *Prometeo*, 476-95.

¹⁸² Euripide, *Supplici*, 211-213.

bella (*καλλίστη τέχνη*) mediante la quale si può ottenere conoscenza sul futuro¹⁸³. Ancora più interessante per i nostri scopi, è la lettura che viene fatta della divinazione nell'*Alcibiade maggiore*: in quest'opera, Socrate si pronuncia contro la presunzione di sapere e insiste sull'importanza della conoscenza di un certo argomento al fine di deliberare correttamente e sapientemente. Infatti, se gli ateniesi si trovassero nel mezzo di una discussione di interesse pubblico e dovessero deliberare sulla realizzazione di edifici, non potrebbero rivolgersi ad Alcibiade in qualità di consigliere, ma dovrebbero rivolgersi ad un architetto; allo stesso modo se dovessero decidere su una questione di divinazione, sarebbero consigliati da un indovino, e non da Alcibiade: lo stesso discorso varrà per tutte le decisioni per cui si richiede un parere tecnico della cui conoscenza Alcibiade non sia in possesso. Di fatto, questo discorso, permette di capire come la divinazione possedesse uno statuto tecnico che la collocava alla pari di altre discipline come l'architettura e dunque avrebbe una propria specifica area di competenza, cosa che invece Carneade e Cicerone non ritengono essere corretta. Si può così giungere ad affermare che la polemica di Carneade, di cui Cicerone si fa portavoce, non fosse riferita in particolare alla dottrina stoica quanto più mirasse ad abolire la concezione largamente diffusa che la divinazione avesse una propria area di competenze e un terreno di legittimità.

Terminata l'azione di delegittimazione della pratica divinatoria generale e smantellato il sillogismo stoico che metteva in relazione la divinazione e l'esistenza divina in maniera tale che l'una sostenesse l'esistenza dell'altra e viceversa, l'autore prosegue con la critica delle singole pratiche, partendo dall'aruspicina. Egli ci tiene, infatti, a sottolineare l'assurdità della pratica dal momento che, a suo parere, non può sussistere alcun legame o connessione di interdipendenza tra la lettura delle viscere animali e la struttura universale delle leggi che reggono il mondo¹⁸⁴. Riferendosi poi, ai responsi tratti dagli aruspici in base ai segni celesti e a vari portenti, egli ne evidenzia la stessa inconsistenza, già espressa per quanto riguardava l'analisi delle viscere animali: tutti questi eventi celesti, che avvengono per natura o per caso, non possono avere legame

¹⁸³ Platone, *Fedro*, 244c.

¹⁸⁴ Cicerone, *De Divinatione*, II, 29, 33.

con un qualche volere divino, dal momento che le cause sono da ricercarsi solo nella casualità tipica della natura.

«Esaminiamo, se sei d'accordo, innanzitutto le viscere. È dunque possibile convincere qualcuno che quei presagi, che, dicono, sono indicati dalle viscere, siano stati appresi dagli aruspici con assidua osservazione? Quanto assidua è stata codesta osservazione? Per quanto tempo la si è potuta fare? O in che modo le singole osservazioni furono confrontate tra l'uno e l'altro aruspice, per stabilire quale parte delle viscere fosse nemica, quale familiare, quale fenditura denotasse un pericolo, quale un beneficio? Ma una cosa simile, a parte il fatto che non è potuta accadere, non si può nemmeno immaginare. Vediamo infatti, che gli uni interpretano gli indizi delle viscere in un modo, gli altri in un altro: non esiste una dottrina comune a tutti. E certamente, se nelle viscere c'è qualche potere che sia in grado di rivelarci il futuro, questo potere dev'essere necessariamente collegato con la natura, o determinato in qualche modo dalla volontà degli dei e da una forza divina. Ma con la natura, così immensa e splendida, che pervade tutto l'universo e ne regola tutti i movimenti, che cosa può avere in comune il fegato o il cuore o il polmone di un toro ben pasciuto di congiunto con la natura, sì da poter indicare il futuro?»¹⁸⁵.

Alquanto strana sembra, invece, l'opinione che dimostra avere nei confronti della pratica degli àuguri, anche se pensando alla carriera politica e religiosa avuta da Cicerone a Roma sembra più che giustificabile. Anche se più smorzata, ribadisce comunque l'idea che la pratica augurale non abbia più fondamento nella verità di qualunque altra forma di divinazione, nonostante sia però più degna di fiducia in quanto legata alla storia stessa della fondazione di Roma. Il collegio degli àuguri, infatti, era stato fondato da Romolo che credeva nel suo potere di previsione del futuro e per questo è degno di rispetto, nonostante, secondo l'autore, ai suoi tempi l'arte non fosse più affidabile come alle sue origini ma avesse comunque mantenuto la sua utilità per lo Stato. Cicerone, infatti, esprime la sua approvazione nei confronti della pratica augurale

¹⁸⁵ *Ivi*, II, 12, 29.

riportando un esempio in cui due consoli romani avevano meritato la punizione divina dal momento che non avevano osservato gli auspici¹⁸⁶.

La sua idea favorevole alla pratica degli àuguri si può così spiegare: egli stabilisce che l'augurio fondi la sua base teorica e pratica nell'osservazione umana, nelle conoscenze storiche e filosofiche e nell'esperienza politica e che, proprio per questi suoi tratti, possa essere ritenuta molto più fidata di altre pratiche come ad esempio l'osservazione del volo degli uccelli che appare, invece, essere lasciata al caso.

Di fatto, e l'autore ci tiene a sottolinearlo, la pratica augurale, essendo legata a Romolo e alle origini della città di Roma, è da sempre, insieme al Senato, pilastro dello Stato e ne garantisce la stabilità, per questo motivo la sua è un'utilità pratica che va preservata. Infine, diversa ancora, e da considerarsi peggiore, è l'opinione che l'autore mostra di avere nei confronti degli indovini, poiché non c'è alcuna certezza della loro arte e della veridicità delle loro parole.

«Quale autorità, d'altronde, può avere codesto stato di folle eccitazione che chiamate divino, in virtù del quale ciò che il savio non vede, lo vedrebbe il pazzo, e colui che ha perduto le facoltà sensoriali umane avrebbe acquisito quelle divine? Noi crediamo ai carmi della Sibilla, che essa, si dice, pronunciò in stato di esaltazione. Si credeva poco tempo fa, per una diceria infondata diffusasi tra la gente, che un interprete di tali carmi si apprestasse a dire in senato che colui che di fatto era già nostro re avrebbe dovuto anche ricevere il titolo regale, se volevamo esser salvi. Se questo è scritto nei libri sibillini, a quale uomo e a quale tempo si riferisce? Colui che aveva scritto quei versi aveva agito furbamente: omettendo ogni precisazione di persona e di tempo, aveva fatto in modo che, qualunque cosa accadesse, sembrasse l'avveramento di una profezia. Aveva aggiunto anche l'oscurità dell'espressione, perché gli stessi versi potessero adattarsi ora ad una cosa, ora a un'altra in diverse circostanze»¹⁸⁷.

¹⁸⁶ *Ivi*, II, 71.

¹⁸⁷ *Ivi*, II, 54, 110-111.

2.5.1 I sogni secondo Cicerone

«Un errore analogo si commette a proposito dei sogni. Da quanto lontano prendono le mosse nel difenderli! Sostengono che le nostre anime siano divine, e derivino dal di fuori di noi, e che il mondo sia pieno di una moltitudine di anime consenzienti: quindi in virtù della natura divina dell'anima in quanto tale e della sua connessione con le anime che riempiono l'universo, sarebbe possibile vedere il futuro»¹⁸⁸.

Uno degli ultimi argomenti trattati da Cicerone nell'opera *De divinatione* è il sogno: l'autore lo ridimensiona a residuo dell'attività diurna¹⁸⁹, rifacendosi anche a quanto esposto nei suoi trattati da Aristotele e mantiene per tutta quanta la trattazione un atteggiamento critico poiché diffida del fatto che gli dei ammoniscano l'uomo durante il sonno piuttosto che quando si è svegli e coscienti. A sostegno di quanto affermato a proposito del sogno, inteso come residuale, egli porta due esempi di sogni narrati dallo stesso Cicerone: il primo è quello di Scipione, presentato nel *De republica*, mentre il secondo appartiene allo stesso Cicerone ed è tratto proprio dal *De divinatione*. Infatti, nel caso di Scipione, il sogno da lui avuto in cui sarebbe apparso l'Africano sarebbe da spiegare con il fatto che la sera precedente egli aveva a lungo parlato di costui in compagnia di Massinissa.

La seconda visione onirica è da spiegarsi in maniera piuttosto simile, in quanto a Cicerone appare in sogno la figura di Mario, a cui aveva pensato intensamente il giorno precedente¹⁹⁰. Nonostante Cicerone conosca e prenda spunto dall'opera di Aristotele, si discosta dal suo pensiero per alcuni aspetti: innanzitutto nella concezione ciceroniana non è mai lasciato spazio all'idea che possano sussistere i sogni divinatori; in secondo luogo egli non connette in modo diretto l'attività onirica alla fisiologia somatica, come invece aveva fatto Aristotele sostenendo che il sogno è prodotto dall'attività sensoriale

¹⁸⁸ *Ivi*, II, 58, 119.

¹⁸⁹ *Ivi*, II, 2, 140, cfr., “*reliquiae rerum earum moventur in animis et agitantur, de quibus vigilantes aut cogitavimus aut egimus. Ex reliquiis, ut ait Aristoteles, inharentibus earum rerum, quas vigilans gesserit aut cogitaverit*”.

¹⁹⁰ *Ivi*, II, 2, 140: “*ut mihi temporibus illis multum in animo Marius versabatur recordanti quam ille gravem suum casum magno animo, quam constanti tulisset. Hanc credo causam de illo somniandi fuisse*”.

che permane dopo il passaggio dalla veglia al sonno e che risente del processo di purificazione del sangue connesso al sonno stesso.

L'ipotesi di Cicerone è semplicemente legata a un dato conoscibile per mezzo anche della sola esperienza, ovvero che la profondità del sonno costituisca un fattore favorevole all'attività onirica. Per Cicerone, dunque, il sogno si verifica nel momento di massima distanza fra l'anima e il mondo esterno, ovvero quando l'anima non è colpita da impulsi sensoriali e di conseguenza è costretta a operare con ciò che rimane dell'attività diurna e per questo soggetta a numerosi errori.

«Riteniamo dunque che le anime dei dormienti si muovano da sé mentre sognano, oppure che, come sostiene Democrito siano colpite da visioni esterne ed estranee? Sia vera questa opinione o quell'altra, rimane il fatto che moltissime cose false possono apparir vere a chi sogna. [...] Non capisco perché si debba credere ai sogni»¹⁹¹.

Dunque, nel secondo libro della sua opera, Cicerone si pone in maniera molto severa nei confronti della pratica dell'oniromanzia, tanto da giungere al famoso paragone coi pazzi: egli, infatti, afferma che, come non si possa prestare fede alle visioni dei pazzi perché sono per natura mendaci, allo stesso modo non c'è ragione di credere alle visioni di coloro che sognano, che risultano addirittura più confuse. Alle sue argomentazioni si aggiunge anche il fatto che non tutti ricordano o riescono a comprendere il significato dei propri sogni, dunque non è possibile che le divinità prevedano che gli uomini abbiano accesso al futuro mediante i sogni quando non sono nemmeno considerati abbastanza importanti da essere ricordati: le divinità, infatti, non sono degne di fare qualcosa inutilmente e senza motivo. La sua riflessione prosegue poi considerando il fatto che non è cosa che si addice alle divinità mandare messaggi che poi vengano ignorati o trascurati, e proprio per questo fatto risulta necessario ammettere che le divinità non ci danno alcun segno premonitore mediante i sogni.

L'Arpinate, dunque, così conclude il suo ragionamento:

«Se, dunque, né la divinità è causa dei sogni, né vi è alcuna connessione fra la natura e i sogni, né la scienza dei sogni si è potuta stabilire mediante l'osservazione, la

¹⁹¹ *Ivi*, II, 59, 121.

conclusione è che ai sogni non si deve attribuire assolutamente alcun valore, tanto più che quelli che fanno sogni non sanno prevedere nulla in base a essi, quelli che li interpretano ricorrono a spiegazioni vaghe, non a leggi naturali, e il caso, nel volgere di innumerevoli secoli, ha prodotto in ogni campo più effetti mirabili che nelle visioni dei sogni, e niente è più incerto dell'interpretazione, la quale si può trascinare in varie direzioni, spesso in direzioni addirittura opposte. Si cacci via, dunque, anche la divinazione basata sui sogni, al pari delle altre»¹⁹².

Ovviamente già dalle opere di Cicerone emerge quanto in realtà i sogni fossero tesi sia ad una visione morale che politica: poiché il bene individuale è strettamente connesso al bene della città, le virtù personali devono corrispondere a quelle di un buon cittadino e ciò fa sì che anche il sogno si connoti come politico. Cicerone, infatti, non è estraneo alla pratica diffusasi a Roma a seguito del sempre più stretto legame instauratosi tra sogni e politica, tanto che ad un certo punto essi cominciarono ad essere usati deliberatamente al fine di legittimare o delegittimare i protagonisti della scena politica.

2.5.2 Le conclusioni di Cicerone

Dunque, tutta la disquisizione che si ha nell'opera giunge ad affermare alla fine una verità che si potrebbe definire quasi sommaria, dal momento che non si può respingere *in toto* la divinazione, qualcosa dovrà essere salvato e inserito in un sistema ordinato di credenze. Cicerone, infatti, giunge ad ammettere che non sia possibile non riconoscere integralmente la divinazione e quindi ne giustifica la pratica in qualità di istituzione politica e, per questo, necessaria al mantenimento degli equilibri interni dello Stato romano stesso e alla salvaguardia delle tradizioni:

«Innanzitutto è doveroso per chiunque sia saggio difendere le istituzioni dei nostri antenati mantenendo in vigore i riti e le cerimonie; inoltre, la bellezza dell'universo e la regolarità dei fenomeni celesti ci obbliga a riconoscere che vi è una possente ed eterna

¹⁹² *Ivi*, II, 147-148.

natura, e che il genere umano deve alzare ad essa lo sguardo con venerazione e ammirarla»¹⁹³.

Per concludere, dunque, ciò che Cicerone giunge ad affermare è che si dovrà eliminare quella che lui chiama superstizione¹⁹⁴, in modo tale che la vera religione romana, basata sulla tradizione degli antenati, possa rimanere inviolata nel complesso di tutti i suoi riti e cerimonie.

«Ora, però, dichiarerò solennemente che io non dò credito ai volgari estrattori di sorti, né a quelli che fanno gl'indovini per trarne guadagno, né alle evocazioni delle anime dei morti. Non stimo per un bel nulla gli àuguri marsi, né gli aruspici di strada, né gli astrologi che fan quattrini presso il Circo, né i profeti d'Iside, né i ciarlatani interpreti di sogni. Essi non sono indovini per scienza ed esperienza, ma sono vati superstiziosi e impudenti spacciatori di frottole, incapaci o pazzi o schiavi del bisogno: gente che non sa andare per il proprio sentiero e pretenderebbe d'indicare la strada al prossimo»¹⁹⁵.

Dunque, tolta ogni pratica basata sulle false credenze e la credulità popolare, ciò che rimane e va mantenuto è la pratica in quanto tale in veste di istituzione politica e ritenuta necessaria al mantenimento degli equilibri interni dello Stato e alla salvaguardia delle tradizioni. L'attenzione che pone nel giungere ad una tale conclusione risponde all'esigenza di non destabilizzare l'ordine costituito della religione romana: egli, infatti, deve tenere insieme sia le sue riflessioni teoriche tese al raggiungimento della verità, sia gli obiettivi pratici cui la divinazione è preposta nella religione di Stato e che

¹⁹³ *Ivi*, II, 72, 148: “*Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri*”.

¹⁹⁴ Il termine latino usato da Cicerone è *superstitio* e lo utilizza nella connotazione che già gli aveva dato nel *De natura deorum*, ovvero serviva ad indicare tutti coloro che, con assoluta fiducia, si rivolgevano agli dei con preghiere, voti e sacrifici affinché li preservassero da qualsiasi accidente, rendendoli “superstiti”. La *superstitio* romana, dunque, andava ad indicare l'eccedenza di rituali tanto da regolare la vita stessa di una determinata persona che aveva un eccessivo timore nei confronti delle divinità, tanto da diventare vittima di ciarlatani.

Cfr. Cicerone, *De natura deorum*, II, 71-72: “*Coloro che trascorrevano le intere giornate a pregare e a fare sacrifici perché i loro figli sopravvivevano furono detti superstiziosi. [...] Accade così che il termine superstizioso esprimesse un difetto religioso anziché un pregio*”.

¹⁹⁵ *Ivi*, I, 132.

rispondono ad un'utilità ben precisa. Ciò che Cicerone giunge a rifiutare totalmente è la divinazione posta al servizio delle pratiche "superstiziose" dal momento che, a suo parere, non si addice al popolo romano dare credito a tutto ciò che si basa sulla *superstitio*, vista come dimostrativa di un tipo di pensiero quasi primitivo. In definitiva la posizione di Cicerone può essere riassunta come quella di magistrato-sacerdote che apprezza esclusivamente il valore sociale di determinati schemi esteriori della religione in qualità di forza disciplinare e coesiva.

La posizione dell'Arpinate si risolve con l'apprezzamento del valore sociale che certe pratiche religiose hanno, tale da garantire la disciplina e la coesione del popolo romano.

CAPITOLO 3

3.1 La divinazione in Egitto

Come si è già evidenziato più volte nel corso dei due capitoli precedenti, l'arte divinatoria è antica quanto l'uomo e per questo si è ritenuto necessario rendere conto di una realtà, come quella Egizia, che l'ha sviluppata in maniera diversa dai casi presentati in precedenza così da poter mettere in evidenza come modelli culturali differenti abbiano prodotto diversi sistemi per giungere ad una conoscenza del proprio futuro.

Non volendo assolutamente mettere in comparazione mondi così distanti, si ha l'intenzione di limitarsi esclusivamente alla presentazione ed analisi di alcuni casi specifici in cui le pratiche divinatorie possono essere considerate come preponderanti. Si è deciso di concentrarsi soprattutto nell'ambito di tale pratica riferita al contesto faraonico, volendo metterla in relazione con la società egizia controllata dal potere centralizzato del faraone che si faceva garante di qualsiasi aspetto riguardasse il regno egizio. Nonostante questo tipo di controllo definito "centrale" e controllato da un'entità statale estremamente forte e radicata, è emerso dalle fonti come sia stato possibile anche per gli strati più popolari della società egizia sfruttare l'arte divinatoria per i propri fini.

La divinazione conosce un'importanza che si può definire strategica nel Vicino Oriente a partire dal III millennio a.C. In questa area del mondo furono, per primi, gli antichi abitanti della Mesopotamia a servirsi di essa per apprendere tutto ciò che sfuggiva alla conoscenza umana, anche se il suo oggetto primario ed essenziale rimane la conoscenza dell'avvenire e, quindi, di conseguenza, la possibilità di effettuare una previsione che potesse risultare sia positiva che negativa.

Alla pari, nell'ambito dell'antico Egitto, di nostro interesse, la divinazione era considerata una disciplina dalla notevole importanza, anche se attestata solo più tardi, e della quale si serviva tutta la popolazione. Infatti, non era affatto elemento discriminante il rango, né ricorrevano alla stessa maniera sia coloro che appartenevano all'ambito regale e sacerdotale, sia tutti coloro che rientravano in altre fasce sociali.

Nella concezione culturale egizia, il sacro viene inteso come principio ordinatore che regola la realtà stabilendo il senso delle cose e che, per essere efficace nella contingenza

del mondo degli uomini deve essere mediato da una figura particolare che assuma uno *status* speciale all'interno della comunità: in quanto garante dell'ordine divino e legittimato dalla stessa divinità, il faraone possiede un potere che non può essere messo in dubbio.

Per tutto l'arco temporale che va dall'Antico Regno (2700-2190 a.C.) alla fine del Secondo Periodo Intermedio (1780-1560 a.C.) non si ha a disposizione alcun documento che possa permettere di attestare il ricorso alla pratica divinatoria, ma è soltanto a partire dal Nuovo Regno (1560-1085 a.C.)¹⁹⁶ che si evidenziano i primi documenti che danno, agli studiosi, la possibilità di accertare il ricorso alla prassi delle domande oracolari: abbiamo, cioè, un'ottima documentazione riguardo agli oracoli dati direttamente dal dio al Faraone. È importante sottolineare come questo mutamento, che possiamo dedurre dalle fonti a nostra disposizione, sia direttamente collegato a dei cambiamenti ben più ampi che, solo a partire da questo periodo, si verificarono per quanto riguarda la dimensione della religiosità egizia che, a tratti, si fece anche più personale. La maggior parte di questi testi a noi pervenuti riguarda soprattutto l'ascesa al trono di re proclamata dal dio in maniera spontanea, iniziative di costruzioni, spedizioni militari e nomine sacerdotali.

Nonostante si debba aspettare un'età più matura per avere vere testimonianze di testi oracolari, è necessario considerare la presenza e l'esistenza di testi profetici, che funzionano da preludi oracolari, in epoca più antica. Caratteristica dei suddetti testi profetici è la loro ideale finalizzazione a prevedere l'avvenire legando, in questo modo, passato e futuro dall'idea del perpetuo ritorno, pur mantenendo sempre un'impronta chiaramente politica¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Al fine di comprendere meglio la cronologia del lungo Regno Egizio si ritiene utile riassumere le tappe principali della cronologia dell'Antico Egitto prima che subisse influenze esterne. L'Antico Egitto inizia con il Periodo Predinastico (3900-3150 a.C.), poi si ha il Periodo Protodinastico (3150-2686 a.C.), successivamente inizia l'Antico Regno (2700-2190 a.C.), seguito dal Primo periodo intermedio (2190-2055 a.C.), dal Medio Regno (2055-1780 a.C.), dal Secondo periodo intermedio (1780-1560 a.C.), per poi passare al Nuovo Regno (1550-1069 a.C.), al Terzo periodo intermedio (1069-664 a.C.), e infine al Periodo tardo (664-332 a.C.). Tutto ciò, oltre a rendere più comprensibile il susseguirsi degli eventi riguardanti la civiltà egizia, permettono di tenere ben presente la longevità di questa civiltà in confronto alle altre di cui si è già parlato.

¹⁹⁷ Cfr. N. Grimal, *Storia dell'Antico Egitto*, 1948.

In ambito egizio, dal momento che l'istituto monarchico si configura come la più chiara realizzazione della convergenza tra il sacro e il potere, il faraone diventa l'intermediario tra mondo divino e mondo umano e il cui compito è quello di gestire la comunità secondo lo schema di senso stabilito dalla dimensione sacra. In Egitto, il faraone rappresenta il fulcro delle relazioni tra uomini e dei, in quanto mediatore tra i due piani e garante dell'ordine cosmico. Questo suo compito di mantenere l'ordine si rispecchia sulla sua stessa figura, in quanto se egli governa rettamente gode della prosperità del regno ma, se così non dovesse essere, subirebbe le conseguenze delle colpe e degli errori del popolo: il re risponde non solo delle sue azioni, ma anche di quelle di tutta la comunità. In tal modo il sacro assolve ad una duplice funzione: è fondante e legittimante dell'autorità del sovrano e lo rende vicino agli dei avendo il compito di governare ciò che loro hanno creato e garantendo la pace con gli stessi tramite l'osservazione e la celebrazione dei rituali previsti. Nel caso egizio, la monarchia ha una dimensione cosmica in quanto il re è al contempo sovrano del cosmo e sovrano dello stato, realizzando quella necessaria armonia tra i due livelli: il faraone è infatti figlio del dio Ra, dio Sole, che sta ad indicare la sua indispensabilità per la vita del cosmo: la divinazione, dunque, sembrava scaturire da una profonda convinzione che tutte le cose del mondo fossero tra loro associate e che compissero il proprio movimento contemporaneamente.

Nella cultura egizia la divinazione era considerata come un'arte che gli dei stessi avevano insegnato agli uomini e si basava, come si è già accennato, sul fondamento teorico della corrispondenza tra mondo celeste e mondo terreno, tra il mondo degli dei e quello degli uomini: solo così la divinazione poteva essere intesa come strumento di conoscenza per decifrare i segni con cui il volere divino si manifestava.

Per comprendere appieno la concezione egizia riguardo alla divinazione è necessario occuparsi prima di alcune premesse che, da sole, basterebbero a rendere conto della particolarità della cultura religiosa egizia.

Nessuna società umana più di quella egizia si fonda su una continua e profonda contrapposizione di tipo dualistico, tale da permeare quasi ogni aspetto di questa cultura per tutta la sua durata storica. Dunque, la civiltà egizia si basa su una profonda concettualizzazione della dualità¹⁹⁸, espressa nell'antitesi tra ordine e caos, dal cui equilibrio deriva la continuazione e la prosperità del regno faraonico. In questo continuo rapporto conflittuale, la divinazione rappresenta uno dei migliori strumenti per preservare, o almeno predire, il futuro equilibrio delle forze che determinano la continuazione o meno della potenza egizia e per collegare la dimensione terrena a quella celeste.

3.2 Il carattere divino del faraone egizio

È a partire dalla III dinastia, ovvero dal cosiddetto periodo dell'Antico Regno che si consolida il carattere divino del potere faraonico. Il faraone, infatti, era considerato alla stregua di un dio, ma non per concessione divina, bensì in quanto figlio del dio ed è proprio questa sua origine divina a permettergli di detenere il potere sulla terra.

«Il faraone impersona la giustizia (ma'at), e nelle sue decisioni e nel suo operato si realizza l'ideale del giusto ordinamento»¹⁹⁹.

Dunque, il faraone si connota come garante dell'ordine sulla terra in modo da contribuire al mantenimento dell'ordine cosmico stesso. Per la civiltà egizia, infatti, tale tema risultava assolutamente centrale ed indispensabile, tanto che l'ordine cosmico era

¹⁹⁸ Tale componente dualistica è così forte e radicata nella cultura egizia classica che gli studiosi odierni sono giunti a suddividerla in due livelli distinti: il primo riguarda un tipo di contrapposizione che può essere definito a carattere concettuale, nel senso che pone in antitesi il bene e il male, il rosso e il bianco, e la doppia sovranità faraonica su Alto e Basso Egitto: questo primo livello di dualità è definito come “dualità primaria o interna”; il secondo piano si rivolge, invece, ad una contrapposizione che si caratterizza essenzialmente come territoriale e che dunque pone la distinzione tra terre abitabili e civilizzate e quelle invece desertiche e inospitali. La distinzione era ben radicata nella mentalità egizia che distingueva appunto tra *Kemet*, ovvero la terra nera, quella derivante dalle piene del Nilo che lasciava dietro di sé un terreno fertile e scuro; e *Desheret*, ossia la terra rossa, fatta corrispondere come il deserto che faceva da limite al regno faraonico. A questo proposito questo secondo livello di dualità è chiamato dagli studiosi con il nome di “dualità secondaria o esterna”.

¹⁹⁹ J. Assmann, *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto*. Torino, Einaudi, 2002, p. 15.

addirittura personificato da una dea astratta: *Ma'at*. Essa si distingueva dalle altre divinità per il fatto di raffigurare un concetto, più che un vero e proprio essere divino, e proprio per questo motivo la sua esistenza si connota per essere co-dipendente di tutta una serie di principi di ordine e giustizia²⁰⁰.

In questo ordine di pensiero, di grande importanza era il comportamento del faraone poiché, in quanto tramite diretto e mortale del dio Ra sulla terra, aveva il compito di osservare alla perfezione ogni norma per evitare che il caos primordiale si potesse diffondere sulla terra, prendendo il sopravvento sulla civiltà e l'ordine²⁰¹. Il principio del *ma'at* può essere definito come segue:

«Ma'at è buona e il suo valore durevole. Essa non è stata più disturbata dal giorno della sua creazione, anche se colui che trasgredisce le sue prescrizioni è punito. Essa si pone come un sentiero anche di fronte a colui che non conosce nulla. Gli ingiusti non hanno ancora portato la loro impresa al compimento. È vero che il male può acquisire ricchezza ma la forza della verità è che tale male ricade sui posteri; un uomo può dire “esso era la proprietà di mio padre”»²⁰².

²⁰⁰ Per quanto riguarda tali precetti, ciascuna persona, dal faraone al più umile degli schiavi, era tenuta a rispettarli in maniera da garantire la salvezza della propria anima dopo la morte e la preservazione dell'ordine cosmico generale. Ovviamente, più importante era la funzione di ciascuno nel suo compito terreno maggiore era la responsabilità che aveva nell'applicare tali virtù e precetti nelle vita di tutti i giorni, in modo da contribuire al meglio al mantenimento dell'equilibrio ultraterreno da cui deriva il benessere di ognuno.

²⁰¹ F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, p. 148.

²⁰² Questa descrizione del principio del *ma'at* è racchiuso nelle massime di vita e nelle linee etiche di comportamento riportate nelle “Istruzioni per Ptahhotep”, cfr. C. Jacq, *The Living Wisdom of Ancient Egypt*, 1999, p. 24.

Oltre a ciò esiste un insieme codificato di 80 massime di vita racchiuse nel “Papiro di Ani”, costituito da 38 performative e 42 proibitive. A queste massime può essere attribuita in un certo qual modo una funzione divinatoria dal momento che lo scopo della divinazione consiste nel conoscere nella maniera più precisa possibile il futuro ed eliminare quanto più l'incertezza connessa all'esistenza umana. In tal senso, questi precetti rappresentano una forma codificata di responsi divinatori. Dal momento che l'elemento fondamentale per l'efficacia di una predizione è la convinzione che le informazioni ottenute sul futuro siano a disposizione di qualche entità divina o forza soprannaturale, questo stesso principio viene espresso dalle norme codificate del *ma'at*. Per chiarire, questo principio è rappresentato dalla presenza di una divinità soprannaturale, ovvero *Ma'at*, che si trova in possesso di informazioni e norme di comportamento per il futuro, a cui si devono attenere gli esseri umani per fare in modo che il proprio futuro e quello di tutto il popolo egizio abbia risvolti positivi. Per evidenziare questo principio fondamentale, molti faraoni avrebbero aggiunto alla propria dicitura nominale il termine “*Meri - Ma'at*”, ovvero “*amato da Ma'at*”.

Già da queste prime nozioni si può comprendere la peculiarità della divinazione egizia che non si basa su forme ufficializzate e precise bensì su elementi e pratiche divinatorie implicite e non formalizzate che vanno a mescolarsi, a diversi livelli, a tutta una serie di pratiche consolidate della vita sociale, politica e religiosa.

Per capire meglio, quanto la divinazione egizia fosse connessa con il principio fondante della civiltà di ordine e caos sarà necessario analizzare precedentemente un mito della cultura egizia antica che rende conto alla perfezione della vivacità con cui veniva inteso il confronto tra ordine e caos.

Il mito si configura come fondante per la stessa civiltà egizia e narra della contrapposizione tra Horo e Seth: il primo, infatti, rappresenta il simbolo della civiltà, dell'ordine e della stabilità; mentre il secondo viene identificato nel ruolo di colui che porta scompiglio, disordine e conflitto. Esemplificativo è anche il simbolo con cui Horo è rappresentato, ovvero il falco, animale nobile che in Egitto predilige il corso del Nilo e delle Oasi, quindi terreni fertili, sotto il controllo del faraone, e dunque soggetti agli interventi della civiltà.

Dunque, queste due divinità, insieme a *Ma'at*, vanno a costruire il triangolo che si pone al centro della cultura egizia: alla base saranno posti i due estremi Horo e Seth, mentre al vertice sarà posta *Ma'at* come garante dell'equilibrio delle due forze opposte.

Ciò che si evince da questo mito è quanto la civiltà egizia necessitasse di pratiche divinatorie che permettessero di far trionfare la giustizia, l'ordine e la stabilità su tutto ciò che esiste di negativo e che costituisce un pericolo per la continuità del regno.

Come emerge dagli studi di J. Assmann²⁰³, nel mondo egizio non esiste distinzione tra sfera politica e sfera religiosa poiché il faraone non solo è unico sacerdote ma partecipa anche alla struttura trinitaria che sta alla base del mantenimento della giustizia nel mondo. Questa triade che garantisce l'equilibrio e la prosperità della civiltà egizia si compone di dio-faraone-*ma'at*, e solo per il fatto che lo stesso faraone possa identificarsi con la divinità vi è la possibilità che si realizzi nel mondo la *ma'at*, cioè la giustizia, la verità e l'ordine. In questo modo, il faraone andava a costituire l'unico intermediario tra mondo divino e mondo umano, e avendo accesso alle cose celesti

²⁰³ J. Assmann, *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto*. Torino, Einaudi, 2002, p. 23.

nessuna sua decisione poteva essere contraddetta dal popolo tanto da costituire incontestabili verità.

Per meglio comprendere la notevole importanza rivestita dal corpo del faraone entro questa ideologia, lo studioso tedesco propone un testo da considerarsi come fondamentale:

*«Ra ha insediato il re sulla terra dei viventi
per sempre e in eterno,
al fine di amministrare la giustizia per gli uomini e soddisfare gli dei,
al fine di realizzare la ma'at e dissipare il caos.
Egli rende sacrifici divini agli dei
e sacrifici mortali ai defunti»²⁰⁴.*

In tal senso, dunque, la volontà degli dei si può realizzare sulla terra solo per mezzo del faraone, anche se a ben vedere la sua volontà coincide per necessità con quella divina dal momento che lo scopo è uno e uguale per tutti: garantire la conservazione dell'ordine cosmico e impedire che venga ostacolato dalle forze del caos.

Dunque, in un contesto culturale come quello appena descritto, in cui il destino del regno egizio si trova nelle mani del faraone, si rende quasi necessario che esista e venga esercitata una pratica come la divinazione che, fornendo le corrette indicazioni sulle scelte da compiere e mettendo in comunicazione le divinità con il faraone, può in una certa misura fare in modo che possa realizzarsi l'equilibrio tanto desiderato e che possa essere raggiunta la *ma'at* tanto ricercata.

3.3. La divinazione come pratica rituale

Come evidenziato nella parte introduttiva a questo ultimo capitolo, la divinazione egizia è difficilmente distinguibile e separabile da altri ambiti quali potevano essere magia, religione, ma anche politica, società e vita privata; nonostante ciò vi è la possibilità di ricostruire il carattere culturale che tale pratica ricopriva nell'Antico Egitto in modo da

²⁰⁴ *Ivi*, p. 30.

delinearne lo scopo principale per mezzo dell'analisi di alcune specifiche pratiche sulle quali si è ritenuto fondamentale soffermarsi. Dati certi aspetti precisi che connotano la divinazione egizia, essa si distingue nettamente da quella greca; elemento che, primo tra tutti va tenuto presente, è che, a differenza di altre realtà del mondo antico, in Egitto manca quasi del tutto l'aspetto formalizzato e regolamentato della consultazione oracolare per mezzo di una delegazione a carattere ufficiale²⁰⁵.

Nello specifico ambiente culturale egizio, la divinazione si connota come strumento che permette di indicare e interpretare le relazioni strutturali di omologia e corrispondenza che regolano il rapporto umano-divino: al fine di decifrare tale struttura, la divinazione isola e prende in esame oggetti specifici per mezzo dei quali è possibile stabilire una corrispondenza tra ordine cosmico e divino in relazione alla terra, e a partire da ciò si enunciano dei responsi riguardo a situazioni incerte.

Quando ci si occupa della divinazione nell'Antico Egitto²⁰⁶ è bene tenere presente che, a differenza di molte altre culture, la società egizia non conobbe mai l'esistenza di una vera e propria casta divinatoria e che le testimonianze su cui si basano tutti gli studi sull'argomento riguardano processi effettuati nell'ambito privato, dove anche un comune cittadino²⁰⁷, dotato di una latente conoscenza onnisciente, poteva entrare in contatto con la divinità, facendosi al contempo consultante e operatore rituale.

Degna di nota è la modalità di risposta con cui veniva consegnato il responso agli esseri umani: nella realtà egizia, infatti, non si tratta di risposte binarie o brevi e concise, bensì di un discorso ampio, aperto e quindi suscettibile di maggiore interpretazione.

Come si è già sottolineato, nella realtà culturale egizia manca una vera e propria codificazione formale della pratica divinatoria, tanto da essere non di rado difficilmente

²⁰⁵ Cfr. A. Annus, *Divination and interpretation of signs in the ancient world*, 2010, p.124. Nonostante le pratiche divinatorie non fossero nettamente distinguibili da altri aspetti della cultura e della società egizia, esse permasero per molto tempo, molto di più di altre società come quella greca che, dopo aver conosciuto periodi di incessante attività divinatoria, giunse ad un rifiuto quasi totale delle stesse. In Grecia, infatti, lo sviluppo di correnti filosofiche definibili alternative portò a un criticismo del fondamento stesso della divinazione.

²⁰⁶ La divinazione in Egitto sussiste solo in relazione alla concezione che si ha degli eventi come fortuiti; se venisse meno questo centrale elemento, la pratica divinatoria perderebbe la sua stessa funzione.

²⁰⁷ Il sistema divinatorio egizio si fonda dunque su un delicato sistema di equilibrio tra elementi opposti che portano a contrapporre il quadro formale e le strutture logiche con la molteplicità e l'imprevedibilità delle situazioni concrete di vita, su cui si interroga l'oracolo.

distinguibile dalla magia. Una fonte importante per meglio comprendere la dimensione della divinazione egizia ci è fornita dal papiro di Leida, datato intorno al 250 d.C. e ultimo, per linea temporale, giunto a noi redatto in demotico.

In esso sono presenti diverse indicazioni riguardanti la magia e la medicina anche se la maggior parte dei contenuti di cui è composto il papiro sono molto più antichi del documento stesso. Le discussioni riguardanti la magia includono anche alcune tecniche divinatorie di cui si ha intenzione di occuparsi, limitandosi, però, solo ad alcune specifiche. Alcune premesse sono però doverose: nel momento in cui una persona, umile o nobile che fosse, avesse voluto iniziare una sessione personale di divinazione era necessario preparare correttamente l'ambiente in cui operare. Di norma, le operazioni preparatorie richieste erano piuttosto semplici, andava identificato un ambiente chiuso con pesanti tendaggi, bisognava procurarsi una lampada o preparare un fuoco, disporre un tappeto o una stuoia di paglia e, se possibile, un incensiere.

Nell'antico Egitto, dunque, nonostante molte pratiche divinatorie fossero personali e private, rispondevano tutte ad uno scopo ben preciso: ricercare risposte in merito alla situazione corrente così da poter effettuare scelte migliori per il proprio futuro. Grazie a questa pratica, la persona in questione entrava in possesso di informazioni dal carattere magico e spirituale, per le quali si può dunque affermare che, in Egitto, la divinazione si caratterizzasse sia come un'arte che come un importante indice di capacità personale. L'ottenimento delle profezie e dei responsi dipendeva, infatti, da due fattori: dalla naturale abilità innata dell'operatore e dalla sua bravura e dimestichezza con le diverse tecniche divinatorie.

A differenza delle pratiche prese in esame nei due capitoli precedenti, la divinazione egizia si andava a comporre di due momenti. Innanzitutto l'operatore, per mezzo di una concentrazione e focalizzazione profonda su un oggetto, una parola o una formula cercava di raggiungere uno stato di *trance*, inteso come un'alterazione del normale equilibrio del cosmo grazie al quale si potevano percepire delle informazioni. Una volta terminato questo stato di alterazione, l'operatore doveva procedere con l'interpretazione dei risultati ottenuti attraverso la divinazione. Se non si era sicuri del significato del messaggio divino, era necessario ricorrere all'aiuto di indovini più esperti che sarebbero stati in grado di fornire le corrette indicazioni.

Al di là di tutti questi aspetti teorici, ciò che è particolarmente interessante trarre dal papiro di Leida è un esempio concreto di come si svolgeva effettivamente la pratica divinatoria. Per prima cosa l'operatore doveva iniziare preparando se stesso attraverso una purificazione dalla durata di tre giorni, nel corso dei quali doveva mantenere una condotta sia sessuale che etica impeccabile. Al termine dei tre giorni di purificazione, l'operatore doveva identificare un luogo tranquillo, e se possibile di suo possesso, la cui entrata fosse collocata rivolta verso sud o est. Dopo essersi munito di tutti gli strumenti necessari, si attendeva il momento giusto per iniziare la consultazione, generalmente all'alba o al tramonto, ritenuti come i momenti in cui le correnti energetiche agivano con più forza²⁰⁸.

La procedura proseguiva con i seguenti passaggi: l'operatore rituale procedeva con la pittura facciale sugli occhi, accendeva il fuoco e purificava l'ambiente con acqua e incenso, poneva poi di fronte a sé l'inchiostro nero e un panno di lino e, dopo aver invocato una specifica divinità o pronunciato una preghiera, lo stato di *trance* veniva raggiunto.

Nel momento in cui la divinità entrava in contatto con il postulante, quest'ultimo poteva riuscire a riportare simboli o geroglifici sul panno di lino da interpretare in un secondo momento. La sessione terminava con la recitazione di formule conclusive con lo scopo di far riemergere l'operatore dallo stato di *trance*.

Secondo la fonte del papiro di Leida, le divinità maggiormente invocate per avere responsi divinatori erano: Anpu, "colui che apre le vie"; Tehuti, "signore dei misteri"; Pshoi, divinità greco-egizia; e Khons, la divinità della luna.

Elemento importante che ci viene fornito proprio da questo indispensabile papiro è un esempio di formula invocativa che serviva per dare avvio alla pratica divinatoria.

«Te, Te, Ik, Tatak, Theti, Sati, Santaskl, Kromakat, Pataxurai, Kaleu-Sitakat, Hati, Hat-ro, E-o-e, Hau; possono darci una risposta in merito a tutto ciò che riguarda quello che

²⁰⁸ G. Muscolino, *Il papiro di Londra e di Leida. Rituali, incantesimi e invocazioni*, 2021, pp. 34-41.

*devo chiedere quest'oggi, perché io sono Harpocrates in Mendes, perché io sono Iside la Saggia»*²⁰⁹.

La formula, ripetuta come cantilena per sei o sette volte, serviva da preludio al manifestarsi di un segno divino e si fa esemplare per quanto riguarda l'importanza data, in ambito egizio, ai numeri sei e sette, concepiti, insieme al nove, come numeri sacri e che si ritrovano come elemento ricorrente in numerose formule.

Elemento importante, testimoniato sia dal papiro di Leida che da quello di Ani²¹⁰, è la frequenza dell'utilizzo della cosiddetta divinazione lunare, praticata con assiduità tra gli antichi egizi. Ciò deriverebbe dalla concezione tradizionale per la quale vi sono periodi in cui l'influsso della luna sulla terra sarebbe nettamente maggiore rispetto ad altri e dunque andrebbero a costituire dei momenti ottimali per l'introspezione personale e di conseguenza per la pratica divinatoria in sé. È, ancora una volta, il papiro di Leida a fornirci delle informazioni sull'argomento: il plenilunio, coincidente con il 15 di ciascun mese dell'anno, era considerato come momento ideale. Tutto si svolgeva come nella pratica precedentemente descritta, solo che l'operatore, quando fosse stato pronto, avrebbe dovuto volgere la schiena alla luna, di notte, e recitare per nove volte la formula che segue:

*«Io sono Han, Qo, Amo, Ma-amt, Mete è il mio nome, perché io sono Bai, So, Akanakoup, Melkh, Akh, Hy, Melkh è il mio vero nome... eternità, io sono Khelbai, Sete, Khen.em-nefer è il mio nome, Sro, Oshenbet è il mio nome giusto»*²¹¹.

Bisogna tener presente che molti dei termini contenuti in queste formule appaiono ai nostri occhi del tutto indecifrabili o privi di senso, questo perché si trattava per lo più di

²⁰⁹ Formula invocativa tratta dal Papiro di Leida; cfr. G. Muscolino, *Il papiro di Londra e di Leida. Rituali, incantesimi e invocazioni*, 2021.

²¹⁰ Il papiro di Ani è un papiro manoscritto in geroglifici corsivi risalente al periodo della XIX dinastia ed è considerato come la versione più conosciuta del *Libro dei Morti*; cfr. B. De Rachewiltz, *Il libro dei morti degli antichi egizi*, 1992.

²¹¹ G. Muscolino, *Il papiro di Londra e di Leida. Rituali, incantesimi e invocazioni*, 2021.

cantilene o di lingue diverse e ritenute essere magiche, espresse mediante simboli, difficili da tradurre in maniera letterale.

3.3.1 Parola e divinazione

Secondo David Frankfurter i geroglifici egizi molto hanno a che fare con la pratica divinatoria: i geroglifici, infatti, in qualità di segni sacri hanno un grande potere performativo e, una volta utilizzati permettono che la formula scritta sia messa in opera. Di fatto si può affermare che, in Egitto, si ha l'esistenza di un sistema semantico dalla notevole forza e che agisce da pratica divinatoria come scienza generale dei segni, al servizio del potere faraonico. Seguendo tale ragionamento, lo studioso arriva a sostenere che ciò che più si avvicina ad una casta divinatoria nell'ambito culturale egizio sia quella degli scribi:

«Egyptian letters were the chief technology of a hierocratic scribal elite who preserved and enacted rituals - and by extension the cosmic order itself - through the written world. The Egyptians referred to the hieroglyphic script as literally “the words of the gods” and the scribal art was to them an occupation without equal. The ibis-headed god Thoth, who is credited with the invention of writing, is said to be “excellent of magic” and “Lord of hieroglyphs”. He is depicted writing the hieroglyphic feather sign representing Ma’at, a word that stands for the cosmic force of equilibrium by which kings keep their thrones and justice prevails. The link between writing and Ma’at underscores how integral the scribal art was perceived for maintaining the cosmic order in Egypt»²¹².

Di fatto, dunque, alla cultura egizia sottosta l'idea che si possa interpretare il mondo materiale come un enorme testo nel quale gli dei abbiano inscritto l'ordine del cosmo: si ha quindi la percezione che i geroglifici, in qualità di parole divine, siano connessi con la divinazione e di conseguenza con la conoscenza di informazioni sul futuro.

²¹² D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and local worlds in late antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 2018, p. 314.

In Egitto si ha la preponderanza della divinazione a carattere ispirato: la conoscenza del futuro era trasmessa da un intervento personale a livello soprannaturale da parte dell'essere divino che rivelava delle informazioni. Coloro che entravano in possesso di messaggi divini si affrettavano a comunicarlo a chi di dovere, per ordine del potere faraonico, così da interpretare al meglio le informazioni necessarie al mantenimento dell'equilibrio, elemento dal peso politico non indifferente. Insomma, nel mondo culturale egizio la parola, divina o umana che fosse, rivestiva un ruolo estremamente importante e possedeva un proprio insito potere al cui riguardo interviene lo studioso delle religioni Georges Contenau.

«Dal momento che conoscere e pronunciare il nome di un oggetto istantaneamente gli conferisce realtà ma esercita anche un potere su di esso; e dal momento che il grado di conoscenza, e conseguentemente di potere, viene rafforzato attraverso il tono di voce in cui il nome è stato pronunciato, la scrittura, che è una registrazione permanente del nome, ha naturalmente contribuito a questo potere, come hanno fatto sia il disegno sia la scultura, in quanto entrambi erano un mezzo per affermare la conoscenza dell'oggetto e, di conseguenza, un modo per esercitare su di esso il potere che la conoscenza ha dato»²¹³.

Di fatto, ciò che sottosta al potere divinatorio riconosciuto ai geroglifici è l'idea, consolidatasi a partire dal secondo millennio, che la scrittura costituisca il legame cosmico di tutte le cose e che si tratti di un segreto a cui solo pochi, scelti, potessero accedere. Le stesse fonti ci forniscono la chiave di lettura per comprendere meglio che cosa i geroglifici abbiano a che fare con la divinazione: notevolmente frequenti sono, infatti, le raffigurazioni che rappresentano il dio Thoth nell'atto di scrivere il simbolo geroglifico della piuma (Figura 13), che rappresentava la parola *Ma'at*. Dunque, indissolubile è il legame tra scrittura e *Ma'at*²¹⁴ e di conseguenza l'arte scrittoria rientra tra le pratiche fondamentali per il mantenimento dell'equilibrio cosmico.

²¹³ G. Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, Londra, 1995, p. 164.

²¹⁴ D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and local worlds in late antiquity*, 2018.



Figura 13 - Raffigurazione del dio Thoth, Datta testa di Ibis, e di Seti I²¹⁵.

Seguendo, infatti, lo scritto di David Frankfurter, di cui si è citato un passo da ritenersi come fondamentale, la stessa casta degli scribi può essere messa in relazione con l'arte divinatoria poiché, essendo i soli ad avere la capacità e la giusta conoscenza per decifrarli, sono gli unici a poter comprendere il linguaggio divino che permette il mantenimento dell'equilibrio cosmico quale requisito indispensabile per l'esistenza e il progredire della civiltà egizia stessa.

Alla pari della parola scritta, anche la parola parlata era portatrice di eguale potenza in Egitto: ricorrenti sono, ad esempio, formule magiche e testi profetici che dimostrano la forte fede nell'efficacia di tale parola. Evidente è di sicuro l'uso oracolare del discorso, ed è facilmente deducibile dal termine usato per indicare il luogo più sacro del tempio egizio, ovvero "La Porta della Casa".

Per quanto riguarda il potere performativo nell'ambito divinatorio della parola, un ulteriore accorgimento si rende necessario: esso rivestiva sia un ruolo cosmologico che ideologico.

Nel primo caso, l'interprete entrava in possesso di determinate nozioni riguardo le intenzioni che le divinità potevano e volevano comunicare mediante dei segni, e questo perché l'universo funzionerebbe secondo determinati principi che sono ritenuti essere

²¹⁵ Rilievo con policromia originale. Raffigurazione del dio Thoth e di Seti I, Egitto, Abydos, Tempio di Seti I. Nuovo Regno, XIX dinastia, 1292-1189 a.C.

indispensabili da conoscere in modo da poterli comprendere. Per quanto riguarda, invece, il ruolo ideologico della parola, esso rifletteva un processo di interpretazione che si fonda sul desiderio che i principi cardine dell'universo continuino a funzionare, evidenziando un certo livello di insicurezza umana. Molti sono gli elementi da tenere in considerazione per comprendere e mantenere il funzionamento perfetto del cosmo: il calendario, le costellazioni, anomalie negli esseri viventi animali o vegetali, caratteristiche anormali del corpo umano, i sogni e molto altro.

3.4 Gli oracoli

Uno degli argomenti di cui si ha intenzione di parlare nello specifico sono gli oracoli riguardo ai quali e alle loro funzionalità, come si è accennato sin dall'introduzione a questo capitolo, è solo a partire dal Nuovo Regno che siamo in possesso di una più ampia documentazione. È proprio nel corso di questo periodo storico che le istituzioni templari conobbero una grande importanza dal punto di vista strategico e vennero viste come eccellenti luoghi di consultazione oracolare da parte del faraone che poteva accedervi accompagnato da tutto l'organo sacerdotale.

Sotto la XVIII dinastia, Tebe diventa capitale ed è qui che ritroviamo i celebri tempi di Luxor e Karnak, dedicati alla triade tebana *Amon, Mut e Khonsu* (Figura 14), considerati dai faraoni come fulcro della consultazione oracolare.



Figura 14 - Amuleto raffigurante gli dèi Amon, Mut e Khonsu²¹⁶.

²¹⁶ F. Wilhelm von, *Eine ägyptische Triade in Museum von Cagliari*, ZAS 63 (1928), p.122.

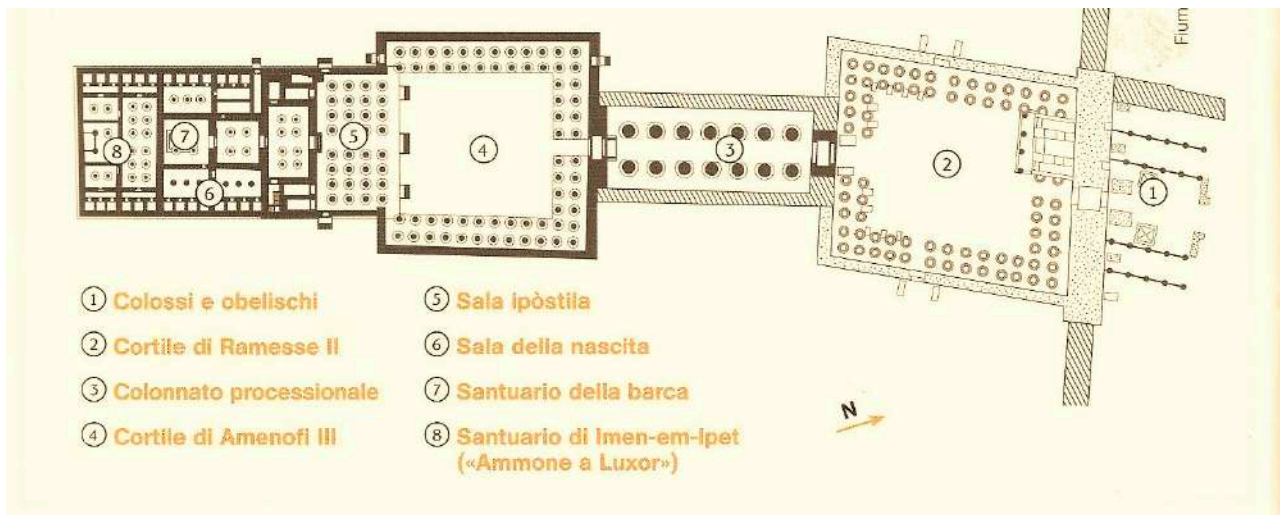


Figura 15 - piantina del tempio di Luxor in cui è possibile identificare il santuario di Amon²¹⁷.

A partire dalla XVIII dinastia per indicare l'oracolo divengono di uso comune due termini di cui il primo è facilmente traducibile nel senso di "consiglio", mentre il secondo avrebbe avuto a che fare con l'ambito semantico riguardante il "presagio, auspicio". Sotto il nome di oracolo si voleva indicare tutto ciò che si riferisse alla manifestazione spontanea del volere divino, inteso come una sorta di indizio riguardo ciò che verrà e si voleva, inoltre, intendere una risposta diretta, orale o scritta che fosse da parte della divinità dopo una specifica richiesta del fedele.

Per quanto riguarda l'universo culturale egizio, esiste una sottile differenza tra oracolo e profezia dal momento che questo secondo termine indicava piuttosto un annuncio divino proveniente dalla stessa divinità per sua iniziativa.

²¹⁷ Piantina del tempio di Luxor in cui si può vedere, al numero 8 della leggenda, il santuario dedicato al dio Amon in cui il faraone poteva recarsi per ottenere oracoli. Il tempio di Luxor è appunto dedicato alla triade tebana *Amon, Mut e Khnosu* ed è concepito come un ampliamento del tempio di Ammon e unito ad esso da un viale di sfingi. L'origine del tempio risale con molte probabilità al Medio Regno, periodo in cui il dio Amon cominciò ad assumere maggiore importanza. Il grande cambiamento architettonico si ebbe con il faraone della XVIII dinastia Amenofi III che costruì il *sancta sanctorum* e le stanze annesse.

Per quanto concerne la triade tebana costituita da *Amon, Mut e Khonsu*, essa era così formata poiché *Amon* costituiva il patrono di Tebe, a partire dalla fine del Primo Periodo Intermedio, sotto la XI dinastia; in tal modo, sua sposa era la dea *Mut*, e i due insieme erano padre e madre del dio lunare *Khonsu*.

Per meglio capire questa distinzione, si ritiene utile riportare un celebre esempio di testo profetico, ovvero la *Profezia di Neferti*²¹⁸, conservata in forma integrale in un papiro conservato al Museo di San Pietroburgo e databile al Medio Regno²¹⁹.

Il testo della profezia fa parte del genere letterario di propaganda regale e, per questo, ha lo scopo di annunciare al popolo egizio l'ascesa al trono del Faraone che porrà fine alle disgrazie del paese e riunificherà l'Egitto. Di fatto in questo caso la profezia assume il ruolo di espediente politico, dal momento che rispecchia quella che è la volontà regale.

«Avvenne un giorno, nel tempo in cui la Maestà del re Snofru era re benefico in questo intero paese: in uno di quei giorni, dunque, avvenne che i funzionari della corte entrarono nel palazzo per fare i loro saluti; poi uscirono dopo ch'ebbero fatto i loro saluti, secondo il loro costume di ogni giorno. Sua Maestà disse al tesoriere che era al suo fianco: "Va' e riconduci i funzionari della corte che sono usciti di qui per fare i loro saluti in questo giorno". Furono subito introdotti presso di lui e furono di nuovo sdraiati col ventre a terra davanti a Sua Maestà che disse loro: "Amici, vedete, vi ho fatto richiamare affinché cerchiate fra i vostri figli uno che sia saggio, o tra i vostri fratelli uno che sia eminente o fra i vostri amici uno che abbia compiuto qualche grande azione che possa dirmi qualche bella parola o delle frasi scelte, sicché la Sua Maestà si diverta a udirle". Allora si sdraiarono di nuovo col ventre a terra davanti a Sua Maestà, e dissero a Sua Maestà: "C'è un capo ritualista di Bastet, o sovrano nostro signore, di nome Neferti: un borghese dal braccio valido, uno scriba dalle dita abili, un ricco che ha beni maggiori di tutti i suoi pari. O se soltanto fosse ammesso a vedere Sua Maestà!". Allora Sua Maestà disse: "Andate e portatemelo".

Egli fu subito introdotto presso di lui, e si mise sdraiato col ventre a terra davanti a Sua Maestà e Sua Maestà disse: "Vieni ti prego Neferti, amico mio, affinché tu mi dica delle belle parole, delle frasi scelte sicché Sua Maestà si diverta a udirle". Il ritualista Neferti disse: "Ciò che è passato, oppure ciò che deve avvenire, o sovrano mio signore?". Sua Maestà disse: "Certamente ciò che deve avvenire: ciò che è successo,

²¹⁸ L'autore è Neferti, sacerdote del tempio di Eliopoli al tempo della XII dinastia; cfr. E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Torino, 1969, pp. 423-424.

²¹⁹ P. Ermitage 1116, datato Medio Regno. Il medesimo testo è conservato anche in forma parziale da due tavolette di scriba e da numerose *ostraka* della XVIII dinastia e dell'età ramesside.

passaci sopra". Poi con la mano verso il cofano, ne trasse un rotolo di papiro e una tavoletta e mise in scritto ciò che udiva, parole belle dal ritualista Neferti quando meditava su ciò che doveva succedere nel paese ed evocava le condizioni dell'Egitto, quando gli Asiatici avrebbero fatto irruzione con le loro forze, avrebbero terrificato i cuori di quelli che mietono, avrebbero portato via le coppie di bovi mentre arano. [...] "Ma ecco che un re sorgerà nel sud, Ameni, giustificato: è il figlio di una donna di Taseti, è un figlio di Khen-nekhen. Riceverà la corona bianca, porterà la corona rossa, unirà le Due Potenti, pacificherà i Due Signori con ciò che desidera. Quello che circonda il campo sarà nel tuo pugno e il remo. Rallegratevi, uomini del suo tempo! Il figlio di un uomo si farà un nome per l'eternità e per sempre, coloro che son caduti nel male e hanno meditato la ribellione, hanno fatto tacere la loro bocca per paura di lui. Gli Asiatici cadranno, per il terrore che ispira, i Libi cadranno davanti alla sua fiamma, i nobili appariranno alla sua collera e i nemici alla sua potenza, l'urò che è sulla sua fronte pacificherà per lui i nemici. Si costruiranno le Mura del Principe, per non permettere che gli asiatici discendano in Egitto: dovranno domandar acqua, come un favore, per abbeverare le loro mandrie, l'ordine giusto tornerà al suo posto, il disordine iniquo sarà gettato fuori. Si rallegrino colui che vedrà e che seguirà il re! Un saggio verserà acqua per me, quando vedrà che quel che ho detto è avvenuto". È stato scritto fino alla fine dallo scriba»²²⁰.

Da questo testo profetico riportato è semplice dedurre la funzionalità che le profezie dovevano avere nella dimensione culturale egizia: di fatto erano manifesto del legame insito tra religione e politica e di come la religione fosse *instrumentum regni* per i faraoni che si sentivano in tal modo autorizzati dal divino ad agire o ad acquisire potere²²¹.

²²⁰ Profezia di Neferti, traduzione italiana a cura di Edda Bresciani.

²²¹ Questo ideale profetico finalizzato a prevedere l'avvenire si basava sulla concezione, presente nello stesso arco temporale anche in Mesopotamia e nel Vicino Oriente, dell'intimo legame tra passato e ritorno che sottende all'idea del perpetuo ritorno. Abbiamo infatti testimonianza di un testo mesopotamico analogo alla *profezia di Neferti*, riportato su modellino di fegato iscritto su entrambe le facce, che preannuncia, come il testo egizio, l'ascesa al trono di diversi principi, ciascuno dei quali destinato ad avere un regno glorioso e prospero. Dunque, alla stregua del testo appena analizzato, la profezia si fa portatrice dell'idea di rinascita, del sorgere di una nuova età dell'oro grazie a nuovi sovrani che risolveranno i problemi preesistenti.

Durante il Nuovo Regno, però, grande fortuna ebbero anche gli oracoli nel senso stretto del termine nonostante, in Egitto, non si trovino delle persone preposte allo svolgimento di questa funzione. Oggetto della consultazione oracolare era infatti una statua divina che spesso comportava l'effettuazione di un viaggio divino della stessa che veniva riprodotto per mezzo della barca sacra che la portava in processione lungo il corso del Nilo (Figura 16).



Figura 16 - immagine relativa alla processione della barca sacra con la statua del dio Amon²²².

Questo tipo di consultazione oracolare non prevedeva delle risposte espresse mediante la vocalità, bensì si basava sui movimenti stessi della barca o della statua divina da essa trasportata. In questo caso, la casta sacerdotale seguiva la processione dell'imbarcazione sacra e si comportavano come veri e propri servitori del dio, come una sorta di specialisti divini con lo scopo esplicito di garantire il rapporto strettamente intimo che lega il faraone al dio. Per comprendere la modalità di risposta oracolare, sono pervenute a noi diverse espressioni che rappresenterebbero assenso o diniego in relazione alle richieste del faraone. Se la barca, infatti, si fosse mossa o inclinata in avanti, il verbo “avanzare” sarebbe stato seguito dall'espressione “rispondere annuendo”, e quindi la

²²² L'immagine proviene dalla scena riprodotta sulla Cappella Rossa di Hatshepsut a Karnak.

divinità avrebbe espresso assenso nei confronti della domanda posta; se invece la barca avesse fatto dei movimenti o si fosse inclinata verso indietro, al verbo “indietreggiare” sarebbe stata fatta corrispondere l’espressione “rispondere negando” e dunque la divinità avrebbe, in questo modo, espresso il proprio diniego in relazione alla questione in esame.

In questo periodo della storia egizia, era molto ricorrente che i Faraoni si affidassero all’interrogazione oracolare con l’obiettivo di ottenere previsioni riguardo all’avvenire, ad esempio sugli esiti positivi o meno di una spedizione militare, sul manifestarsi di periodi di prosperità o di carestia del regno, o anche su nomine regali o sacerdotali.

Oltre a questo tipo di pratica oracolare, basato sulla processione della barca sacra di Amon, molto utilizzata era anche la consultazione della statua del dio all’interno del tempio. In questo specifico caso, poteva accadere che l’oracolo si rendesse manifesto nel tempio, anche se non espressamente richiesto dal devoto, ma in maniera del tutto spontanea nel momento stesso in cui il faraone fosse entrato nel luogo sacro mettendosi quindi in contatto con la divinità in maniera del tutto implicita e non ricercata²²³.

Quando richiesti dal faraone, invece, gli oracoli più frequenti erano quelli parlati e avevano luogo all’interno di una stanza speciale del tempio e a questo predisposta. Il faraone si poneva davanti alla statua del dio o davanti a un rilievo che rappresentasse la barca sacra di Amon posta di fronte e si metteva in contatto con la divinità così da ottenere le risposte tanto ricercate.

Nell’ambito della divinazione egizia, dunque, la figura del dio Amon è emblematica ed è degno di nota sottolineare come la sua importanza crebbe a livello nazionale proprio a partire dal Medio Regno, nel corso del quale si affermò sempre più la sua forma sincretistica con il dio sole, diventando Amon-Ra. A partire dal Nuovo Regno, poi, assunse una tale importanza che numerosissimi divennero i pellegrinaggi al suo tempio alla ricerca di un’apparizione divina o di un consiglio da parte del dio. Per comprendere l’importanza rivestita da questa divinità nel contesto oracolare dell’Antico Egitto, ci basta ricordare che lo stesso Alessandro Magno giunse al tempio dell’oracolo di Amon nell’Oasi di Siwa per chiedere consiglio al dio²²⁴.

²²³ Come sottolinea lo studioso inglese John D. Ray, 1981, sia invocato che non chiamato il dio è sempre presente.

²²⁴ A. Gardiner, *La civiltà egizia*, Torino, 2018, p. 342.

Secondo la narrazione di Diodoro Siculo, Alessandro Magno si sarebbe recato al tempio del dio nel corso della propria campagna contro i persiani proprio perché l'oracolo di Amon era conosciuto in tutto il mondo antico per i suoi ottimi consigli in ambito militare, dal momento che, in epoca classica, numerose figure di spicco, quali il generale ateniese Cimone, ma anche lo spartano Lisandro e Alcibiade, si erano recate presso il tempio e avevano ottenuto presagi molto favorevoli prima di scontri dalla grande importanza strategica. Secondo le fonti²²⁵, inoltre, Alessandro, da uomo colto quale era, doveva conoscere profondamente e stimare grandemente la cultura faraonica, dunque, non poteva essere estraneo al fatto che molti faraoni del passato, come ad esempio la regina Hatshepsut, avessero sancito la propria ascesa al trono e ricevuto la consacrazione divina proprio a partire dalla consultazione dell'oracolo di Amon. In questo modo, dunque, Alessandro Magno volle legare e mettere in correlazione la propria incoronazione a quella di sovrani divini e rappresentanti del divino sulla terra: doveva, dunque, aver ritenuto necessario per il proprio futuro progetto di deificazione vivente ricorrere all'oracolo egizio, in modo da avere la garanzia divina delle proprie prospettive.

Per meglio comprendere la funzione politica svolta dall'oracolo, si ritiene necessario portare alcuni esempi a testimonianza di quanto esaminato finora.

Hatshepsut è stata la prima regina d'Egitto a rivolgersi alla pratica della consultazione oracolare, questo perché, in quanto donna, non poteva sperare in alcun diritto di successione al potere. Ella, infatti, era la correggente al trono di Thutmosi III, vista la sua giovane età, ma ben presto si fece incoronare con una titolatura completa: in questo modo divenne *Maatkara, Khenemet-Imen*, ovvero “colei che Amon abbraccia, la prima delle dame venerabili”. Così facendo Hatshepsut prende le insegne regali, e il figlio diviene solo correggente: è un esempio emblematico di come la divinazione venisse spesso strumentalizzata a scopo politico in modo da fornire la migliore propaganda per avvalorare le proprie aspirazioni personali per raggiungere il potere.

²²⁵ Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica*, XVIII.

Durante gli studi del Tempio di Karnak²²⁶ è stato rinvenuto un testo frammentato, iscritto sui blocchi delle facciate settentrionale e meridionale del tempio che ci riporta il primo testo, a noi noto, di incoronazione oracolare dalla straordinaria importanza storica.

«In seguito ella si posa sul suo ventre in presenza di Sua Maestà, dicendo: “Quanto grande è questo, più di ciò che abitualmente fa la Tua Maestà! Sei tu, padre mio, che pianifichi tutto ciò che esiste. Cosa desideri che avvenga? Io lo farò davvero in accordo con quello che tu hai comandato”. Allora la Maestà di questo dio fece molti grandi e numerosi prodigi»²²⁷.

Sempre per quanto concerne la regina Hatshepsut, siamo fortunatamente in possesso di un ulteriore documento oracolare dalle notevoli importanza, rappresentato dalla celebre iscrizione della terra di Punt. In esso, l'argomento principale è un decreto espresso sotto forma oracolare da dio Amon che si rivolge alla sovrana in qualità di suo padre divino. Contenuto del frammento è l'ordine esplicito da parte del dio, nei confronti della regina, di esplorare le strade che portano alla terra di Punt (Figura 17) con l'obiettivo dichiarato di importare in Egitto tutti i prodotti tipici di quella lontana terra. Anche in questo caso è emblematico sottolineare come la regina si sia avvalsa dell'oracolo come mezzo per la propria propaganda regale. Ancora oggi oggetto di discussione teorica tra gli studiosi è la precisa localizzazione della terra di Punt, motivo per cui si riporta l'immagine di una cartina che presenta il possibile tragitto per giungere a Punt e che potrebbe aiutare a comprenderne la plausibile collocazione territoriale.

²²⁶ La scoperta e il conseguente studio del testo lo si deve al progetto *Open Air Museum* curato dal *Centre Franco-Egyptien d'étude des Temples de Karnak* sotto la direzione di François Larchè, nel corso della ricostruzione della cappella rossa di Hatshepsut.

²²⁷ Iscrizione della facciata meridionale della cappella di Karnak che descrive il momento in cui Hatshepsut emerge dal suo palazzo presentandosi al dio Amon, al momento della sua processione a Karnak durante la festa dell'incoronazione reale; cfr. P. Lacau, H. Chevrier, M. Gitton, *Une Chapelle d'Hatshepsut à Karnak*, Cairo, 1977.

Una copia del testo oracolare si può trovare anche conservata presso il Tempio funerario di Hatshepsut a Deir el Bahari (Tebe Ovest).

THE ROUTE TO PUNT

BU professor Kathryn Bard has found remnants of ancient Egyptian ships that once traded with the mysterious land of Punt, which she believes was located on the Horn of Africa, somewhere between present-day Eritrea and Somalia.



Figura 17 - La rotta per Punt²²⁸.

Nel tempio funerario della regina Hatshepsut, che sorge a Deir el-Bahari, a Tebe ovest, si può trovare il racconto della spedizione, definita come la più gloriosa e avvenuta nel corso dell'ottavo anno di regno della regina, raffigurato in una stanza ubicata sulla I terrazza del tempio.

Il primo elemento riscontrabile è presentato nella parete Ovest della stanza²²⁹ dove è rappresentato il rilievo raffigurante l'annuncio formale dell'esito di successo della spedizione da parte del dio Amon. L'iscrizione dell'oracolo di Amon è la seguente:

«Il Re dell'Alto e Basso Egitto, Maatkara si recò per interpellare il dio al palazzo, alla scala del signore degli Dei. Un ordine fu ascoltato nella Sala del Trono, un oracolo del dio stesso: “Cerca le strade per Punt. Apri i cammini verso la Terrazza della mirra e dell'incenso. Guida una spedizione per acqua e per terra, per portare le meraviglie

²²⁸ La figura rappresenta una mappa la cui linea rossa rappresenta la rotta che gli antichi egizi dovevano intraprendere per giungere alla terra di Punt, verosimilmente attraversando il deserto orientale che unisce il Nilo al Mar Rosso, costeggiando lo Wadi Gasus e lo Wadi Tumilat e poi per mare.

²²⁹ Nella raffigurazione troviamo la regina Hatshepsut posta all'estrema sinistra con il bastone sacro in mano, mentre il dio Amon è posto sul lato destro. Fra la regina e il dio vi è un lungo testo in linee verticali suddiviso in due parti.

dalla Terra del Dio a questo dio (Amon) che ha creato la sua perfezione”. Così fu fatto secondo ciò che aveva ordinato la Maestà di questo dio eccelso, secondo il desiderio della Sua Maestà per questo»²³⁰.

Sempre sulla medesima parete del tempio, troviamo raffigurata la scena del trasporto della mirra e dell'incenso, resina dal valore inestimabile e sacra al dio Amon (Figura 18). Infatti, da ciò che si deduce da altre iscrizioni presenti nel tempio, uno degli obiettivi principali della spedizione, come dichiarato dallo stesso dio Amon, era proprio l'importazione degli alberi in Egitto che sarebbero poi dovuti essere piantati nel giardino dedicato al dio nel tempio di Karnak.

Nel rilievo, si può vedere in primo piano, subito sulla destra, la tenda del messaggero reale, mentre sulla sinistra si possono chiaramente distinguere i Puntiti, in una lunga fila che avanza, accompagnati dai loro capi che portano altre varietà di prodotti, sconosciuti agli antichi egizi.



Figura 18 - Trasporto degli alberi di mirra o incenso²³¹.

²³⁰ Iscrizione della parete Ovest del Tempio di Tebe di Hatshepsut: cfr. Sethe, 1961, fascicolo 17, in (trad. inglese) B. Cumming, *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth Dynasty*, 1994.

²³¹ Rilievo del Tempio di Deir el Bahari, Stanza di Punt, Tebe Ovest. Immagine tratta da: R. Schulz, M. Seidel, (a cura di) Koneman, *Egitto la terra dei faraoni*, 2004, p. 185.

Al di sopra di tale rilievo, proprio sopra le figure umane si trova un'iscrizione:

«Allestire la tenda del messaggero reale e del suo esercito, nei terrazzamenti di mirra di Punt su un lato del mare, per ricevere i capi di questo paese. Ci sono offerte per loro di pane, birra, vino, carne, frutta, ogni cosa trovata in Egitto, secondo ciò che fu comandato a corte, Vita, Prosperità e Salute a Sua Maestà»²³².

Tra le testimonianze di oracoli emessi dal dio Amon, molto frequenti sono quelli che invitano i faraoni a intraprendere spedizioni militari o esplorative, col fine non solo di conquistare terre e popoli ma anche di importare in Egitto diversi prodotti speciali considerati molto preziosi. A tal proposito, decisamente famoso, è anche l'oracolo di Thutmosi III in cui il dio Amon avrebbe ordinato al faraone di condurre una spedizione militare in Asia, Siria e Palestina con lo specifico scopo di estendere l'egemonia egizia su altri regni locali, facendoli vassalli, ma anche col fine di importare in Egitto qualunque specie animale o vegetale tipica del territorio e ancora non conosciuta dal faraone. Le testimonianze riguardo al contenuto dell'oracolo del faraone Thutmosi III ci provengono principalmente da due fonti: dagli *Annali di Thutmosi III*, contenenti il resoconto del successo di 14 campagne condotte dal faraone; e dai rilievi che si trovano in un edificio appositamente costruito presso la Sala delle Feste di Karnak²³³.

Il testo situato a Nord-Est del vestibolo consiste in una colonna di geroglifici (Figura 19) che riporta la seguente dicitura:

«Anno 25, sotto il re dell'Alto e Basso Egitto, Menkheperra - che egli viva per sempre - vegetali che Sua Maestà ha trovato nel Paese di Retenu»²³⁴.

²³² Iscrizione del Tempio di Deir el Bahari, Stanza di Punt, Tebe Ovest, cfr. J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, (vol.2), New York, 1962, p. 108.

²³³ Tutti i prodotti esotici importati in Egitto a seguito delle campagne del faraone furono destinati alla creazione di un Giardino Botanico, allestito dallo stesso Thutmosi III, e collocato nella corte Est del VI pilone del Tempio di Karnak.

²³⁴ Traduzione dei geroglifici presenti nella parte Nord-Est della Sala delle Feste, Tempio di Karnak, Egitto.



Figura 19 - Testo raffigurato sulla parete Nord-Est del vestibolo²³⁵.

All'interno della medesima sala troviamo anche un secondo testo, questa volta situato a Nord-Ovest del vestibolo e costituito da otto colonne di geroglifici (Figura 20) di cui manca, però, con molte probabilità l'inizio.

«[...] Tutte le specie di vegetali straordinari, tutte le specie di fiori scelti che si trovano nella Terra del Dio, e che sono state portate a Sua Maestà, quando Sua Maestà si era recata nel Retenu superiore per rovesciare i paesi del Nord, secondo ciò che aveva ordinato suo padre Amon che aveva posto tutte le terre sotto i suoi sandali da questo giorno per milioni di anni. Allora Sua Maestà disse: “Per quanto è vero che Ra vive per me e che mio padre Amon mi ama e mi loda, tutto questo ha veramente avuto luogo, non c'è alcuna iscrizione menzognera, è a causa della potenza della Mia Maestà che è accaduto che una terra feconda abbia generato per me i suoi prodotti. Se Mia Maestà ha fatto questo, è per far che essi siano a disposizione di mio padre Amon, nella sua grande dimora del Akhmenu, ogni giorno e per sempre»²³⁶.

²³⁵ Testo geroglifico della parete Nord-Est del vestibolo; fonte: N. Beaux, *Le cabinet des curiosités de Thoutmosi III*, 1990, p. 41.

²³⁶ N. Beaux, *Le cabinet des curiosités de Thoutmosi III*, 1990, p. 42.



Figura 20 - Testi incisi nel vestibolo del Giardino Botanico sulla parete Nord-Ovest, Karnak²³⁷.

Un ulteriore, ed ultimo, esempio di oracolo dato dal dio Amon ad un faraone risale alla XIX dinastia, durante il regno di Ramesse II (1279-1212 a.C.) nel corso della celebre battaglia di Qadesh nel 1275 a.C. La vicenda ha assunto, per gli Egizi, un grande valore dal punto di vista storico dal momento che, la guerra contro il regno degli Hittiti, aveva rappresentato un'importante vittoria per l'Egitto. Proprio per questo specifico motivo, l'episodio è esaltato notevolmente sia nelle iscrizioni che nelle scene in bassorilievo all'interno del templi in cui si trovano diverse versioni epigrafiche e ulteriori redazioni su papiro. La redazione più importante, da cui è tratto il passo che segue, è quella del papiro di Sallier III, conservato al British Museum e noto per la maggiore con il nome di *Poema di Pentaur*, nome dello scriba che ne ha redatto tale copia. L'episodio cui il frammento si riferisce, narra del momento in cui, nel corso dell'attacco contro gli Hittiti, il faraone Ramesse si trovò completamente solo, abbandonato dal suo stesso esercito e per questo si rivolge al dio Amon che gli aveva ordinato la spedizione.

«Sono giunto qui per consiglio della tua bocca, o Ammone, e non trasgredisco il tuo consiglio. Ecco, io prego ai confini delle terre straniere, e la mia voce risuona in Ermonti: ode Ra, ed è venuto perché l'ho invocato. Mi dà la sua mano e io giubilo. Ha

²³⁷ Testo geroglifico della parete Nord-Ovest del Tempio di Karnak; fonte: N. Beaux, p. 38.

gridato dietro di me “Avanti, avanti”! Io sono con te, io sono con tuo padre, la mia mano è con te! Io sono più utile di centinaia di migliaia di uomini, io sono il signore della vittoria che ama il valore»²³⁸.

Si evidenzia così, il concetto di massima fiducia che il faraone riponeva nei confronti del proprio dio protettore, e si rimarca la presenza frequente di responsi oracolari del dio Amon riguardanti le spedizioni militari.

Di fatto, dunque, come si può evincere dagli esempi portati a testimonianza di ciò, tutta la tradizione oracolare legata al dio Amon ha un carattere ben più ufficiale e riservato al Faraone rispetto a tutte le pratiche divinatorie comuni nel contesto privato della vita dei cittadini che ricercavano responsi riguardanti il proprio futuro. Affermando ciò, non si può dimenticare di sottolineare come, quanto espresso in questo paragrafo, faccia riferimento ad un genere letterario ben preciso, quello della novella regale, che fa in modo che la pratica oracolare rientri all'interno di una caratterizzazione dell'istituto regale.

3.4.1 L'oracolo di Amon e il Terzo Periodo Intermedio

A seguito del periodo Ramesside, la consultazione oracolare subì un drastico e importante cambiamento, in particolare a Tebe, già devoluta a centro oracolare del dio Amon.

A partire, però, dal Terzo Periodo Intermedio, divenne preponderante l'importanza del clero dei sommi sacerdoti di Amon²³⁹, responsabili di sostenere il potere del faraone sottomettendolo al potere del dio di cui erano servitori. Altro notevole cambiamento si ha con l'istituzione della figura e della carica di Divina Adoratrice o Divina Sposa di Amon, che andava ad affiancare il sommo profeta in carica. Tale ruolo apparve per la prima volta a partire dal Nuovo Regno con la principessa Ahmes Nefertari, conosciuta

²³⁸ Frammento del papiro di Sallier III, traduzione di E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino, 2007, p. 279.

²³⁹ cfr. J.G. Heintz, *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Parigi, 1997.

anche come madre di Amenofi I, e andava a costituire un punto di rinforzo dei già saldi legami che univano il faraone alla divinità che ne garantiva il mandato terreno. A partire da questo periodo, dunque, la divinazione in Egitto conobbe un profondo mutamento anche per quanto riguarda la possibilità popolare di rivolgersi al dio Amon: di fatto, la consultazione oracolare diventa alla portata di ampi strati sociali della popolazione egizia, affiancandosi e sommandosi alle pratiche divinatorie popolari già esistenti, permettendo di rivolgersi al dio per qualsiasi motivo ritenuto importante, anche con il solo scopo di effettuare una richiesta di guarigione.

A seguito di questi cambiamenti, dal notevole utilizzo diventano anche i decreti oracolari con funzione giuridica, e, così facendo, il dio consultato si fa garante dell'ordinamento giuridico andando a costituire il miglior giudice possibile tra due parti in contesa.

Per meglio comprendere i cambiamenti che hanno riguardato, a partire dal Terzo Periodo Intermedio, l'oracolo di Amon, si ritiene opportuno portare un esempio che esemplifichi in maniera concreta questo mutamento di fondo. In questo ambito ci si vuole riferire ad un testo oracolare che riguarda la proprietà di Maatkara, dal momento che, oltre alle vere e proprie questioni di carattere legale, il dio sembra occuparsi anche di questioni legate al diritto di possesso di beni, in particolare quando si ha a che fare con donne destinate ad assumere la carica di Sue Divine Spose. Segue il frammento:

«Hanno dichiarato Amon-Ra re degli dei, questo grande dio, il più antico esistente. Mut, Khonsu, ogni re, di ogni primo profeta di Amon, di ogni capo militare, di ogni capitano d'esercito, di qualsiasi persona essa sia, uomo o donna, che esercitino il potere così come di coloro che avranno il potere di mantenere tutti i beni, di ogni sorta che ha comprato Maatkara, figlia del re Psusennes, amata da Amon. Del paese, così come tutti i beni, di ogni sorta, che le hanno dato le genti del paese e che lei ha ricevuto da bambina, di mantenerli in suo possesso, e noi li manterremmo in possesso del suo figlio, sua figlia, della figlia di sua figlia per sempre»²⁴⁰.

²⁴⁰ cfr. J. Winand, A. Stella, *Lexique du Moyen Égyptien*, Liège, 2003, p. 683; il testo riportato si trova scolpito con caratteri geroglifici sulla facciata nord del decimo pilone del tempio di Karnak.

Si tratta di una tipologia di testo oracolare del tutto nuova per l'Egitto che si sviluppa in concomitanza con il progredire storico della civiltà: è un testo che ci informa sulla condizione della principessa e sui contratti, riguardo le sue proprietà, redatti al momento della sua ascesa alla carica di Divina Sposa di Amon.

Questa modalità di comunicazione oracolare permetteva di garantire alle regine minuziose precauzioni per la salvaguardia dei loro beni, in maniera tale che la trasmissione alla loro discendenza fosse assicurata dallo stesso volere divino.

Per comprendere meglio di quale genere di beni si stia parlando in questo contesto occorre fare alcune precisazioni: le ricchezze in possesso delle regine si componevano di due parti. La prima era costituita dai beni che esse portavano con loro nel momento del passaggio dal nord al sud del paese; la seconda, invece, si componeva dei beni del marito e della famiglia di lui, che andavano ad aggiungersi a ciò che già era in loro personale possesso. Tutte le proprietà, dunque, venivano messe sotto la protezione delle divinità di Tebe che si assumevano la responsabilità e il compito di custodirle e di punire chiunque potesse tentare di usurparne anche una minima parte per se stesso.

In ciascun decreto oracolare con questo specifico fine, vi era la presenza del verbo "dire, parlare" che intendeva esprimere la maniera in cui il dio Amon faceva conoscere la propria volontà, medesimo verbo impiegato anche nei casi delle processioni oracolari e nei casi di movimenti di oscillazione della barca sacra al dio che intendeva così porre il suo assenso ad una determinata situazione o richiesta.

Nel corso di questo arco di tempo, l'oracolo di Amon continua ad avere, oltre a molta importanza in ambito civile e giuridico, grande autorità anche per tutto ciò che concerne la sfera religiosa. Caso tipico e ricorrente riguardava il momento della sepoltura: in questo caso, chiunque fosse l'individuo da seppellire, ci si doveva rivolgere all'oracolo di Amon in modo da avere un responso su quale fosse il miglior posto in cui eseguire la sepoltura del defunto, così da garantire ad esso una buona sopravvivenza nell'aldilà.

3.5 Divinazione e sogni

Come si è cercato di far emergere fino a questo punto, nel corso della sua storia e del suo sviluppo, l'uomo ha sempre cercato di spiegare per mezzo della ragione quelle che potevano essere le manifestazioni della natura col fine esplicito di ottenere delle risposte al grande interrogativo che il futuro ha sempre rappresentato. Ogni evento, dunque, sogni compresi, veniva considerato alla stregua di un segno di possibile origine divina da interpretare: il sogno, così, diventa oggetto di meditazione e riflessione. In questa sede, quindi, ci si vuole soffermare, oltre che sul tema già ampiamente trattato degli oracoli regali, anche sulla pratica dell'oniromanzia, limitando di fatto l'analisi della divinazione in Egitto esclusivamente a queste due pratiche.

Il fenomeno onirico, infatti, appariva del tutto misterioso e, proprio per questo, non poteva che stimolare la curiosità e l'interesse di coloro che si dedicavano allo studio e alla comprensione del volere divino. A tal proposito si parla quindi della pratica divinatoria conosciuta con il termine oniromanzia, ovvero quella pratica basata sul convincimento che l'anima, durante il sonno, si allontanasse dal corpo e che, librandosi nell'aria, potesse entrare in contatto con gli dei.

Gli Antichi Egizi, in particolare, ritenevano del tutto plausibile che i poteri divini manifestassero con una certa frequenza la propria volontà attraverso i sogni: l'apparizione, infatti, di esseri soprannaturali nelle visioni oniriche testimonierebbe loro l'esistenza del mondo divino corrispondente a quello umano e naturale.

Coloro, specialmente quando si trattava di individui che ricoprivano una carica statale o religiosa, che fossero stati in possesso dell'incredibile abilità di valutare e interpretare correttamente i sogni avrebbero ottenuto un alto *status* e grande onore presso il governo faraonico dal momento che era opinione corrente e comune che le visioni del futuro lo rappresentassero con uno scarso margine di errore. Ciò che, però, è necessario sottolineare prima di proseguire con la trattazione su tale argomento è che noi siamo tesi a pensare che tutto l'Antico Egitto possa essere collegato alla pratica dell'oniromanzia

quando invece, come ci testimoniamo le fonti antiche in nostro possesso, si tratta di una pratica non esistente prima del Nuovo Regno²⁴¹.

L'importanza di questo argomento per la società egizia era tale che la stessa mitologia divina ce ne dà conferma per mezzo della frase che la dea Iside avrebbe rivolto al figlio Horo.

«Horo, figlio mio, dimmi cosa hai visto affinché le tue sofferenze possano dileguarsi attraverso i tuoi sogni»²⁴².

I sogni premonitori, secondo la teoria sviluppata in Egitto ed accettata da tutta la società, faraoni compresi, si dividevano in tre categorie distinte.

La prima comprendeva tutti i sogni caratterizzati da uno specifico comando che veniva espresso durante il sogno; tale messaggio generalmente non era del tutto positivo e per questo si dice che non fosse accettato con gioia. Esso, infatti, veniva interpretato come necessità di fare qualcosa col fine di porre rimedio ad una situazione scorretta o ad un errore commesso dal sognatore. Nei casi più frequenti, dunque, si trattava di riparare, espiare o riuscire ad ottenere il perdono per delle cattive azioni in cambio del quale si prospetterebbe non solo l'ottenimento del perdono ma anche la promessa di acquisizione di determinati benefici. Questa prima tipologia di sogni era generalmente accompagnata da una predizione o comunque da una esortazione ad agire.

La seconda tipologia di sogni premonitori si caratterizzava per l'apparizione, nel corso della visione onirica, di un personaggio, solitamente una divinità, che faceva una vera e propria predizione, chiara e senza margine di dubbio²⁴³. Infine, l'ultima categoria di sogni, comprendeva quelli che implicavano una previsione in cui ci poteva essere un comando o una esortazione che andavano a precedere la vera e propria predizione a fine sogno. Si trattava di una visione più o meno oscura che necessitava in ogni caso di

²⁴¹ cfr. E. Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Torino, 2005, premessa.

²⁴² Libro dei Sogni Ieratico; cfr. K. Szpakowska, *Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Strasburgo, 2010, pp. 198-199.

²⁴³ Nel contesto culturale egizio capitava molto di frequente che la prima e la seconda tipologia potessero trovarsi collegate tra loro.

essere interpretata e che quindi implicava il doversi rivolgere ad un'altra persona, familiare e non, che fosse esperta nell'interpretazione dei sogni²⁴⁴.

Secondo la mentalità egizia, quando una persona dormiva veniva a trovarsi in una sorta di stato di morte provvisoria, e proprio in qualità di questo stato d'essere in cui si trovava il dormiente, esso aveva la possibilità di ricongiungersi temporaneamente con le forze del caos primordiale da cui tutta la creazione del mondo aveva avuto inizio. In questo particolare stato, il dormiente si poneva in stretto contatto con tutti gli esseri e tutte le visioni che partecipano del mondo dell'increato e dunque il futuro andava a connotarsi solo come un aspetto percepibile del presente²⁴⁵.

Nonostante il *pantheon* egizio fosse molto ricco e vasto, non è mai stata concepita una vera e propria divinità del sonno, bensì vi era un forte timore diffuso nei confronti di questo stato inteso come pericoloso: si concepisce così un demone, *Seqed*, ovvero "Colui che fa addormentare definitivamente"²⁴⁶. Dal momento che il sonno veniva inteso proprio come uno stato parallelo alla morte eterna, costante era la ricerca di metodi per proteggersi da esso e per avere la garanzia di risvegliarsi nella vita cosciente. La fonte per noi più importante per capire come venivano concepiti i sogni in Egitto e come fossero interpretati è sicuramente il *Libro dei sogni* del Nuovo Regno (Pap. Chester Beatty III)²⁴⁷, risalente alla fase tarda di tale periodo e databile circa al 1200 a.C.

Tale manoscritto, per certi versi simili ai moderni volumi di oniromanzia, propone tutta una serie di interpretazioni riconducibili alle apparizioni più comuni e diffuse nei sogni; elemento importante da notare è come ogni frase riguardante l'interpretazione di una visione onirica inizi con la dicitura "*se una persona vede in sogno...*"²⁴⁸.

²⁴⁴ In merito a quest'ultima tipologia di sogni, troviamo antiche testimonianze anche nei racconti biblici dove sono riportati sogni di Faraoni che sono stati interpretati dai patriarchi, come ad esempio la *Storia di Giuseppe* che conteneva l'interpretazione del sogno di un Faraone; cfr. *Genesi*, 41, 1-36.

²⁴⁵ S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation*, Parigi, Seuil, 1959, pp. 19-20.

²⁴⁶ cfr. E. Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Torino, 2005, p. 13.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 20.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 47.

Nella cultura egizia, i sogni si dividevano in due grandi categorie: vi erano quelli procurati da Horo, e quindi benedetti, che apparivano alle persone buone e che avevano impostato tutta la propria vita in accordo con i principi della *Ma'at*; e vi erano anche quelli indotti dal dio Seth nelle persone cattive e ingiuste.

Dal momento che la concezione egizia concepiva i sogni come pregni di significati nascosti e talvolta segreti, riferibili sia alla vita privata che al più ampio quadro sociale e religioso, grande importanza rivestiva la figura addetta all'interpretazione di questi, lo Scriba della Casa della Vita, che aveva lo scopo preposto di comprenderli correttamente e dettagliatamente in maniera tale da poter trarre auspici riguardo al futuro²⁴⁹.

I sogni, infatti, potevano contenere informazioni o vere e proprie profezie sul futuro, ma anche notizie dei defunti o suggerimenti di rimedi per rare malattie; per quanto riguarda quelli dei sovrani, invece, essi potevano riguardare anche vicende politiche²⁵⁰.

L'attenzione che nel corso dei secoli venne prestata ai sogni mutò notevolmente a seconda del periodo: la prima concezione delle visioni oniriche risalente al periodo predinastico e all'Antico Regno era negativa dato che si riteneva che durante il sonno l'uomo si trovasse a visitare luoghi pericolosi in cui avrebbe potuto rischiare di entrare in contatto con spiriti maligni che avrebbero potuto arrecare danni alla vita; per questo motivo erano molto sfruttate diverse formule, riti magici e amuleti che permettessero di proteggere l'uomo durante il periodo notturno di incoscienza; poi, nel corso del Medio e Nuovo Regno il ruolo assunto dai sogni si modificò radicalmente diventando sinonimo di un messaggio magico che le divinità donavano all'uomo e per questo si giunsero a considerare le visioni notturne proprio come dei veri messaggi premonitori; è in questo periodo che si istituisce una vera e propria arte divinatoria ad essi collegata²⁵¹.

Il papiro Chester-Beatty III, di cui si è detto in precedenza, ci testimonia una litania dedicata proprio alla pratica dell'oniromanzia: dopo aver predisposto un giaciglio

²⁴⁹ L'interpretazione dei sogni era considerata come una vera e propria scienza, alla pari e meritevole dello stesso rispetto della medicina e della magia. Proprio per l'importanza rivestita, al fine di poter interpretare i sogni era necessaria un'accurata preparazione costituita da uno specifico corso di studi della durata di più anni presso la Casa della Vita.

²⁵⁰ Nella mentalità egizia, i sogni contenevano verità e saggezza ed erano considerati come la voce degli dei che si rivelava agli uomini a patto che essi fossero in grado di comprenderla.

²⁵¹ In questo periodo, nel quale grande enfasi ebbe la pratica dell'oniromanzia, si diffuse in maniera capillare un particolare accorgimento, costituito da un talismano, che doveva favorire una buona attività onirica. Si trattava di un poggiatesta sul quale erano incise formule magiche.

adeguato e i necessari strumenti divinatori, l'operatore che voleva procedere alla divinazione per mezzo delle visioni oniriche doveva seguire i passaggi che seguono.

Per prima cosa era indispensabile scrivere con l'inchiostro dei nomi su un panno di lino:

“Armiuth, Lailamchouch, Arsenophrephren, Phta, Archentechtha”.

Fatto ciò, l'operatore doveva proseguire versando in maniera graduale dell'olio purificato su un panno di lino, precedentemente predisposto, andando a coprire le formule magiche scritte su di esso. Dopo aver alimentato il fuoco, una formula andava ripetuta per sette volte.

«Sachmu... epaema Ligotereench: l'Aeon, il tempestoso, Thou che ha ingoiato il serpente e osserva esausto la Luna, e favorisce l'ascesa dell'orbita del Sole nella Sua stagione, Chthetho è il tuo nome; richiedo, O Signore degli Dei, Seth, Chreps, datemi le informazioni che desidero»²⁵².

Fatto ciò, l'operatore spegneva il fuoco si coricava in attesa di una visione onirica divina che gli desse le informazioni desiderate.

3.5.1 L'incubazione

Una delle prime pratiche, maggiormente usata, per la divinazione onirica era l'incubazione che prevedeva che i sogni non fossero del tutto spontanei, bensì provocati all'interno di un tempio o di un luogo sacro a questo preposto. Si tratta di una precisa pratica oracolare il cui fine mirava all'ottenimento di un determinato responso divino su un tema richiesto, che poteva essere di natura pratica piuttosto che politico o anche religioso.

L'incubazione, quindi, veniva praticata con l'obiettivo di ottenere la massima protezione da parte della divinità e in maniera tale da instaurare un rapporto quanto più possibile stretto e intimo con la divinità interessata: non si trattava più di un oracolo spontaneo ma di un oracolo cercato per mezzo di uno stretto contatto personale con la divinità.

²⁵² Papiro Chester-Betty III, Londra, British Museum.

In Egitto, come quasi in tutto il Mediterraneo, numerosi santuari e templi preposti alla consultazione oracolare furono costruiti così che i fedeli potessero recarvisi per ottenere le risposte ai propri dubbi: uno tra i più grandi centri adibiti a ciò fu edificato nel Serapeo di Menfi.

La persona che cercava di ottenere responsi per mezzo di questa pratica si recava a dormire nell'apposita cella sacra del tempio nella speranza di ricevere dei sogni divini da far interpretare in un momento successivo.

Le strutture, all'interno delle quali si svolgeva questa pratica, prendevano il nome di "templi dell'incubazione" e, affinché il fedele potesse accedervi, doveva essere considerato degno: per questo motivo doveva sottoporsi ad un rituale di purificazione ben preciso.

Nei giorni precedenti alla consultazione oracolare, i sacerdoti e i fedeli si imponevano un regime alimentare particolarmente rigido, tanto da dover seguire una dieta considerata sacra che avrebbe permesso di produrre sogni in uno stato di purezza spirituale. Alcuni cibi, tra cui fave, molluschi e alcune tipologie di pesce, erano severamente vietati poiché potevano essere causa di produzione di sogni ingannevoli e diminuivano la capacità di memoria onirica. Inoltre, andava seguito anche un ulteriore accorgimento sempre per quanto riguarda il cibo: era indispensabile non consumare quantità eccessive di alimenti poiché altrimenti si avrebbero avuto sogni confusi dal momento che il fisico del consultante era già affaticato dalla digestione; la cosa migliore era seguire una dieta bilanciata, priva degli alimenti proibiti in modo tale da avere sogni chiari e attendibili. Dopo tutta questa preparazione fisica, il fedele poteva recarsi all'interno del tempio per dormire sopra pelli di animali sacrificati e bruciando un pezzo di lino sul quale vi era scritto sopra il nome della divinità con cui ci si auspicava di entrare in contatto durante il riposo notturno.

Al termine di tutta la procedura di incubazione, si sperava nell'ottenimento di un sogno divino che potesse fornire le risposte che il postulante aveva richiesto. In tal caso era necessario procedere con l'interpretazione di tale sogno da parte degli esperti del settore, ovvero gli Scribi della Casa della Vita che, oltre ad avere una notevole preparazione nel settore si affidavano, di frequente, anche al *Libro dei Sogni* (Figura 21) che forniva proprio un catalogo delle visioni oniriche, dalle più comuni alle più rare,

seguito da una spiegazione e da una indicazione di positività o di negatività del sogno stesso. Tutto questo impegno nel ricercare un sogno divino che potesse rendere più comprensibile una situazione o più semplicemente compiere una scelta può essere spiegato per mezzo delle parole di Donatella Plastino che qui di seguito si riportano.

«Per gli egizi il sogno non era solo uno sfogo notturno. Nel sonno l'uomo entrava in contatto con realtà metafisiche che inviavano aiuti, messaggi, avvertimenti. Magia e realtà, visione e percezione comune erano un corpus unico in questa straordinaria società»²⁵³.



Figura 21 - Estratto del *Libro dei Sogni* ieratico dello scriba Qenherkhepesh²⁵⁴.

Il resoconto di sogni che troviamo nel Papiro Cheste-Beatty III, dunque, costituiva una sorta di guida per comprendere meglio la natura del sogno e il suo possibile significato. Il papiro contiene un elenco di 108 sogni che erano considerati, nella mentalità egizia, come degni di essere messaggi divini e per questo contenenti importanti indicazioni sul futuro. Alcune interpretazioni sono particolarmente note: per esempio, se qualcuno sognava di veder seppellire un vecchio, ciò rappresentava un buon segno indicativo di

²⁵³ D. Plastino, 152, cfr. Edda Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Torino, 2005.

²⁵⁴ L'immagine è tratta da un frammento del Libro dei Sogni ieratico dello scriba egizio Qenherkhepesh, Papiro Chester-Beatty III, Londra, British Museum.

prosperità; se si sognava di mangiare carne di cocodrillo, allora c'erano grandi opportunità di diventare funzionario pubblico, se invece si sognava di bere birra si aveva avuto un presagio di sofferenza²⁵⁵.

Di fatto, dunque, il papiro si presenta come un elenco di sogni, prima buoni e poi cattivi, ciascuno seguito da una specifica interpretazione cui ci si affidava con grande fiducia.

3.5.2 I sogni regali

A partire dal Nuovo Regno, in Egitto, numerosi sono i resoconti che trattano di sogni fatti da re e sono da considerarsi come una delle massime espressioni letterarie del genere narrativo di propaganda regale. Esistono, infatti, molte testimonianze di sogni fatti da faraoni²⁵⁶ in cui la divinità appare spontaneamente in sogno preannunciando generalmente o un comando o una predizione. Il sogno, infatti, in questo ambito assume un significato definibile come mantico poiché permette al dormiente di raggiungere un'altra dimensione in cui può mettersi in contatto con il divino: per questo motivo, l'incontro diretto con la divinità nel corso dei sogni era quasi del tutto prerogativa regale dal momento che il faraone era considerato un interlocutore quasi paritario. I sovrani, come si vedrà nelle pagine che seguono, ne hanno fatto uno strumento di potere per mezzo del quale la divinità o comunicava qualcosa, come delle promesse di vittoria, o chiedeva di compiere delle azioni nell'ambito dei doveri regali, come poteva essere la costruzione di un tempio²⁵⁷.

²⁵⁵ cfr. E. Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto Antico*, Torino, 2005, pp. 57-89.

²⁵⁶ Si tratta per lo più di sogni di sovrani che vanno dalla XVIII dinastia fino al Periodo Tardo. Generalmente sono sogni che non necessitano di accurate interpretazioni, dal momento che nella maggior parte dei casi è la divinità a manifestarsi e a parlare direttamente al Faraone comandando ciò che vuole che egli esegua in suo nome.

²⁵⁷ Cfr. E. Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, 2005, Torino, p. 27.

Sogni regali della XVIII dinastia

Un primo esempio significativo è sicuramente costituito dal sogno effettuato dalla regina Ahmose²⁵⁸ la cui testimonianza ci deriva da un testo scolpito sulla parete della II terrazza del tempio funerario della regina Hatshepsut a Deir el Bahari.

Il testo, raffigurato a parete dove troviamo l'intera storia che porta alla nascita della grande regina Hatshepsut connotata da caratteri divini, racconta come la regina venga visitata nel sonno dal dio Amon che le appare nella sua camera da letto sotto le sembianze del marito Thutmosi I.

«Questo dio venerabile, signore del Trono delle Due Terre, si trasformò, prendendo l'aspetto di Sua Maestà il re dell'Alto e Basso Egitto Aakheperkara (Thutmosi I), sposo della regina. La trovò che dormiva nella bellezza del suo palancò. Ella si svegliò al profumo del dio e sorrise in presenza della Sua Maestà. Allora egli si avvicinò prontamente a lei, e, bruciante d'ardore, portò verso di lei il suo desiderio, in modo che lei lo vedesse nel suo aspetto di dio. Dopo che la ebbe raggiunta e mentre lei si rallegrava di poter contemplare la sua bellezza, ecco che l'amore d'Ammone penetrò nel suo corpo, inondato dal profumo del dio, tutti gli effluvi del quale venivano dal paese di Punt. La Maestà d'Ammone compì tutto quello che voleva con lei, e lei fece che lui ne gioisse e l'abbracciò. La regina alzò un inno d'ammirazione per il dio: "Com'è grande la tua potenza. Che cosa preziosa vedere il tuo corpo dopo che ti sei unito alla Mia Maestà nel tuo splendore, mentre la tua rugiada si diffondeva in tutto il mio corpo!". Dopo questo, la Maestà di questo dio fece di nuovo tutto quello che voleva con lei»²⁵⁹.

Nonostante la regina Ahmose si svegli nel momento in cui si rende conto della presenza del dio, si è ugualmente scelto di presentare la vicenda all'interno dei sogni regali in quanto si tratta di una situazione emblematica per l'ascesa al trono della regina

²⁵⁸ Ahmose è stata una regina egizia della XVIII dinastia. Ella fu Grande Sposa Reale del faraone Thutmose I, anche se è maggiormente ricordata in qualità di madre di uno dei più grandi e interessanti sovrani d'Egitto, il faraone-donna Hatshepsut.

²⁵⁹ E. Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Torino, 2005, pp. 28-29.

Hatshepsut, futura regina dell'Alto e Basso Egitto, concepita in seguito a questo incontro divino, partito dalla dimensione onirica per poi continuare in quella reale. D'altronde, infatti, rappresenta quell'evidente corrispondenza che sussiste tra sogno e realtà, proprio per il fatto che la dimensione onirica si configuri come estremamente concreta dal momento che, a seguito di questa visita divina, la regina rimane realmente incinta della figlia (Figura 22).



Figura 22 - Rilievo raffigurante la regina Ahmose incinta di Hatshepsut pronta a partorire²⁶⁰.

La narrazione mitica del concepimento della futura regina d'Egitto si presenta in un ciclo iconografico monumentale all'interno del Tempio Funerario della sovrana e rappresenta la consacrazione con il quale il dio Amon l'avrebbe consacrata e designata a regnare.

²⁶⁰ Rilievo dove è raffigurata la regina Ahmose della XVIII dinastia, incinta della futura regina Hatshepsut, accompagnata a partorire dal dio Khnum e dalla dea Heket, Tempio Funerario di Hatshepsut, Deir el-Bahari.

Il racconto, infatti prosegue con le parole del dio Amon che fungono da dichiarazione solenne del diritto regale della figlia appena concepita.

«Disse Amon, Signore di Karnak: Henemeatamon-Hatshepsut è il nome di questa mia figlia. Ella eserciterà una regalità benevola nell'intero Paese. A lei il mio ba, a lei la mia potenza, a lei la mia venerazione, a lei la mia corona bianca! Certamente ella regnerà sui Due Paesi e guiderà tutti i viventi fino al cielo. Io unisco per lei i Due Paesi nei suoi nomi, sul seggio di Horus dei viventi, e assicurerò la sua protezione ogni giorno, con il dio che presiede quel giorno»²⁶¹.

Un sogno alquanto particolare, invece, risulta essere quello del faraone Amenofi II, in quanto generalmente, quando ci si riferisce ai sogni, non si fa mai menzione del tempo in cui essi si svolgono, dato considerato piuttosto trascurabile, mentre in questo caso si sottolinea il momento in cui dio Amon si reca presso il re per consegnargli il suo messaggio divino. La fonte da cui traiamo queste informazioni è la stele di Menfi (Figura 23), di cui però siamo in possesso solo di alcuni frammenti che vennero riutilizzati per realizzare il soffitto della tomba del re Sheshonq I della XXII dinastia.

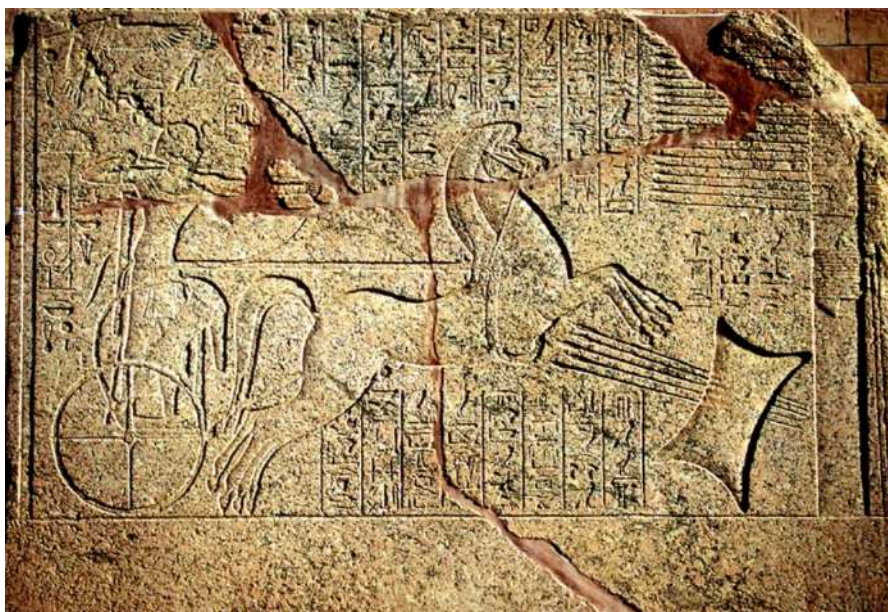


Figura 23 - Stele di Menfi, ritorno trionfale dopo la prima campagna contro i Mitanni²⁶².

²⁶¹ D. Noblecourt, *Sous le regard des dieux*, Parigi, 2003, p. 122.

²⁶² Frammento della Stele di Menfi, recuperato dal soffitto della tomba del faraone Sheshonq I, che rappresenta Amenofi II in veste di arciere che torna trionfale dalla prima campagna condotta contro i Mitanni nell'anno VII del suo regno, Museo Egizio di Luxor, Egitto.

Il testo della stele rappresenta il primo resoconto, risalente alla XVIII dinastia, di un sogno regale. In più, alcune informazioni aggiuntive sono ricavabili dalle iscrizioni di una stele di Karnak in cui si inserisce, oltre all'episodio del sogno divino, anche il resoconto di due grandi campagne militari condotte dal faraone Amenofi II al fine di domare le ribellioni che agitavano l'impero asiatico dei Mitanni che costituivano una minaccia per l'equilibrio dell'Egitto.

Si riporta ora il testo, tratto dalla Stele di Karnak (Figura 24), in cui ci vengono fornite fondamentali nozioni riguardo alla campagna militare del faraone e il sogno ricevuto nel corso della stessa.

«Anno 9, terzo mese della stagione dell'inondazione, giorno 25.

Sua Maestà andò nel Retenu, nella seconda spedizione vittoriosa, contro la città di Ipeq²⁶³. Essa uscì in amicizia a Sua Maestà, a causa della grande vittoria del faraone.

Sua Maestà entrò sul cocchio, coi suoi strumenti da guerra nella città di Gehema.

Sua Maestà devastò i villaggi di Mapasin, insieme coi villaggi di Hatician, due città a occidente di Sauka.

Il principe infuriò come il falco divino mentre i suoi cavalli volavano come una stella nel cielo. Sua Maestà entrò, si presero i suoi notabili, i suoi infanti e le sue donne come prigionieri di guerra e tutti i suoi beni egualmente, e tutte le sue ricchezze, senza fine, i suoi cavalli, il suo bestiame, tutte le sue greggi davanti a lui. Si riposò Sua Maestà.

Allora avvenne che la Maestà di questo dio, Ammone signore dei Troni delle Due Terre, venne davanti a Sua Maestà, in sogno per dare forza a suo figlio AAkheperura, essendo il padre Ammone come protezione delle sue membra, per custodire il sovrano.

Sua Maestà uscì di prima mattina contro le città di Iturin e di Migdol-Inet.

²⁶³ Il faraone Amenofi II è infatti noto per aver condotto, appena salito al trono, tre campagne militari fondamentali. In queste situazioni si dimostrò un abile condottiero, in grado di mantenere il controllo sui possedimenti egizi in territorio straniero, conquistati dal padre prima di lui. Tutto ciò è stato documentato nella Stele di Menfi, da cui è tratto anche il sogno regale, oggi custodita presso il Museo Egizio del Cairo da cui si evince che i sovrani Ittiti, Babilonesi e Mitanni avrebbero riconosciuto il dominio egizio su ampi terreni delle attuali Siria e Palestina. Sotto il suo regno si arrivò dunque al raggiungimento della pace che si protrasse fino al regno di Akhenaton.

Divenne Sua Maestà potente come è potente Sekhmet e come Montu in Tebe.

Portò via i loro principi, in numero di 34, nobili 57, asiatici vivi 31, mani 372, 54 cavalli, 54 carri con tutti i loro attrezzi da guerra, tutti gli uomini in forza dei Retenu, i loro figli, le loro donne, e tutti i loro beni.

Dopochè Sua Maestà ebbe visto il bottino immenso, li si ridusse come prigionieri di guerra. Si fecero due mucchi di tutti i loro, marchiati a fuoco. Lì vegliò Sua Maestà fino allo spuntar del giorno, e la sua ascia da guerra era nella sua destra, ed era solo, senza che ci fosse nessuno con lui. L'esercito era lontano da lui, sulla via, e udiva il grido del faraone»²⁶⁴.

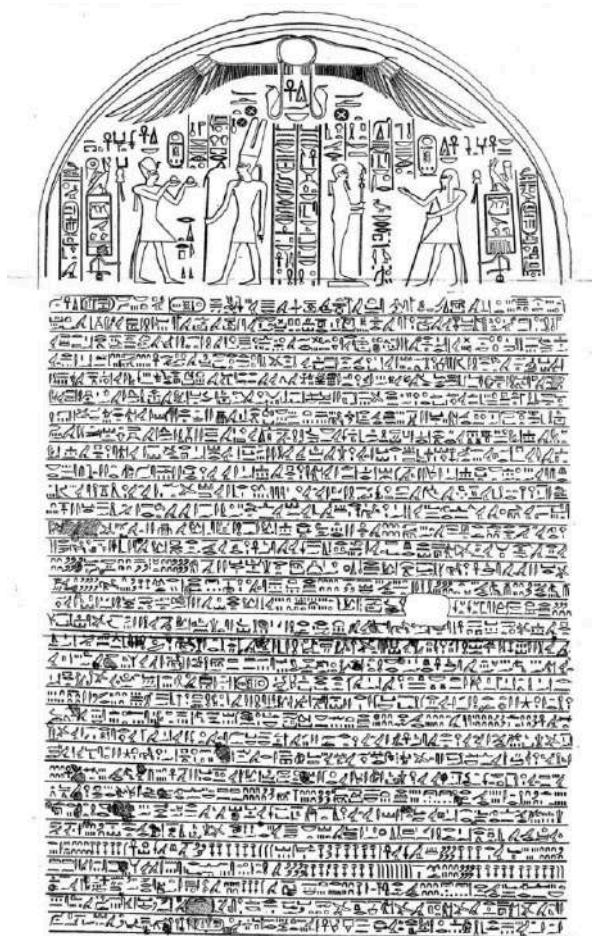


Figura 24 - Ricostruzione stele di Amenofi II da Karnak²⁶⁵.

²⁶⁴ E. Bresciani, 2007, pp. 264-265.

²⁶⁵ Ricostruzione della stele di Amenofi II proveniente dal tempio di Karnak; fonte: A. Badawi in "ASAE", XLII (1943).

Uno tra i sogni più famosi e conosciuti di tutta la storia dell'Antico Egitto è raccontato nella *Stele del sogno di Thutmosi IV*²⁶⁶ (Figura 25), in cui appunto si trova la narrazione del sogno fatto dal Faraone Thutmosi IV nel corso del suo soggiorno a Giza. Anche in questo specifico caso, come nel precedente, troviamo un'indicazione del tempo in cui avviene il sogno, ovvero a mezzogiorno²⁶⁷, anche se più vaga rispetto alla precisa datazione che abbiamo riscontrato nel racconto del sogno di Amenofi II.

Il testo è il seguente:

«Uno di questi giorni avvenne che il principe Thutmosi era venuto a passeggiare, sull'ora di mezzodì si ristorò all'ombra di questo dio grande e il sonno di sogno si impadronì di lui nel momento in cui il sole è al suo culmine. Troviamo che la Maestà di questo dio parlava con la sua stessa bocca, come un padre parla al proprio figlio, dicendo: "Guardami, volgi gli occhi su di me, o figlio mio Thutmosi! Io sono tuo padre Harmakhi-Khepri-Atum. Io ti concedo la mia regalità sulla terra, a capo dei viventi.

Tu porterai alta la corona bianca sul trono di Gheb, il dio principe ereditario; a te apparirà il paese quanto è lungo e quanto è largo, e tutto ciò che ne illumina l'occhio del Signore Universale. Riceverai gli alimenti delle Due Terre, e un abbondante tributo di donne di tutte le contrade straniere, e una durata di vita di un grande numero di anni. A te il mio volto, a te il mio cuore, tu sei mio. Vedi lo stato in cui sono e come il mio corpo è dolorante, io che sono il signore dell'altopiano di Giza!

Avanza sopra di me la sabbia del deserto, quella su cui io sono: devo affrettarmi a fare che tu realizzi ciò che è nel mio cuore, perché io so che tu sei mio figlio, il mio protettore. Avvicinati, ecco io sono con te, io sono la tua guida".

²⁶⁶ La stele di cui si parla si trova nella piana di Giza ed è posta tra le zampe posteriori della Sfinge.

²⁶⁷ Secondo molte culture antiche si tratta di un momento della giornata, al pari della notte, in cui è particolarmente facile per il dormiente entrare in contatto con esseri divini e abitanti dell'altro mondo.

Appena ebbe finito queste parole, il principe si svegliò perché aveva udito questo discorso. Riconobbe che erano le parole di questo dio e tenne il silenzio nel suo cuore»²⁶⁸.

Il testo si presenta in tutto e per tutto come un sogno regale con finalità prettamente propagandistiche in quanto è il dio in persona a proclamare la regalità di Thutmosi. Ciò che riceve in dono dal dio però ha uno scopo ben preciso, poiché il faraone si assume il compito di liberare la Sfinge dalle sabbie del deserto. Elemento interessante da sottolineare è che non sia il dio oracolare Amon a predire quanto detto, bensì Harakhte²⁶⁹, una divinità adorata a Menfi e sentita come meno opprimente e più intimamente religiosa.



Figura 25 - Stele del sogno di Thutmosi IV trovata tra le zampe della Grande Sfinge di Giza²⁷⁰.

²⁶⁸ Stele del sogno di Thutmosi, Giza. Traduzione tratta da E. Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Torino, 2005, p. 273.

²⁶⁹ Si tratta di una divinità egizia il cui nome significa propriamente “Horus dell’Orizzonte” e rappresenta una forma particolare del medesimo dio. È normalmente raffigurato come un personaggio ieracocefalo sul cui capo è posto un disco solare attorniato dall’ureo. Un aspetto che gli è stato spesso attribuito, soprattutto a partire dalla XVIII dinastia è quello della sfinge.

²⁷⁰ Stele del sogno di Thutmosi IV situata tra le zampe della Sfinge, Giza, Egitto.

Sogni regali della XIX dinastia

Uno degli unici sogni a noi noti, riferibile alla XIX dinastia, è quello del Faraone Merneptah²⁷¹ per certi versi analogo a quelli di Amenofi II e Thutmosi IV.

Le informazioni al riguardo provengono da un testo inciso nel tempio di Karnak²⁷² cui ci si riferisce pubblicamente. Durante una battaglia condotta contro i capi Libi Mashauash che minacciavano l'Egitto nel corso del quinto anno di regno del faraone, il re si era trovato in una situazione di particolare vulnerabilità e bisognoso di aiuto: succede così che riceve l'apparizione divina del dio Ptah. Il testo, sempre a stile propagandistico, riporta le parole del dio che, non solo gli concede il dono della bravura nel combattimento, ma anche esprime tutto il suo appoggio durante la campagna militare.

«Allora sua Maestà vide in sogno come se vi fosse un'immagine di Ptah stante davanti al Faraone. Egli era alto come [...] Egli diceva a lui: "Afferra qui" mentre egli dava a lui la spada Khepesh. "E scaccia la tristezza che è dentro di te". Il Faraone gli risponde: "Infatti"»²⁷³.

Interessante, anche in questo caso, è il fatto che il dio che appare al Faraone non sia il grande dio tebano Amon, ma piuttosto il dio menfita Ptah²⁷⁴ con il quale il sovrano aveva un legame personale particolare come si può dedurre dal nome stesso Merneptah, ovvero "Amato da Ptah". L'apparizione del dio nel sogno faraonico si presenta come una teofania in cui il dio, imponente come una statua divina, parla direttamente al faraone promettendo protezione, incoraggiando azioni politiche o militari o chiedendo di compiere gesta in proprio nome. La particolarità della scena appena descritta sta nel

²⁷¹ Merneptah ricoprì il ruolo di Faraone tra il 1212 e il 1202 a.C. e fu il tredicesimo figlio di Ramesse II e della grande sposa reale Isinofret. Egli salì al trono da piuttosto anziano dopo aver ricoperto numerosi incarichi dal grande prestigio nell'ambito militare e cerimoniale.

²⁷² Il testo è conosciuto come *Grande Iscrizione di Karnak* ed è situato sulla parete che unisce il VI e VII pilone del Primo cortile del Grande Tempio di Amon.

²⁷³ Il racconto del sogno proviene da un testo inciso nel tempio di Karnak; cfr. K. Szpakowska, *Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Strasburgo, 2007, p. 53.

²⁷⁴ Si tratta di una divinità egizia appartenente alla religione dell'antico Egitto. È considerato come dio creatore, demiurgo della città di Menfi e dio del sapere e della conoscenza.

fatto che, non viene descritto come uno stato di sonno, bensì è chiaramente esplicitato il fatto che si tratti di un vero e proprio sogno caratterizzato come visione oracolare in cui il dio dona la spada, simbolo di vittoria, al faraone. Inoltre, non viene descritto come un evento notturno e non viene nemmeno specificato un preciso momento o tempo del giorno in cui si verifica. Ultimo elemento degno di nota è il fatto che risulta essere il primo documento a noi pervenuto in cui il faraone si connota come partecipante attivo alla conversazione onirica e non solo come percettore di un messaggio fine a se stesso.

Sogni regali dell'età tarda

Per quanto riguarda il periodo della tarda età abbiamo una documentazione letteraria, pervenutaci per lo più dallo storico greco Erodoto, di racconti e descrizioni di sogni in cui al faraone viene dato un preciso comando oracolare.

Particolare è il racconto del sogno del Faraone etiope Shabaka²⁷⁵, conosciuto anche come Sabakon, risalente alla XXV dinastia, cui venne ordinato di uccidere tutti i sacerdoti egiz. L'ordine non venne seguito dal faraone che ritenne la cosa ripugnante e si dice che, per questo, prese la decisione di abbandonare il trono d'Egitto e tornare in Etiopia.

Così cita il racconto di Erodoto, storico del V secolo a.C.:

«I sacerdoti raccontavano che la ritirata dell'Etiope s'era svolta nel modo seguente: egli se ne sarebbe fuggito avendo avuto nel sonno questa visione. Gli parve che un uomo standogli accanto gli consigliasse di tagliare a mezzo dopo averli radunati tutti i sacerdoti che c'erano in Egitto. Avendo avuto una tale visione, egli disse che gli sembrava che gli dei gliel'avessero mandata come un pretesto, affinché comportandosi in modo empio verso le cose sacre, si attirasse una qualche sciagura da parte degli dei o degli uomini. Non avrebbe dunque fatto tale azione tanto più che era anche trascorso tutto il tempo in cui gli era stato predetto che, dopo aver regnato sull'Egitto, avrebbe dovuto ritirarsene. Infatti mentre era in Etiopia gli oracoli di cui si servono gli Etiopi gli avevano predetto che avrebbe dovuto regnare sull'Egitto per 50 anni. E poiché

²⁷⁵ Si tratta di un faraone della XXV dinastia egizia e di un sovrano del regno di Kush. Egli rimase in carica dal 716 al 701 a.C.

questo periodo di tempo era trascorso, e inoltre lo turbava la visione avuta in sogno, Sacabone si allontanò spontaneamente dall'Egitto»²⁷⁶.

Sempre Erodoto, nel libro II delle sue *Storie*, ci trasmette anche altre informazioni riguardanti sogni caratterizzati da una predizione: è il caso del sogno del Faraone Sethon, di difficile identificazione.

Nel sogno che ci viene narrato dallo storico greco, il Faraone riceve l'apparizione divina del dio che gli predice la guerra contro gli Assiri e gli Arabi guidati da Sennacherib: anche in questo caso è molto evidente il tema dell'incoraggiamento e dell'esortazione a combattere contro l'esercito nemico da parte del dio.

Il sogno, in cui viene annunciata la predizione, viene dichiarato espressamente come si comprende nel testo che qui si riporta:

«Ma più tardi fece una grande spedizione contro l'Egitto Sennacherib re degli Arabi e degli Assiri, e i militari egiziani non vollero venire in suo aiuto (di Setone).

Allora il sacerdote, ridotto alle strette, entrato nel tempio si lamentò, dinanzi alla statua del dio, delle sciagure che stava per patire. E mentre egli si lamentava lo colse il sonno, e gli parve nel sogno che il dio standogli accanto lo rincuorasse, dicendogli che nulla di spiacevole avrebbe avuto a soffrire affrontando l'esercito degli Arabi, poiché egli stesso gli avrebbe mandato difensori. Fiducioso in ciò, presi con sé quelli Egiziani che volevano seguirlo, si accampò a Pelusio - qui sono fatte le vie di accesso - ma nessuno dei guerrieri lo seguì; solo merciaioli, artigiani e mercanti. Sui nemici giunti lì di notte si riversarono dei topi campagnoli che rosicchiarono le loro faretre e gli archi e anche le corregge degli scudi, sicché il giorno successivo, fuggendo senza difesa, molti perirono. E ora l'immagine di questo re sorge in pietra nel santuario di Efesto, e ha sulla mano un topo, e per messo di un'iscrizione le seguenti parole: "Chi mi guarda sia pio"»²⁷⁷.

²⁷⁶ C. Saporetti, *Come sognavano gli antichi*, Rimini, 1996, pp. 79-80.

²⁷⁷ *Ivi.*, pp. 124-125.

Ultimo sogno regale di cui ci si intende occupare in questo contesto riguarda il faraone Tanutamun²⁷⁸ il cui racconto ci proviene da una grande stele (Figura 26) trovata a Napata, capitale del regno nubiano sotto i re della XXV dinastia. La stele narra come il faraone si fosse impadronito dell'Egitto, riconquistandolo agli Assiri.

Il sogno che egli fece riguardava due serpenti che gli si drizzavano ai fianchi: gli interpreti di corte trassero il presagio del suo futuro dominio sui due regni del Sudan e dell'Egitto dal momento che sembrava che i serpenti simboleggiassero i due urei posti sulle corone dei re africani della XXV dinastia. Come predetto, dopo aver condotto la campagna in Egitto, il faraone Tanutamun ottenne il riconoscimento e i tributi dei sovrani dell'Alto Egitto e del Delta. Ovviamente la stele riporta solo la parte riguardante l'esito vittorioso della spedizione e non fa cenno dell'effettiva conclusione dell'impresa in cui il faraone dovette fuggire davanti agli Assiri risultati vincitori.

Dal racconto emerge un tratto saliente del cambiamento nel rapporto tra umano e divino: se fino al periodo del Nuovo Regno il faraone si trovava in intimità con il mondo divino presentandosi come erede della causalità divina, a partire dall'epoca più tarda il sovrano si mostra in un atteggiamento terreno, tutt'altro che eroico, non più come divino ma come uomo.

Segue il passo riguardante il sogno:

«L'anno I del suo levarsi come re grande e buono, Sua Maestà vide nella notte un sogno: due serpenti, uno alla sua destra, l'altro alla sua sinistra. Quando si svegliò Sua Maestà non li trovò; disse allora Sua Maestà: "Perché mi è successo questo?". Gli fu spiegato dicendo: "Tu possiedi il paese del Sud; conquista il paese del Nord e la doppia corona brillerà sulla tua testa, e la terra ti sarà data, quanto è lunga e quanto è larga, senza che un altro la divida con te".

²⁷⁸ Si tratta dell'ultimo faraone della XXV dinastia che regnò dal 664 al 656 a.C.. Egli faceva parte della dinastia nubiana e subì la sconfitta da parte del re assiro Assurbanipal. Il re assiro conquistò e saccheggiò Tebe costringendo il faraone a rifugiarsi nella sua capitale, Napata in Nubia.

Sua Maestà era apparso sul trono di Horo quell'anno: Sua Maestà uscì dal luogo dove si trovava come Horo da Khemmi. Quando uscì dal suo palazzo vennero a lui i milioni mentre le centinaia di migliaia circolavano dietro a lui.

Disse Sua Maestà: "Il sogno è verità: è cosa utile per chi lo pone nel suo cuore, ma è dannoso per chi lo ignora"»²⁷⁹.

Di fatto, dunque, si tratta pur sempre di un testo con finalità propagandistica regale dal momento che la divinità, per mezzo della simbologia dei serpenti, rende evidente la sua previsione futura, ovvero il destino del faraone di regnare sulle due corone d'Egitto, ma, a differenza degli altri sogni, riferiti al Nuovo Regno e presentati in questo paragrafo, va evidenziato come il faraone necessiti di interpreti per comprendere il significato della sua visione onirica, venendo a mancare quel preciso legame comunicativo tra re e dio. Oltre a ciò presenta, infatti, altre proprie peculiarità: non è il dio ad apparire dinnanzi al dormiente, bensì manda il suo messaggio sfruttando dei simboli da interpretare; in più, cosa che capita raramente, come si ha avuto la possibilità di notare nel corso di questa rassegna, è ben specificato il tempo in cui il sogno avviene ed è detto chiaramente che si tratta di un sogno e non di una visione notturna.

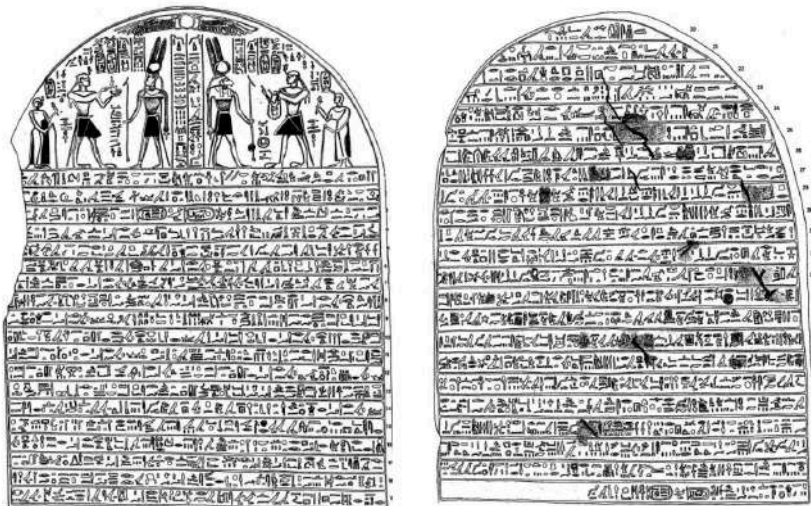


Figura 26 - Ricostruzione del *recto* e del *verso* della stele del sogno di Tanutamon²⁸⁰.

²⁷⁹ E. Bresciani, 2007, pp. 530-531.

²⁸⁰ Si tratta di una ricostruzione della grande stele del sogno del faraone Tanutamon, trovata a Napata e oggi conservata al Museo del Cairo, Egitto. Fonte: N. Grimal, *Quatre stèles Napatéennes au Musée du Caire*, JE 48863-48866, textes et indices, MIFAO CVI, Kairo, Taff. 1-2.

3.6 Considerazioni sulla divinazione in Egitto

Attraverso lo studio di diversi documenti oracolari prodotti e tramandati dalla civiltà egizia si ha avuto modo di illustrare il progressivo sviluppo che due pratiche divinatorie, gli oracoli e i sogni, hanno subito nell'ambito culturale egizio, sia per quanto riguarda la sfera pubblica e regale che per la dimensione più personale e privata.

Tenendo conto del fatto che nell'epoca precedente all'Egitto tolemaico e romano, la divinazione si sia per lo più effettuata per mezzo di procedimenti oracolari o tramite l'interpretazione dei sogni si sono volute evidenziare le pratiche più sfruttate dai faraoni, in modo tale da mettere in luce la stretta connessione che intercorre tra divinazione e regalità nel mondo egizio, nel corso del periodo di massimo splendore della corona dell'Alto e Basso Egitto. Va comunque ricordato che, a partire dalle epoche successive a quelle messe in luce precedentemente, compariranno anche altre pratiche divinatorie, attestate soprattutto nella documentazione demotica, che lascia aperta la possibilità di ulteriori e futuri sviluppi in merito a tale argomento.

Attraverso l'analisi di alcune prassi divinatorie e litanie originali, tratte da due delle più importanti fonti antiche sull'argomento, il Papiro di Leida e il Papiro *Chester-Beatty*, si è potuto dimostrare la complessità e la particolarità di due tra le più importanti pratiche oracolari dell'arte divinatoria egizia che è riuscita a pervadere moltissimi aspetti sociali, politici e religiosi della vita egizia.

In ogni caso, caratteristica peculiare della divinazione in Egitto è che le divinità premiano con oracoli favorevoli i faraoni che seguono la retta via e mantengono l'ordine e la giustizia nel proprio regno seguendo i principi della *ma'at* di cui si è detto. L'azione divina, infatti, prima dell'Età Tarda è inconcepibile da considerarsi come separata e indipendente dall'azione terrena dei faraoni: il destino dell'umanità è imprescindibile dalle azioni e dal comportamento etico e morale del sovrano e della popolazione tutta.

CONCLUSIONE

Alla fine di questo percorso riguardante l'arte divinatoria e oracolare attraverso il tempo e lo spazio di culture molto diverse tra loro è necessario sottolineare come si tratti di una tematica di ampio respiro di cui si è dovuto necessariamente restringere il campo d'analisi ad alcune pratiche specifiche.

Nonostante ciò, lo studio presentato in questa tesi ha cercato di trattare nella maniera più esaustiva possibile l'ampio tema della divinazione focalizzandosi sulle tre più grandi società che il Mediterraneo antico abbia ospitato. A tal fine si è condotta un'indagine prendendo in esame numerose fonti letterarie, archeologiche e commenti d'autore che hanno avuto particolare rilevanza e autorevolezza per quanto riguarda tale argomento. La prospettiva letteraria e storico-religiosa adottata ha permesso di affrontare l'eterogeneità quantitativa di fonti sull'argomento presentando un *excursus* sulle pratiche divinatorie più utilizzate da ciascuna società presa in esame.

Ciò che è da sottolineare è come l'intento primario della presente trattazione fosse da un lato quello di far emergere le peculiarità oracolari proprie di ciascuna cultura facendo risaltare la ricchezza e la complessità del Mediterraneo antico, e dall'altro, quello di mettere in luce la possibilità di diversificazione che si è potuta concepire riguardo alla divinazione, facendo notare, per ciascuna cultura, quelle che erano le maggiori prerogative sociali e la grande influenza che tali pratiche hanno avuto in relazione all'intero contesto socio-politico delle società greca, romana ed egizia.

In questa sede, ed è bene ricordarlo, sono state prese in considerazione numerose fonti a carattere letterario che hanno voluto restituire, soprattutto per quando riguarda il primo capitolo, una realtà che rispecchia la concezione maschile di chi scrive e racconta.

Nell'arco della trattazione, dunque, sono state prese in esame e analizzate le più importanti pratiche divinatorie appartenenti al mondo greco, a quello romano e, in ultima istanza, a quello egizio. Non intendendo voler mettere in correlazione o paragonare mondi così distanti tra loro e che hanno avuto un proprio sviluppo culturale specifico e caratteristico, si è voluto ripercorrere in maniera separata le modalità oracolari peculiari a ciascuna società. Per quanto riguarda quella greca, lo studio si è basato in primo luogo sulla divinazione ispirata per mezzo delle figure, considerate

all'interno dell'ambito letterario, di Pizia e Sibilla, e si è poi proseguito con tutto ciò che si è sviluppato attorno alla pratica dell'oniromanzia giungendo fino ai suoi legami con la medicina e la guarigione per mezzo dell'incubazione presso i templi di Asclepio, tanto da rendere Epidauro centro preminente e conosciuto da numerose popolazioni coeve. Si è poi proseguito analizzando in maniera specifica il contesto romano in cui la pratica della divinazione emerge come profondamente legata alla religiosità ufficiale tanto da trovare una sua precisa collocazione sia spaziale sia per quanto riguarda gli operatori rituali, riuniti in specifici collegi sacerdotali preposti appositamente a tale pratica. Si è poi voluto dare enfasi alla longevità della figura della Sibilla che ha saputo giungere, nella maniera più accettabile possibile per una mentalità pratica e razionale come quella romana, nell'*Urbe*, facendosi accettare e riuscendo ad inserirsi in maniera del tutto omogenea con le restanti pratiche per mezzo dei *Libri Sibillini*, che mettono per iscritto tutto ciò che la voce della profetessa aveva sempre predetto. Non si è potuto, poi, fare a meno di dare spazio alla grande figura di Cicerone, dal momento che ci ha fornito l'unica opera completa ed esaustiva riguardo alla concezione, all'epoca diffusa, sulla divinazione, presentando un *excursus* di tutti quelli che potevano essere i suoi vantaggi ma anche dei suoi punti deboli e dubbi, sia sotto una prospettiva filosofica che pratica.

Per concludere, si è passato a trattare il mondo egizio che presenta una cultura piuttosto complessa e delle forme divinatorie del tutto estranee a quelle presentate in precedenza. Dopo una veloce introduzione riguardo alle specificità di questa società, si è dovuto contestualizzare in che rapporto con la restante cultura potesse sussistere l'arte divinatoria dal momento che, prerogativa del panorama culturale egizio, fosse l'indispensabilità di mantenere l'equilibrio tra ordine e caos permettendo alla giustizia di trionfare, in ogni ambito della vita sia pubblica che privata.

Particolarità della divinazione egizia è che, come testimoniano numerosi papiri giunti fino a noi, fosse alla portata anche delle persone comuni che potevano praticarla in ambito privato seguendo tutta una serie di specifiche istruzioni e pronunciando litanie tese a creare un buon contatto con la divinità e che ci permettono di comprendere quanto fosse complessa l'arte divinatoria egizia. Per mezzo dell'analisi dell'oracolo di Amon, la figura divinatoria più importante nell'Antico Egitto assieme allo stesso

faraone, si è voluto dimostrare come la divinazione egizia si potesse inserire all'interno del contesto socio-culturale-religioso come uno strumento potente sia per controllare il caos portato da avvenimenti nefasti sia come efficace metodo di legittimazione e propaganda del potere politico. Si è, infine, dato ampio spazio alla concezione che lega gli oracoli ai sogni, analizzando inizialmente la pratica dell'oniromanzia in ambito popolare per poi concentrarsi in particolar modo sui sogni regali dei faraoni. È così apparso in maniera estremamente evidente come la divinazione si possa collegare alla dimensione politica, facendosi anche suo strumento di legittimazione e propaganda.

Dunque, pur trattandosi di una precisa prospettiva di ricerca si è cercato anche di metterla in relazione con gli specifici contesti socio-culturali in cui queste pratiche si sono sviluppate e diffuse. A partire soprattutto da fonti antiche che ci permettono di avere un quadro generale di quella che poteva essere la concezione degli autori coevi a tali pratiche si è poi voluto dare uno sguardo ed integrare anche gli studi più recenti e le successive rielaborazioni che danno conto della complessità e molteplicità di quanto preso in esame, riuscendo ad avere uno sguardo d'insieme dello sviluppo storico che la divinazione ha avuto nel corso dei secoli.

A partire dai risultati ottenuti da questo studio a carattere descrittivo e compilativo, si lascia spazio ad ulteriori suggestioni che potrebbero portare ad un ampliamento di quanto evidenziato in questo specifico contesto e a lasciare aperta la possibilità di interrogativi relativi alla complessità e alla vastità del tema oracolare.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia che segue è divisa in due parti: la A comprende le opere degli autori antichi, la B le opere degli studiosi.

A

Apollodoro, *Biblioteca*, trad. it. di M. Cavalli, Milano, Mondadori, 2018.

Aristofane, *Cavalieri*, trad. it. di G. Paduano, Milano, BUR, 2009.

Aristofane, *Vespe*, trad. it. di E. Fabbro, Milano, BUR, 2012.

Artemidoro, *Il libro dei sogni*, trad. it. di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1993.

Cicerone, *De divinatione*, trad. it. di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 2006.

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, trad. it. di G. Cordiano, Milano, BUR, 2004.

Erodoto, *Storie*, tra. it. di A.I. D'Accinni, Milano, BUR, 1984.

Eschilo, *Eumenidi*, trad. it. di E. Medda, Milano, Mondadori, 1995.

Esiodo, *Teogonia*, trad. it. di E. Vasta, Milano, Mondadori, 2004.

Euripide, *Baccanti*, trad. it. di G. Guidorizzi, Milano, Mondadori, 2020.

Euripide, *Elena*, trad. it. di B. Castiglioni, Milano, Mondadori, 2021.

Euripide, *Ione*, trad. it. di G. Guidorizzi, Milano, Mondadori, 2001.

Lattanzio, *Divinae Institutiones*, Firenze, Sansoni, 1973.

Omero, *Iliade*, trad. it. di F. Ferrari, Milano, Mondadori, 2018.

Omero, *Odissea*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 2012.

Ovidio, *Metamorfosi*, trad. it. di G. Faranda Villa, Milano, BUR, 1994.

Pausania, *Guida della Grecia*, trad. it. di S. Rizzo, Milano, BUR, 2012.

Platone, *Apologia*, trad. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Platone, *Fedro*, trad. it. di S. Mati, Milano, Feltrinelli, 2013.

Platone, *Repubblica*, trad. it. di M. Vegetti, Milano, BUR, 2019.

Platone, *Timeo*, trad. it. di C. Giarratano, Bari, Laterza, 2019.

Plutarco, *De defectu oraculorum*, trad. it. di A. Rescigno, Napoli, D'Auria, 1995.

Plutarco, *De Phytiae oraculis*, trad. it. di E. Valgiglio, Napoli, D'Auria, 1992.

Strabone, *Geografia*, trad. it. di A.M. Biraschi, Milano, BUR, 2020.

Tibullo, *Elegiae*, trad. it. di F. Della Corte, Milano, Mondadori, 1990.

Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, trad. it. di C. Moreschini, Milano, BUR, 1982.

Virgilio, *Eneide*, trad. it. di E. Oddone, Milano, Feltrinelli, 2018.

B

Addey, C., *Divination and knowledge in Greco-Roman antiquity*, New York, Routledge, 2022.

Albertoni, M., Damiani, I., *Il tempio di Giove e le origini del Colle Capitolino*, Roma, Electa, 2008, pp. 50-65.

Allam, S., *Observations sur les oracles*, (a cura di) Berger el Naggar, Chathérine, Gisèle Clerc, Nicolas Grimal in: *Hommages à Jean Leclant*, 4, Le Claire, Parigi, 1994, pp. 1-8.

Amirante Romagnoli, C., *Sibille, oracoli e libri sibillini*, Carlo Saladino Editore, Palermo, 2014.

Ampolo, C., *Presenze etrusche, koiné culturale o dominio etrusco a Roma e nel Latium Vetus in età arcaica?*, in «*Atti del XVI Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria*», Orvieto, 2009, pp. 9-41.

Annus, A., *Divination and interpretation of signs in the ancient world*, in *Oriental Institute Seminars*, n. 6, Chicago, The University of Chicago, 2010.

Arcari, L., *Dal corpo al simbolo. Ermeneutiche della corporeità*, Milano, 2011.

- Arena, A., *Romanità e culto di Serapide*, in «*Latomus*», aprile-giugno 2001, T. 60, Fasc. 2, 2001, pp. 297-313.
- Assman, J., *The search for God in Ancient Egypt*, Ravenna, Ithaca, 2001.
- Banfi, A., *Aruspicina e potere imperiale nella tarda antichità*, in «*KOINONIA, Rivista dell'Associazione Internazionale di Studi Tardoantichi*», Napoli, Satura Editrice S.R.L., 2020, pp. 103-118.
- Beaux, N., *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis III: Plantes et animaux du Jardin botanique de Karnak*, in *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 36, 1990, Louvain.
- Benveniste, E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, (Vol. 2), Torino, Einaudi, 2001.
- Betrò, M., *Letteratura profetica e opposizione politica nei primi secoli dell'Egitto romano: storia di un'assenza?*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 2013, pp. 75-90.
- Bettini, M., *Dei e uomini nella città. Antropologia, religione cultura nella Roma antica*, Roma, Carocci Editore, 2015.
- Bettini, M., *Roma, città della parola: oralità, memoria, diritto, religione, poesia*, Torino, Einaudi, 2022.
- Bloch, R., *Prodigi e divinazione nel mondo antico: Etruschi, Greci, Romani*, Roma, Newton Compton Editori, 1976.
- Borghouts, J.F., *Divine intervention in Ancient Egypt and its manifestation*, in *Gleanings from Deir el-Medina*, edited by R. J. Demarée and Jac. J. Janssen, Egyptologische Uitgaven, vol. 1, Leiden. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1982, pp. 1-70.
- Brelich, A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, rist. 2006.
- Brelich, A., *I greci e gli dei*, Napoli, Liguori, 1985.
- Brelich, A., *Il politeismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1960.
- Brelich, A., *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, Habelt, 1961.
- Bremmer, J.N., *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, vol. 1 I greci nostri antenati, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi, 2008.

- Bresciani, E., *La porta dei sogni: interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Torino, Einaudi, 2005.
- Bresciani, E., *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*, Torino, Einaudi, 2007.
- Bresciani, E., *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Milano, Mondadori, 2001.
- Bricault, L., Gasparini, V., *I Flavi, Roma e il culto di Isis*, in «*Roma, la città degli dei. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*», Roma, Carocci Editore, 2018, pp. 121-136.
- Brizzi, G., *Roma: potere e identità dalle origini alla nascita dell'impero*, Bologna, Patron Editore, 2012.
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, volt. I-IV, Parigi, 1882.
- Bucholz, art. "Sibylla", in Roscher, M L, 1911.
- Buongarzone, R., *Gli dèi egizi*, Roma, Carocci, 2007.
- Burkert, W., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, IV ed., Milano, Jaka Book, 2019.
- Caerols, J.J., *Los libros sibilinos en la historiografía latina*, Madrid, 1991.
- Carandini, A., *La nascita di Roma: dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, (Biblioteca di cultura storica), I-II, Torino, 2003.
- Casalicchio, A., Paoletti, M., *Artemidoro e l'interpretazione dei sogni*, in "L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi", n. 4, *L'inconscio storico*, Cosenza, Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi dell'Università di Calabria, 2017, pp. 40-60.
- Catenacci, C., *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma, 2001.
- Ciafardone, G., *Il De divinatione ciceroniano e la polemica di Carneade contro la divinazione*, in «*Acme*», (vol. 71), n. 2, 2018, pp. 65-82.
- Ciampini, E.M., *Oracoli e regalità a Napata*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 79 (1/2013), pp. 26-46.
- Chemotti, S., Avezzù, E., *Donne mitiche e mitiche donne*, Padova, Il Poligrafo, 2007.

Chirassi Colombo, I., Seppilli, T., *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Pisa-Roma, IST Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999.

Crippa, S., *La voce: sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Milano, UNICOPLI, 2015.

Crippa, S., *Modalità plurale del sacro tra uno e multiplo nel Mediterraneo antico: i sacra peregrina*, in «*Sacrum Facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra Peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*», Trieste, EUT, 2019, pp. 7-22.

Curi, U., *Fedeli al sogno. La sostanza onirica da Omero a Derrida*, Torino, Einaudi, 2021.

Dalla Rosa, A., *Doctu Auspicioque. Per una riflessione sui fondamenti religiosi del potere magistratuale fino all'epoca augustea*, in «*Studi Classici e Orientali*», vol. 49, 2003, pp. 185-255.

De Sanctis, G., *La religione a Roma*, Roma, Carocci Editore, 2012.

Demichelis, S., “*La divination par l’huile à l’époque ramesside*”, in *La Magie en Égypte: à la recherche d’une définition; Acte du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*, edited by Y. Koenig, Parigi, Musée du Louvre, 2002, pp. 149-165.

Denyer, N., *The case against divination: an examination of Cicero’s “De divinatione”*, in «*New Series*», PCPS, n. 31, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-10.

Driediger-Murphy, L.G., Eidinow, E., *Ancient divination & experience*, United Kingdom, Oxford University Press, 2019.

Dumézil, G., *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Milano, BUR Rizzoli, V ed., 2017.

Dunand, F., Zivie-Coche, C., *Dei e uomini nell’Egitto antico: 3000 a.C., 395 d.C.*, Roma, «l’Erma» di Bretschneider, 2003.

Durkheim, E., *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Roma, Newton Compton Editori, 1973.

Evans-Pritchard, E.E., *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002.

Fabietti, U., Remotti, F., *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1997.

Fabietti, U., *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori, 2015.

Figuroa, P., *Ricerca sui sogni*, Argentina, Parchi di Studio e Riflessione Punta de Vacas, 2008.

Figuroa, P., *Riferimenti agli stati di coscienza ispirata in Platone*, Argentina, Parchi di Studio e Riflessione Punta de Vacas, 2010.

Frankfort, H., *La religione dell'antico Egitto*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Frankfurter, D., *Religion and Society: Greco-Roman*, in Lloyd, A. B. (Ed), *A companion to Ancient Egypt*, Malden/Oxford, 2010, pp. 536-541.

Frankfurter, D., *The magic of writing and the writing of magic: the power of the word in Egyptian and Greek traditions*, Helios, n. 21, 1994, pp. 189-221.

Gardiner, A.H., *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series: Chester Beatty*, 2 volumes, Londra, Births Museum, 1935.

Giannini, P., *Interpretazioni della "Pitica" 4 di Pindaro*, in «*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*», (vol. 2), Fabrizio Serra Editore, 1979, pp. 35-63.

Giuliani, A., *Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini. Considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare*, in «*Aevum*», anno 74, Fasc. 1, Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2000, pp. 5-20.

Goar, R.J., *The purpose of De Divinatione*, in «*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*», vol. 99, The Johns Hopkins University Press, 1968, pp. 241-248.

Graf, F., *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

Gregis, G., *Guarigioni di Asclepio a Epidauro*, in «*Axon*», (vol. 1), n. 2, 2017, pp. 111-130.

Grimal, N., *Storia dell'Antico Egitto*, Bari, Laterza, 2007.

Guidorizzi, G., Introduzione ad *Artemidoro di Dalidi. Il libro dei sogni*, Milano, 2006, pp. 5-44.

Guidorizzi, G., *Sogno e funzioni culturali*, in Id. (A cura di), *Il sogno in Grecia*, Bari, Laterza, 1988.

Guidorizzi, G., *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Milano, Raffaele Cortina, 2013.

Harris, E.L., *Ancient Egyptian Divination*, Boston, Weiser Books Editor, 1998.

- Harris, W.V., *Due son le porte dei sogni*, (ed. It.), Bari, Laterza, 2013.
- Harrison, J., *Dreams and Dreaming in the Roman Empire: cultural memory and imagination*, London-New York, 2013.
- Hart, G.D., *Asclepius: the god of medicine*, London, Royal Society of Medicine Press, 2000.
- Iles Johnston, S., *Ancient Greek divination*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2008.
- Jannaccone, S., *Divinazione e culto ufficiale nel pensiero di Cicerone*, in «*Latomus*», T. 14, Fasc. 1, Société d'Études Latines de Bruxelles, 1955, pp. 116-119.
- Klausen, *Aeneas und die Penaten*, I, Hamburg-Gotha, 1839-40.
- Lafasciano, L., *Archeologia del sogno rituale. Dall'arcaismo alla tarda antichità nel mondo greco-romano*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2021.
- Levero, R., *Sibilla, che cosa vuoi? La divinazione nel mondo greco e romano*, Torino, Ananke, 2008.
- Lincoln, B., *La morte di Sibilla e le origini mitiche delle pratiche divinatorie*, in Chirassi Colombo, I., Seppilli, T., 1999, pp. 209-223.
- Lombardo, M., *Le concezioni degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, in «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*», Serie III, (vol. 2), n. 1, Scuola Normale Superiore, 1972, pp. 63-89.
- Lucrezi, F.M., *Costantino e gli aruspici*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, vol. 97, Napoli, 1987, pp. 171-198.
- Mari, M., *Gli oracoli nella Grecia antica: previsione del futuro o gestione del presente?*, in «*Quaderni storici*», (vol. 52), n. 156 (3), Società editrice Il Mulino, Bologna, 2017, pp. 655-679.
- Melfi, M., *I santuari di Asclepio in Grecia*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2007.
- Monaca, M., *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza, Edizioni Lionello Giordano, 2005.
- Monticini, F., *Il "Trattato sui sogni" di Sinesio di Cirene e il commento di Niceforo Gregora*, Genova, Genova University Press, 2023.
- Moss, R., *Storia segreta dei sogni*, Roma, Castelvechi, 2012.
- Muscolino, G., *Il papiro di Londra e di Leida. Rituali, incantesimi e invocazioni*, Torino, Edizioni Ester, 2021.

Nissinen, M., with contributions by Slow, C. L., Ritner, R. K., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, in *Writings from the Ancient World*, n. 12, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.

Oberhelman, S.M., *Dreams, Healing and Medicine in Greece: from antiquity to the present*, Farnham-Burlington VT, 2013.

Ottria, I., “*Ne saevi, magna sacerdotes*”, *L'ethos della Sibilla virgiliana*, in «*Studi Classici e Orientali*», (vol. 63), Pisa University Press, 2017, pp. 163-186.

Pantel, P.S., *Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa* in *Storia Einaudi dei Greci e Romani*, vol. 5, Torino, Einaudi, 2008.

Papadakis, T., *Epidauros - The Sanctuary of Asclepius*, Schnell & Steiner, Monaco, 1971.

Parke, H.W., *Sibille*, Genova, Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1992 (ed. orig. *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London-New York, Ed. B.C. McGraw/Hill/Routledge, 1988).

Pellizer, E., *Sogno e divinazione nella cultura greca antica*, in Belloni, L., Milanese, G., Porro, A., (eds.), 1995, pp. 1033-1045.

Pellizer, E., *Vedere nel futuro: esplorazioni oniriche e allucinatorie*, in *Medea*, vol. III, n. 1, 2017.

Perfigli, M., *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa, Edizioni ETS, 2004.

Perilli, L., “*Il dio ha evidentemente studiato medicina*”. *Libri di medicina nelle biblioteche antiche: il caso dei santuari di Asclepio*, Naso, A., (a cura di), in «*Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale*», Firenze, 2005, pp. 472-510.

Pettazzoni, R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino, Einaudi, 1921.

Porro, G.G., *Asclepio. Saggio mitologico sulla medicina religiosa dei greci*, Milano, 1911.

Prada, L., *Dreams, rising stars and falling geckos: divination in ancient Egypt*, in *Egyptian Archaeology*, n. 51, 2017, pp. 4-9.

Ramelli, I., *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003.

Re, T., *Dal rito dell'incubazione alla psicoterapia. Una prospettiva transculturale*, in «Cultura, religione e psicoterapia», n. 9, 2019, pp. 62-67.

Renberg, C.H., *Where dream may come. Incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Brill, Leiden-Boston, 2017.

Repici, L., *Gli stoici e la divinazione secondo Cicerone*, in «Hermes», n. 123, 1995, pp.175-192.

Rigato, D., *Gli dei che guariscono. Asclepio e gli altri*, Bologna, Pàtron Editore Bologna, 2013.

Ritner, R.K., *The mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, in The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, n. 54, Chicago, The University of Chicago, 1993.

Sabbatucci, D., *Divinazione e cosmologia*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

Sabbatucci, D., *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

Salvo, D., *Sull'oniromanzia nel mondo greco e romano*, in «Ormos», n. 9, Università degli studi di Palermo, Dipartimento di Beni Culturali, sezione Storico-Antica, 2007, pp. 305-319.

Santi, C., *Fata ac remedia Romana. I libri Sibyllini nella tarda Antichità*, in «Chaos e Kosmos XIV», 2013.

Santi, C., *Sacra Facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, in Mos Maiorum. Studi sulla tradizione romana, vol. 1, Roma, Bulzoni Editore, 2008.

Santilli, E., *Riflessioni comparative: la Sibilla come frontiera letteraria dell'identità dei popoli*, in «Altre Modernità. Confini, Contatti, Confronti», n. 2, 2018, pp. 131-144.

Scheid, J., *Il sacerdote*, in «L'uomo romano», Bari, Laterza, XI ed., 2009, pp. 45-79.

Scheid, J., *La religione a Roma*, Bari, Laterza, IV ed., 2004.

Schofield, M., *Cicero for and against Divination*, in «The Journal of Roman Studies», 76, 1986, pp. 47-65.

Serafini, N., *Sacerdoti mendicanti e itineranti: gli "agyrtai" nell'antica Grecia*, in «Museum Helveticum», (vol. 73), n. 1, Schwabe Verlagsgruppe, 2016, pp. 24-41.

Sfamemi Gasparro, G., *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, Editrice Las, 2002.

Solmsen, F., *Cicero on Religio and Superstitio*, in «*The Classical Weekly*», (vol. 37), n. 14, The Johns Hopkins University Press, 1944, pp. 159-160.

Soyes, B.S., Wathelet, P., *Oracoli in Grecia*, in *Dizionario delle religioni*, a cura di P. Poupard.

Susanetti, D., *Il simbolo dell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*, Roma, Carocci Editore, 2020.

Szpakowska, K., *Religion in Society: Pharaonic*, in Lloyd, A. B. (ed), pp. 522-524, Malden/Oxford, 2010.

Tremlin, T., *Minds and Gods: The cognitive foundations of religion*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Valbelle, D., *La vita nell'antico Egitto*, Pavia, Xenia, 2010.

Velardi, R., *Presente, futuro, passato: il sapere del "mantis" e il sapere dell'aedo (HES. "THEOG." 38; HOM. "IL." 1, 70)*, in «*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*», (vol. 107), n. 2, 2014, pp. 27-44.

Vernant, J.P., *Divinazione e razionalità*, trad. it. Torino, Einaudi, 1982, Parigi, 1974.

Wardle, D., *Cicero on Divination: De divinatione, Book 1*, Clarendon Ancient History Series, Oxford, Oxford University Press, 2006.

RINGRAZIAMENTI

Vorrei innanzitutto rivolgere un ringraziamento particolare alla mia relatrice, la Professoressa Crippa Sabina, per la guida, il supporto e la disponibilità che ha dimostrato nei miei confronti in questa fase così importante di conclusione del mio percorso accademico.

Ci tengo, inoltre, a ringraziare il Professor Ciampini Emanuele Marcello per i preziosi consigli che mi hanno permesso di svolgere al meglio la parte della mia ricerca relativa alle tematiche di Egittologia.

Ringrazio infine i miei genitori, mio marito e mia figlia per la solidarietà e la fiducia che hanno sempre riposto in me nel corso di tutti questi anni di studio e senza i quali non avrei potuto raggiungere questo importante obiettivo.