
Vinciane Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*

Paris, Collège de France, 2020, pp.251, ISBN 9782251451459, € 21,50

Giovanni Ingarao



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/4679>

DOI: 10.4000/mythos.4679

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Giovanni Ingarao, «Vinciane Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*», *Mythos* [Online], 16 | 2022, online dal 15 décembre 2022, consultato il 02 janvier 2023. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/4679> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/mythos.4679>

Questo documento è stato generato automaticamente il 2 janvier 2023.

All rights reserved

Vinciane Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*

Paris, Collège de France, 2020, pp.251, ISBN 9782251451459, € 21,50

Giovanni Ingarao

NOTIZIA

Vinciane Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*

Paris, Collège de France, Les Belles Lettres, pp. 251, ISBN 9782251451459, € 21,50

- 1 Questo volume è il frutto del corso tenuto da V. Pirenne-Delforge al Collège de France nel 2017-2018 dal titolo "Polythéisme grec, mode d'emploi". Come lascia intendere il titolo dei seminari, la studiosa cerca in effetti di fornire delle "istruzioni per l'uso" a chi cerchi di accostarsi al complesso universo religioso greco. L'obiettivo, spiega P.-D., non è né tracciare una breve storia della religione greca né un'introduzione che ne illustri gli aspetti fondamentali; siamo piuttosto di fronte ad una riflessione sul rapporto tra unità e pluralità, tra il generale e il particolare, per cercare di fornire un quadro più chiaro possibile del politeismo greco (11). Per fare ciò, l'autrice, che ha dedicato molti anni allo studio della religione greca, ha scelto di seguire come filo conduttore le *Storie* di Erodoto che costituiscono indubbiamente una ricchissima risorsa: lo storico di Alicarnasso, allontanandosi dai poeti, comincia un serrato processo d'indagine che non si ferma al mondo greco, ma spazia nel tempo e nello spazio, alla ricerca di difficili risposte sugli dei ellenici. Ogni capitolo del libro, dunque, ha almeno una sezione dedicata ad Erodoto, per poi spaziare con altre fonti molto diverse tra loro che vanno dai poemi omerici alle iscrizioni epigrafiche, passando ad esempio per la *Periegesi* di Pausania a cui P.-D. ha già dedicato un'importante ricerca (*Retour à la source. Pausanias et la religion grecque, Liège 2008*).

- 2 Il confronto con la storia degli studi è costante a cominciare dal primo capitolo, intitolato “Religion et Polythéisme: des mots aux concepts” (25-57), in cui P.-D. s'interroga sul lessico più corretto da utilizzare a proposito del mondo religioso greco. Nel tentativo di trovare il lessico più adeguato, la studiosa chiama in causa alcuni studi fondamentali, da *Götternamen* di H. Usener (1896), alla *Geschichte der griechischen Religion* (Munich 1955) di M. P. Nilsson, passando per i contributi della scuola francese di L. Gernet e J. P. Vernant, fino ad arrivare a *Il Politeismo* di A. Brelich (2007). Mentre, a suo avviso, la “religione” rimanda inevitabilmente al cristianesimo (26), il termine politeismo, non attestato nelle fonti antiche, sembra forse preferibile proprio perché la pluralità a cui il vocabolo rimanda è una delle caratteristiche più pregnanti della ‘*religion grecque*’. Basti pensare alla varietà di figure sovranaturali che i Greci veneravano, alle differenti pratiche rituali, ai diversi usi locali.
- 3 Il secondo capitolo “Hérodote, la religion et l’histoire du Polythéisme” (59-93) si sofferma, in particolare, sul modo in cui Erodoto si confronta con gli usi religiosi degli altri popoli. Vengono analizzati alcuni passi fondamentali dell’opera, come quello sui *nomoi* sacri e sui riti sacrificali dei Persiani (I, 131-132), i capitoli del secondo libro sulle influenze della religione egizia su quella greca (II, 4; II, 50) e la sezione sui contatti tra Pelasgi e Greci nella definizione del ‘pantheon’ ellenico (II, 52), senza dimenticare il ruolo decisivo di Esiodo ed Omero nella definizione di una *teogonia* (II, 53). P.-D., pur sottolineando l’apporto dato al politeismo greco da altre civiltà antiche, sottolinea il fatto che per Erodoto esiste una religione intesa come “*produit grec*” (92), cioè come processo di elaborazione del mondo sovranaturale operato in modo originale dalla civiltà ellenica.
- 4 Proprio quest’ultima riflessione induce la studiosa, nel capitolo successivo “Dieux grecs, dieux des grecs” (95-115), a interrogarsi sui rapporti che ci sono tra i culti e le credenze locali, da una parte, e la visione divina generale che accomuna tutti i Greci, dall’altra. P.-D. non può che prendere le mosse dal celebre passo dell’ottavo libro in cui gli Ateniesi, di fronte alle paure degli alleati per un loro possibile tradimento, invocano l’*Hellenikon*: “lo stesso sangue e la stessa lingua, e i comuni templi degli dei e i riti sacri e gli analoghi costumi” (VIII, 144). La studiosa si sofferma soprattutto sull’espressione *hidrymata koina* per marcare il radicamento locale dei culti: la benevolenza degli dei viene invocata da un gruppo di uomini che sono uniti nelle celebrazioni all’interno di un santuario. Ciò che viene considerato ‘comune’ nelle parole degli Ateniesi, secondo la studiosa, non sono gli dei, ma piuttosto i luoghi in cui essi vengono onorati e invocati da tutti i Greci (98). P.-D. analizza poi altri passi interessanti in cui si fa esplicito riferimento a “dei greci” come nel caso degli Ateniesi che citano Zeus *Hellenios* in IX, 7 o della preghiera dei Corinti agli Spartani di non reintrodurre Ippia ad Atene, in nome dei *theoi Hellenioi* (V, 49). Infine, dopo essersi soffermata sull’*Hellenion* di Naucrati, il santuario fondato in Egitto ai tempi del faraone Amasi, P.-D. ribadisce alcune stimolanti opinioni sul cosiddetto “*ancrage topique*”: la ‘grecità degli dei’ non è un concetto astratto ma s’iscrive in un preciso processo di territorializzazione.
- 5 Il quarto capitolo “Nommer les dieux” (117-138) continua ad affrontare “la pluralité du polythéisme” soffermandosi su alcune questioni rilevanti: il culto degli eroi nelle comunità locali, il gruppo di divinità che hanno un “teonimo” collettivo (es. Moire, Cariti, Muse) e infine le epiclesi, cioè “le denominazioni ancorate ad un’invocazione rituale” (121). Il passo erodoteo che P.-D. analizza nel dettaglio, in questo caso, è l’invocazione di Creso a Zeus dopo la sfortunata morte del figlio Atys; questi era stato

ucciso involontariamente da Adrasto, uno straniero che il re lidio aveva accolto a corte affidandogli proprio il figlio nella fatale battuta di caccia (I, 44). Questo capitolo delle *Storie*, come nota la studiosa, è molto interessante perché Zeus viene invocato con tre epiclesi diverse, *katharsios* (purificatore), *epistios* (protettore del focolare) e *hetaireios* (protettore dell'amicizia), che vengono puntualmente spiegate da Erodoto. Al contempo viene però specificato che il riferimento è sempre alla stessa divinità (τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζων θεόν), chiarendo di volta in volta le diverse sfere d'influenza di Zeus. P.-D. propone poi un interessante approfondimento di un passo del *Simposio* di Senofonte, in cui si fa riferimento a due epiclesi di Afrodite *Ourania* e *Pandemos* (VIII, 9), e di un frammento (200a Pfeiffer) dei *Giambi* di Callimaco in cui si dice esplicitamente che Afrodite “non è una sola”. La studiosa spiega infine che le varie denominazioni servono a “circoscrivere un tipo d'azione nel mondo”, giacché le manifestazioni divine possono prendere forme differenti (137).

- 6 La riflessione sul rapporto tra gli elementi generali del politeismo greco e quelli particolari delle singole comunità è al centro anche del quinto capitolo “*Sacrifier aux dieux*” che affronta i riti con particolare riferimento ai sacrifici (139-159). P.-D. chiama in causa nuovamente il passo del primo libro delle *Storie* sugli usi sacri dei Persiani, soffermandosi in particolare sull'inizio del capitolo in cui Erodoto afferma che “*non erigono altari né accendono fuochi quando vogliono sacrificare*” (I, 132). Come nota la studiosa, il riferimento esplicito a questi elementi assenti nel mondo religioso persiano ne marca per contrasto la loro rilevanza in quello ellenico, trascendendo i particolarismi locali per proporre una riflessione generale che contrappone i due tipi di *thysia*. Un confronto con Omero e con la commedia di Aristofane induce la studiosa a proporre una sorta di decalogo degli elementi tipici del ‘sacrificio greco’ che marciano l'importanza del piano rituale. A tale proposito, molto utile appare il riferimento ad un'iscrizione del II secolo a. C. ritrovata nei pressi di Larissa in cui viene dettagliatamente descritta la procedura e le norme di sacrificio per una dea “secondo il *nomos greco*” (CGRN 225). Il rituale sacrificale, secondo la studiosa, sembra fondarsi su una certa tradizione, che però si può modificare ed evolvere, e che illustra la costante interazione tra uomini e dei.
- 7 Il penultimo capitolo “*Croire aux deux?*” (161-186), come si evince dal titolo che ricorda un celebre saggio di P. Veyne (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983), si basa su un interrogativo: è giusto chiedersi se i Greci credessero agli dei? Il termine greco a cui la studiosa fa riferimento è *nomizein* che ricorre sia nel passo sugli usi religiosi dei Persiani (I, 131) sia in quello sui costumi degli Sciti (IV, 59) e che è etimologicamente connesso a *nomos*, cioè all'uso. Credere agli dei, *nomizein tous theous*, significa per i Greci integrare le singole divinità all'interno di una data tradizione. In entrambi i capitoli questo verbo ricorre contestualmente alla definizione di alcuni usi rituali, proprio perché, secondo P.-D., siamo di fronte all'intreccio di due dimensioni: da un lato la rappresentazione delle caratteristiche proprie delle singole divinità e dall'altro la descrizione dei loro elementi culturali. “”, spiega P.-D., significa riconoscere una determinata divinità e onorarla secondo un preciso rituale (172).
- 8 Nella sezione conclusiva “*Dieux épiques, dieux topiques*” (187-204), infine, si torna nuovamente sul concetto di “*ancrage dans un territoire*”, per cercare di comprendere quanto gli *xenoi* avessero accesso ai santuari e ai culti delle città diverse dalla loro. I due passi delle *Storie* affrontati in questo capitolo vedono protagonista lo spartano

Cleomene, sempre molto attivo in 'politica estera'. Il re lacedemone, chiamato ad Atene da Isagora, nel tentativo di accedere al santuario di Atena sull'acropoli viene fermato dalla sacerdotessa perché "non è permesso ai Dori" entrare nel sacrario (V, 72). In modo ancor più esplicito in VI, 81 Cleomene, che avrebbe voluto compiere egli stesso dei sacrifici nell'*Heraion* di Argo, viene bloccato dal sacerdote perché "non è lecito ad uno straniero sacrificare lì". P.-D. spiega che in realtà nelle fonti in nostro possesso le norme di esclusione sono piuttosto rare: un divieto del genere, a suo avviso, non implica la mancata partecipazione ai rituali degli *xenoi*, ma semplicemente una forma di regolamentazione per coloro che erano esterni alla comunità (194-196).

- 9 Come questa breve analisi dimostra, il volume fornisce molti spunti stimolanti su alcune questioni che meritano di essere approfondite continuamente perché toccano dei punti nevralgici della civiltà ellenica. Come spiega la studiosa, la relazione degli antichi greci con le potenze del mondo sovranaturale si fondava su una continua "*dynamique expérimentale*" che coinvolgeva diversi piani: le diverse rappresentazioni delle divinità, le esperienze rituali, le tradizioni narrative e quelle iconografiche. Ed è in questo contesto che si colloca la dialettica tra credenze e riti locali da una parte e immaginario condiviso dall'altra, su cui P.-D. si interroga in modo proficuo con una serrata analisi delle fonti e un attento studio della bibliografia moderna (204).

AUTORI

GIOVANNI INGARAO

Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
Dipartimento di lettere e beni culturali
Via Raffaele Perla, 21
Santa Maria Capua Vetere (Ce)
gioinga(at)hotmail.it