

MYTHOS

Mythos

Rivista di Storia delle Religioni

10 | 2016

Varia

Bebelos: spazio sacro, gradazioni di sacralità e gerarchie di partecipazione

Bebelos: Sacred Space, Sacrality Degrees, and Participation Hierarchies

Lucia Marrucci



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/mythos/435>

DOI: 10.4000/mythos.435

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 décembre 2016

Paginazione: 159-171

ISBN: 978-88-8241-476-4

ISSN: 1972-2516

Notizia bibliografica digitale

Lucia Marrucci, « *Bebelos: spazio sacro, gradazioni di sacralità e gerarchie di partecipazione* », *Mythos* [Online], 10 | 2016, online dal 24 septembre 2019, consultato il 28 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mythos/435> ; DOI : 10.4000/mythos.435

Mythos

Bebelos: spazio sacro, gradazioni di sacralità e gerarchie di partecipazione

Lucia Marrucci

Riassunto

Per accostarsi alle modalità con cui i Greci di età arcaica e classica pensavano il sacro e il rapporto tra uomini e dei, è utile l'analisi dei contesti nei quali ricorre l'aggettivo *bebelos*. Questa nozione, infatti, impossibile da ricondurre in modo assoluto al nostro concetto moderno di "profano", entra in rapporto con termini come *hieros*, *hosios*, *hagnos* e chiarisce l'importanza di processi fondamentali quali la creazione dello spazio sacro, il costituirsi della potenza divina, la costruzione di gerarchie di partecipazione al sacro.

Abstract

An analysis of contexts in which the word *bebelos* occurs is very useful in order to approach the way Greeks of archaic and classical ages used to consider the sacred as well as the relationship between men and gods. This idea is different from the modern notion of "profane" and it has relationships with words like *hieròs*, *hosios*, *hagnos*. Moreover, this idea is crucial in order to understand the creation of sacred space, the shaping of divine power and the construction of the sacred.

Parole chiave

Sacro • profano • spazio sacro • potenza divina • religione greca

Keywords

Sacred • Profane • Sacred space • Divine power • Greek religion

Ogni tentativo di accostamento alla nozione greca di "sacro" corrisponde alla necessità di misurarsi con una complessa varietà di significanti (*hieros*, *hagnos*, *hosios*, *alsos*, *temenos*, *adyton*, etc.) che rimandano, a loro volta, a una molteplicità di aspetti ancora più problematica: il rapporto tra uomini e dei, la creazione e l'essenza della potenza divina, le azioni compiute dagli uomini, tra le quali si distinguono, in particolare, gli atti costitutivi di uno spazio sacro.

Ma la difficoltà maggiore deriva dalla tentazione di applicare, in un simile percorso interpretativo, strumenti ermeneutici moderni, univoci e rigidi, inadatti a cogliere intrecci e sovrapposizioni, come, per esempio, l'antinomia tra "sacro" e "profano".

Con l'obiettivo di superare, almeno in parte, la rigidità di tale applicazione, cercheremo di analizzare come funziona una peculiare nozione di "profano", veicolata, per i parlanti greco di età arcaica e classica, dal termine *bebelos*. Ci soffermeremo pertanto sui contesti nei quali sono attivi la complementarità tra *bebelos* e *hieros*, la competizione tra *bebelos* e *hosios*, la produttività di *bebelos* in rapporto alla costruzione dello spazio sacro e delle gerarchie in base alle quali gli uomini possono accedere e partecipare a tale spazio.

Un modo greco di intendere il “profano”

L'opposizione moderna tra “sacro” e “profano”, intesa come chiave per interpretare la modalità greca di pensare gli dei e i loro rapporti con gli uomini, mostra limiti chiari, riconosciuti, e ormai indiscutibili¹. Le argomentazioni contrarie alla possibilità del funzionamento lineare di un contrasto limpido tra le due categorie poggiano, di solito, sulla difficoltà di sovrapporre la nostra concezione di “sacro” ad una serie complessa ed eterogenea di nozioni greche, come quelle corrispondenti, per esempio, agli aggettivi *hieros*, *hagnos*, *hagios* e *hosios*².

Nel denunciare le imperfezioni della moderna coppia antinomica, può tuttavia rivelarsi efficace anche una via di indagine alternativa, più marginale e per questo meno battuta, che si concentri non tanto sul primo elemento, il “sacro” (procedendo per accostamenti, tentativi fallimentari di sovrapposizioni e analogie), quanto piuttosto sul secondo, il “profano” (affidandosi alle potenzialità rivelatrici di scarti e opposizioni). Per comprendere alcuni aspetti delle modalità con cui i Greci di età arcaica e classica pensavano il “sacro”, si può dunque provare a partire dalla consistenza, sia pure dubbia e articolata, di una nozione alla quale opporlo: quella, appunto, di “profano”.

Lasciamo da parte la problematicità, centrale e per questo già molto studiata, di *hosios*³, inteso come termine chiamato a significare, sebbene in un modo parziale e condizionato da contesti specifici, quello che noi definiamo “profano”. Esiste, infatti, un altro modo che i Greci hanno di designare quest'ultima nozione: per il tramite dell'aggettivo *bebelos*, attestato con frequenza assai minore rispetto ad *hosios*, eppure ugualmente dotato di una sua produttività.

La nozione corrispondente a *bebelos* sembrerebbe infatti implicare, nei contesti epigrafici e letterari nei quali ricorre, alcuni aspetti particolari –ed altrimenti inafferrabili– delle modalità con cui i Greci hanno pensato, agito e provato ad esprimere il rapporto con le potenze divine, aspetti non riconducibili, semplicemente, all'opposizione “sacro” / “profano”. Nel sistema di nozioni elaborato dai parlanti greco per significare il sacro, *bebelos* si ritaglia pertanto una propria sfera di produttività non semplicemente a partire dalla relazione di antinomia e complementarietà che esso instaura con *hieros*, ma anche dai suoi rapporti con i sostantivi *alsos*, *temenos*, *adyton*.

Dall'analisi di queste relazioni emerge come *bebelos*, non in tutto sovrapponibile a *hosios*, come è ovvio, sembri tuttavia contendere a quest'ultimo la capacità di esprimere il punto di vista *umano* rispetto al sacro, in una prospettiva, però – questo è quello che cercheremo di dimostrare – diversa e particolare, perché connessa, in primo luogo, con l'agire dell'uomo nello spazio e, più nello specifico, con il movimento degli uomini rispetto allo spazio sacro.

Vedremo come i contesti nei quali si mostra attiva la produttività di *bebelos* coinvolgano una serie di ambiti fondamentali nel modo greco di pensare il “sacro”, ambiti tra loro strettamente connessi: prima di tutto, (1) il processo stesso di costituzione dello spazio sacro da parte dell'uomo⁴, il quale implica una delimitazione e insieme un rafforzamento della potenza divina (*puissance*)⁵ che in esso agisce e risiede.

1 Sulla genesi, la storia e la produttività della coppia antinomica “sacro” / “profano” come strumento ermeneutico della storia delle religioni cf. BERGEAUD 1994; cf. inoltre BREMMER 1998.

2 Sul carattere complesso e plurale di queste nozioni cf. DI DONATO 2001, 19-23. Più in generale: PARKER 2011, 1-63.

3 Cf. DI DONATO 2001, 19-23.

4 Sulle dinamiche di costituzione di uno spazio sacro e della ripartizione tra spazio umano e spazio divino, cf. GUETTEL COLE 2004, 30-66.

5 Sulla complessità del rapporto tra pensiero religioso e rappresentazione degli dei cf. VERNANT 1950 (= VERNANT



Un meccanismo conseguente è poi (2) il determinarsi di una sorta di gradazione – tutt'altro che lineare – della sacralità di luoghi, di edifici e di oggetti, che si completa nel momento in cui (3) arriva a riflettersi sulle gerarchie di partecipazione al sacro concessa ai diversi gruppi umani, e sul carattere proporzionale del coinvolgimento con il sacro riconosciuto a ciascun individuo.

Bebela kai hiera

Uno degli ambiti entro i quali l'aspetto del sacro implicato da *bebelos* si trova a funzionare è il sistema di opposizioni e complementarità che lo legano a *hieros* e alla sfera degli *hierá*⁶.

Il caso forse più esplicito non deriva dalla produzione letteraria, ma dalla celebre iscrizione sulla legge sacra di Cirene⁷, dove *bebelos* concorre a delinearne, insieme a *miaros* e, appunto, a *hieros*, le tre distinte finalità cui è possibile destinare il legname proveniente da/cresciuto in un santuario⁸.

Ed è sempre sullo sfondo degli *hierá*, e della loro polivalenza, che *bebelos* viene messo a fuoco anche in un paio di testimonianze restituiteci dalla storiografia del V secolo.

L'espressione ἐν τῷ βεβήλω usata da Erodoto⁹ per descrivere il luogo in cui caddero i Persiani, messi in fuga dagli Spartani a Platea, serve a rendere più chiara e insieme più specifica l'indicazione che immediatamente la precede: *peri to hiron*. Lo spazio situato intorno al santuario, *to hiron*, e pertanto distinto da esso, trova traduzione e concretezza nell'aggettivo sostantivato *to bebelon*¹⁰. Oggetto di meraviglia e di stupore, il *thoma* che lo storico vuole condividere con il suo pubblico, quasi a stimolarne la reazione¹¹, è proprio la qualità dello spazio (ἐν τῷ βεβήλω) in cui si verifica la morte dei Persiani, i quali evitano di entrare nel bosco sacro e nel recinto sacro di Demetra, e cadono, invece, in un luogo la cui identificazione è il prodotto della sua diretta opposizione (o meglio: distinzione) rispetto a *to hiron*. Erodoto è assai chiaro circa il fatto che *bebelos* si riferisca qui a qualcosa di distinto da *alsos* e da *temenos*, ma la determinazione ultima del dato che egli intende consegnare ai propri destinatari è affidata, comunque, alla relazione con *hieros*: quello che non è *hiron*, perché posto intorno ad esso, è *bebelon*.

Meno diretta, ma non meno esplicita, è l'opposizione di cui si serve Tuciddide, nel IV libro¹², per descrivere la trasgressione dei *nomima* ellenici compiuta da parte degli Ateniesi in occasione della campagna di Delio del 424. Anziché seguire la consuetudine istituzionalizzata (*kathestekos*) presso i Greci di astenersi dai templi (*apechesthai ton hieron*) durante gli attacchi, gli Ateniesi non si limitano a fortificare Delio e a stabilirvisi, ma si mettono a compiere lì (*au-*

1995, 191-195) VERNANT 1965, 325-338, 339-351, VERNANT 1975, 9-15; VERNANT 1990, 17-28 della tr. it. (Roma 2003).

6 Cf. DI DONATO 2001, BURKERT 2003, 486 e PATERA 2010, 541.

7 SEG IX, 72, ll. 10ss. Cf. JEFFREY 1961, 412 n. 76 e RHODES, OSBORNE 2003, 494-505; sulla relazione tra *hiaros*, *babalos* e *miaros* nel contesto di questa iscrizione cf. ROBERTSON 2010, 284-5

8 Cf. PARKER 1983, 165. Un altro caso di opposizione netta si trova nel testo del *Corpus hippocraticum* (Lex V, 2, cfr. *infra*) sul quale torneremo a concentrarci più avanti- dove l'aggettivo ha tuttavia compiuto un notevole slittamento semantico ed è attribuito a persone.

9 Hdt. IX, 65, 2.

10 Cf. BURKERT 2003, 198.

11 Sulla nozione di *thoma* e la sua funzione entro il sistema narrativo delle *Storie* erodotee cf. VIGNOLO MUNSON 2001, 232-265.

12 Thuc. IV, 97, 3.4.

tothi) tutto ciò che gli uomini di solito fanno altrove (come, per esempio, attingere un'acqua intoccabile), in luoghi definibili, appunto, tramite l'aggettivo *bebelos*¹³. *En bebeloi* è, infatti, l'espressione utilizzata per segnalare il sovvertimento dei *nomima*, concepito come netto contrasto rispetto alle pratiche che, di norma, avrebbero dovuto svolgersi, o meglio *non* svolgersi, in rapporto agli *hiera*. I Greci di Atene, in effetti, non soltanto non osservano l'astensione dagli *hiera*, ma assumono comportamenti tali da stravolgere la natura del luogo in cui li compiono, luogo che, proprio in seguito a queste loro azioni, assume la connotazione di *bebelos*. In questo modo, essi aggiungono ulteriore gravità alla loro violazione / trasgressione (designata dal verbo *παράβαίνειν*): quest'ultima, senza dubbio, trae origine da un mancato rispetto degli *hiera*, ma si qualifica come particolarmente grave per il fatto di spingersi fino a sconfinare in un ambito che agli *hiera* – questo è l'evidente messaggio – si oppone: ἐν βεβήλω.

La meraviglia espressa in prima persona da Erodoto (Θῶμα δέ μοι) lascia il posto, in Tuciddide, alla modalità doppiamente indiretta di riportare le parole dell'araldo il quale, a sua volta, riferisce quelle pronunciate dai Beoti (τοσαῦτα τοῦ κήρυκος εἰπόντος... κήρυκα...); il dato comunque da trattenere, in entrambi i casi, è che la distorsione di norme comportamentali relative agli *hiera* venga espressa e sottolineata ricorrendo, ancora una volta, alla nozione evocata da *bebelos*.

La produttività di questa medesima opposizione (*bebelos/hieros*) agisce anche in contesti dove la qualità di *bebelos* è attribuita a persone.

Nel *Corpus Hippocraticum*¹⁴, il contrasto tra *hieros* e *bebelos* è finalizzato a modulare la distinzione tra due categorie di persone, gli *hieroi*, da un lato, e, dall'altro, i *bebeloi*, la cui reciproca distanza si misura proprio per il tramite di un differenziato rapporto con la conoscenza degli *hiera*.

Bebelos e hosios

La ricorrenza dell'opposizione di *bebelos* rispetto a *hieros* e, più in particolare, la produttività di una coppia complementare quale *hiera kai bebela* (che abbiamo visto agire per esempio nell'epigrafe di Cirene), sembra fare di *bebelos* un vero e proprio concorrente di *hosios*¹⁵, che pure si oppone, e insieme si associa, a *hieros* secondo le stesse dinamiche formali (si pensi all'espressione *hiera kai hosia*)¹⁶. *Bebelos* si rivela concorrente di *hosios* anche in ragione del fatto che, al pari di quest'ultimo, esprime, marcatamente, una prospettiva umana rispetto al sacro: è, infatti, in rapporto ad un'attitudine degli uomini che *bebelos* si definisce, proprio come *hosios*. Ma l'intersezione tra la nozione di "profano" e quella di *bebelos* non è sovrapponibile a quella tra il cosiddetto "profano" e *hosios*: una serie di aspetti denota *bebelos* rispetto a *hosios* e mostra il diverso significato che assume, nei due casi, la comune connotazione rispetto a *hieros*.

13 Sull'uso del termine *bebelos* in Tuciddide e sulla sovrapposizione che in esso si verifica tra accezione "territoriale e spaziale", da un lato, e "impurità rituale", dall'altro, cf. SCHIRRIPIA 2015, 32.

14 Hipp. *Lex* 5, 2

15 Un caso specifico di equivalenza tra *hosios* e *bebelos*, in riferimento alla *Lisistrata* di Aristofane (vv. 742-43) è analizzato da PEELS 2016, 222-225.

16 Sulla polisemia del termine *hosios* e sulle relazioni che esso instaura con altri significanti legati alla sfera del sacro, quali *katharos*, *hagnos*, *dikaios*, *eusebes*, *hieros*, cf. PEELS 2016 (sulla coppia *hiera kai hosia* cf. in particolare 225-230; per un'analisi del dibattito intorno alla nozione di *hosios* cf. 1-10; sull'ambivalenza e sulla tensione derivante dal fatto che *hosios* si trovi usato sia come sinonimo di "sacro" che come sinonimo di "profano" cf. 207-251.



L'etimologia che fa individuare da *bebelos* il luogo “dove è possibile porre il piede”¹⁷, può essere vera o presunta, ma numerosi contesti mostrano come, nella sostanza, la nozione che questo significante richiama tocchi molto da vicino il problema della condivisione dello spazio tra uomini e divinità; *bebelos* è spesso evocato a definire lo spazio sacro dal punto di vista degli uomini e, in un modo che scopriremo essere peculiare, dei loro movimenti rispetto ad esso.

I contesti nei quali *bebelos* viene utilizzato sono specchio del processo con cui lo spazio sacro si definisce, implicando diverse gradazioni di avvicinamento, materiale e concreto, da parte degli uomini.

È questo, ad esempio, il nodo intorno al quale Sofocle intreccia l'inizio dell'*Edipo a Colono*. (Soph. OC, 10)¹⁸. Il primo scambio tra Antigone e il padre coinvolge, da subito, la necessità e la volontà di individuare un luogo fisico, connotato rispetto alla nozione di sacro, nel quale il vecchio Edipo possa fermarsi e mettersi seduto. Dato un simile contesto, assume rilievo il fatto che uno dei luoghi, rispetto a cui l'anziano padre chiede di poter trovare collocazione e sedersi (vv. 9-11 *θάκησιν εἴ τινα βλέπεις ... στήσόν με κάξιδουσον*), sia designato proprio tramite *bebelos* (*πρὸς βεβήλοισ*). Anche la risposta di Antigone, d'altra parte, ruota intorno alla circoscrizione di uno spazio sacro, che si compie in rapporto alle esigenze e alle facoltà di movimento di Edipo: la figlia esorta il vecchio a piegare le proprie membra su di una pietra, entro uno spazio la cui sacralità (v. 16 *χώρος δ' ὄδ' ἴρός*) appare chiaramente comprovata (v. 16 *ὡς σάφ' εἰκάσαι*) dalla presenza di una serie di elementi naturali: (vv. 16-17 *βρύων / δάφνης, ἐλαίας, ἀμπέλου*)¹⁹.

Più avanti, sarà lo straniero ad intervenire per correggere la collocazione di Edipo ancora una volta rispetto allo spazio sacro, intimandogli di allontanarsi dal seggio che sta occupando, designato come luogo che non è lecito calcare (v. 37 *χώρον οὐχ ἄγνόν πατεῖν*), e che nessuno può toccare né abitare (v. 39 *ἄθικτος οὐδ' οἰκητός*).

Nella parodo, sarà infine il coro ad invitare con insistenza il vecchio Edipo ad allontanarsi, a tornare indietro (v. 162) e a stare lontano (v. 169); ad uscire da un luogo nel quale non si può andare (v. 166).

Si delinea, per questa via, una rete complessa di indicazioni relative ad azioni che a Edipo è concesso, intimato oppure vietato di compiere nello spazio; esse definiscono e costruiscono l'identità di Edipo²⁰ e, insieme, quella dello spazio sacro rispetto al quale egli si muove. È all'interno di un simile sistema, che tramite *bebelos* prende senso un sistema generativo, al contempo, della sacralità dello spazio e della identità del soggetto; e non solo nel caso specifico dell'*Edipo a Colono*.

In modo analogo, infatti, nelle *Supplici* eschilee (Aesch. *Suppl.* 509-510 *λευρὸν κατ'*

17 Cf. CHANTRAINE 1968, s.v. *bebelos*. (cfr. anche s.v. *baïno*). Sull'etimologia si veda anche BEEKS 2010 sul nesso tra *bebelos* e la nozione di suolo calpestabile cf. Dion. Hal. AR VII, 8, 4, 2 su cui si veda SCHIRRIPIA 2015, 136.

18 Sulle modalità con cui alcuni elementi della storia leggendaria di Atene e alcuni aspetti del suo territorio sono trasferiti nelle descrizioni dello spazio presenti dell'*Edipo a Colono*, cf. RODIGHIERO 2012. Sull'uso di *βέβηλος* nel passo sofocleo cfr. già le osservazioni di Jebb (1885) a.l. Più in generale, sul modo in cui Sofocle si sofferma sulle relazioni tra i suoi personaggi e lo spazio sacro cf. REHM 2012, 413-415.

19 G. Guidorizzi contrappone una “geografia rituale”, percepita da Edipo, a una “geografia reale” presa invece in considerazione, secondo categorie più oggettive, da Antigone (GUIDORIZZI 2008, 204-205).

20 In tutta la tragedia sofoclea è molto stretto il legame tra il definirsi progressivo di un luogo e la determinazione di un'identità marginale per il vecchio Edipo, come mostra CURSARU 2014, in particolare 119-122, con riferimento ai vv. 9-18.

ἄλλος νῦν ἐπιστρέφου τόδε), la connotazione di *bebelos*, attribuita al bosco sacro, viene evocata nel contesto di una serie di indicazioni, rivolte dal re Pelasgo al coro delle Danaidi, circa le azioni e gli spostamenti da compiere rispetto ad uno spazio sacro (v. 508 λευρὸν κατ' ἄλλος νῦν ἐπιστρέφου τόδε).

Non pare insomma esservi ragione di dubitare dell'esistenza di un legame privilegiato tra la nozione espressa da *bebelos* e contesti relativi ad azioni e spostamenti degli uomini rispetto ad uno spazio sacro. La narrazione di Erodoto sui Persiani caduti in battaglia (Hdt. IX, 65, 2), già presa in esame, fa esplicito riferimento alla questione del "fare ingresso" o meno nel recinto sacro della dea (ἔσελθῶν ἐς τὸ τέμενος), così come Tucidide, mentre narra degli Ateniesi a Delio²¹, mette l'accento sull'azione di "andarsene via" dal luogo sacro (ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀπιόντας).

Qualche secolo più tardi, Pausania (X, 32, 17, 5) applicherà la qualificazione di *bebelos* ad una persona, con una serie di peculiarità che considereremo più avanti. Quello che ora ci interessa notare è come anche il periegeta si trovi ad incastonare tale designazione in una fitta serie di azioni sacre e di movimenti nello spazio (ἀδύτου καθαγίζουσι τὰς σκηνὰς καὶ ἀποχωροῦσιν (...) τῶν καταβαίνόντων ἐς τὸ ἄδυτον).

La posizione occupata da *bebelos* rispetto all'insieme eterogeneo e plurale degli *hiera* non è, dunque, di semplice opposizione né di meccanica complementarità. Questa nozione esprime, piuttosto, un aspetto fondativo – seppure parziale – del modo greco di pensare le relazioni degli uomini con gli *hiera*: essa ha rapporto diretto con lo spazio sacro e con le azioni e i movimenti che gli uomini svolgono rispetto ad esso. E non si tratta di un rapporto indefinito né generico.

Dai contesti che possiamo esaminare emerge, infatti, un elemento ulteriore e decisivo: il delicato sistema di movimenti nello spazio, entro il quale la nozione di *bebelos* si determina, non ha valore neutro ed è anzi portatore di conseguenze molto particolari, che, come subito vedremo, incidono tanto sullo spazio rispetto al quale tali azioni si svolgono quanto sui soggetti che le compiono.

Bebelos e la costruzione dello spazio sacro

Una testimonianza efficace, e per questo molto nota, della connessione tra l'esecuzione di un movimento organizzato da parte degli uomini, da un lato, e la definizione e creazione di uno spazio, dall'altro, risiede nella polisemia della nozione di *choros*²². Quest'ultima designa, infatti, al tempo stesso, la danza, l'insieme dei soggetti che la compiono, e il luogo fisico nel quale essa viene eseguita²³.

Ma questo aspetto specifico e importante del pensiero greco, che lega indissolubilmente una prospettiva umana del movimento al processo di identificazione di uno spazio, assume, nel caso dello spazio sacro, connotazioni ancora più particolari. Le tracce dell'incidenza di un punto di vista umano e, più nel concreto, di veri e propri movimenti agiti da parte degli uomini, sulla creazione stessa dello spazio sacro si ritrovano, ben marcate, già ad un mero livello lessicale, e la sintassi di vari contesti contribuisce poi a mostrarcene, in maniera più chiara e completa, le dinamiche.

21 Thuc. IV, 97, 3.4.

22 Su *choros* cf. CASEVITZ 1998.

23 Cf. CHANTRAINE 1968 s.v. *choros*.



Termini, e nozioni, come *temenos* o *adyton*, ad esempio, si riferiscono ad azioni che, compiute o evitate da parte degli uomini, a questi ultimi consentite oppure vietate, creano, di fatto, lo spazio sacro, e ne decidono la gradazione e le proporzioni, per così dire, di sacralità.

Un aspetto essenziale della maniera greca di pensare il sacro, risiede proprio nella facoltà, tutta umana, di definire e di creare lo spazio entro il quale agisce la “potenza” divina, stabilendolo, per il tramite di un simile processo, anche l’identità e l’intensità di quest’ultima.

La “potenza” divina prende forma e senso laddove l’uomo la colloca, e si alimenta anche per il tramite di questa collocazione e del rispetto che verso di essa osservano gli uomini: la “potenza” si accresce in maniera proporzionale alla rigidità della delimitazione impostata dagli uomini, e si rarefa progressivamente, a mano a mano che i suoi confini divengono più labili. Muovendosi nello spazio, e determinando regole per questi suoi movimenti, l’uomo crea lo spazio sacro e, insieme a questo, la forza della potenza divina che in esso si identifica.

In quanto prodotto dell’azione umana del ritagliare (*temnein*), il *temenos*²⁴ delimita una porzione di terreno dedicato a un dio o a un eroe²⁵, ed è attraverso questa operazione, che esso diviene il recinto finalizzato a delimitare lo spazio entro il quale la potenza della divinità è maggiormente concentrata. L’azione del ritagliare, compiuta in una prospettiva e con mezzi del tutto umani, ha, come primo effetto, quello di creare un limite, fisico e concreto, tra uno spazio sacro interno al *temenos* e uno spazio, ad esso esterno, che sacro non è. Questo intervento esplicito e consapevole da parte degli uomini stabilisce e regola, di fatto, una gradazione nella sacralità dello spazio, una gerarchia nella densità di “potenza” presente, che l’uomo determina e alla quale l’uomo sceglie di sottostare secondo regole stabilite.

In un modo analogo, la nozione di *adyton* conferma la forza di questa componente nell’elaborazione greca degli *hiera*. *Adyton* designa il luogo sacro interdetto all’accesso, rispetto al quale l’uomo non può *entrare dentro* (*dyomai*)²⁶. È l’uomo a rendere, e a mantenere, sacro uno spazio proprio tramite il processo con cui lo sottrae alla propria disponibilità per offrirlo, invece, a quella del dio, o di una figura umana d’eccezione, che diviene tale proprio per la possibilità concessale di non rispettare il divieto²⁷.

Vietare o concedere l’accesso a uno spazio rappresenta, pertanto, uno degli atti costitutivi della sacralità di un luogo, e corrisponde, insieme, al rafforzamento della “potenza” cui tale spazio è stato riservato; tutto ciò porta, non da ultimo, alla definizione dell’identità dei diversi soggetti, sulla base della libertà di movimento della quale è dato loro di disporre.

È secondo queste modalità che si stabiliscono diversi gradi della “potenza”: il livello di sacralità dello spazio condiziona i movimenti degli uomini rispetto ad esso ma ne è, prima di tutto, il risultato.

Rispetto alla questione che stiamo affrontando, la nozione corrispondente a *bebelos* svolge un ruolo non secondario. La qualificazione che esso esprime si trova, infatti, applicata ai luoghi o, come vedremo, a soggetti, in diretto rapporto con la possibilità, concessa o negata, di accedere a uno spazio sacro; per questa via, anche *bebelos* finisce col riflettere una maggiore o minore concentrazione di “potenza” divina presente in un luogo determinato.

24 Su *temenos* cf. PATERA 2010, 541 e PEDLEY 2005, 57.

25 Cf. BURKERT 2003, 198.

26 Cf. CHANTRAINE 1968, s.v. *dyo*.

27 Cf. BURKERT 2003, 486 e USTINOVA 2009, 137-155 (con particolare riferimento all’*adyton* delfico); sul ruolo del rituale per la costituzione di uno spazio sacro cf. PATERA 2010 che riprende ed approfondisce le osservazioni di Etienne 1990.

L'attribuzione della qualifica di *bebelos* si rivela insomma un fattore decisivo in contesti in cui è importante mettere a fuoco il grado di sacralità di uno spazio. Un caso esemplare è dato, ancora, dall'inizio dell'*Edipo a Colono*, dove la questione, per il vecchio Edipo, è proprio quella di sondare la sacralità del luogo. Tramite la domanda che rivolge alla propria figlia, con l'esigenza di individuare un luogo che Antigone definirà come *hieros* (v.16 χῶρος δ' ὄδ' ἱρός), egli distingue tra *bebelos* ed *alsos theon*, ponendo le due designazioni in alternanza netta tra loro (v.10 ἢ πρὸς βεβήλοισι ἢ πρὸς ἄλσεσιν θεῶν).

Il dialogo sofocleo sta commisurando la sacralità di diversi spazi, per collocare in essa l'identità del protagonista; ed è significativo che sia proprio la distinzione inconciliabile tra *bebelos* ed *alsos theon* ad individuare un primo fondamentale discrimine.

Una relazione di segno opposto tra *bebelos* ed *alsos* appare invece quella che si verifica nel passo delle *Supplici* eschilee dove *bebelos*, come si è visto, è addirittura attribuito di *alsos* (v. 509 βέβηλον ἄλσος)²⁸; e se la qualificazione di *bebelos* non fosse sufficiente, da sola, a far chiara l'accessibilità²⁹ dello spazio, le parole che il re Pelasgo ha appena finito di rivolgere al coro delle Danaidi non lasciano dubbi: esse contengono l'imperativo a scendere e ad aggirarsi in questo stesso *alsos* (v. 508 λευρὸν κατ' ἄλσος νῦν ἐπιστρέφου τόδε).

Quella di *alsos*³⁰ è, d'altra parte, a sua volta, una nozione ambigua e problematica, che può designare, oltre ad un bosco sacro (come avviene nel caso di Edipo), un bosco, così e semplicemente, privo di connotazioni ulteriori (a questo sembrerebbe corrispondere l'*alsos* di Pelasgo), o anche un recinto sacro addirittura sprovvisto di alberi. In ogni caso, a noi interessa il fatto che *bebelos* intervenga, in modo inequivocabile, a modulare il grado di sacralità di un *alsos*, nel momento stesso in cui ne rivela il grado di accessibilità o di chiusura.

Ma c'è anche un altro aspetto che non può essere tralasciato. Il *bebelon alsos* delle *Supplici*³¹, così privo di limiti fisici che ne compromettano l'accessibilità, sembra perdere, in automatico, quella "potenza" che potrebbe, altrimenti, essere in grado di difendere le Danaidi (v. 509 καὶ πῶς βέβηλον ἄλσος ἂν ῥύοιτό με;). L'*alsos* non protegge, non salva e non libera, e non lo fa in ragione del fatto che il luogo in questione è *bebelon*, è accessibile, e la concentrazione della "potenza", in esso, automaticamente, si rarefa.

Tornando a leggere, a questo punto, la narrazione erodotea relativa ai Persiani che cadono *en to bebeloi*, fuori dal santuario di Demetra, assume allora un rilievo particolare il commento che lo storico fa seguire alla descrizione dei fatti. Pur ostentando un tradizionale scetticismo circa la propria posizione, e circa la possibilità e la liceità di farsi un'opinione quando si tratti di divinità (εἴ τι περὶ τῶν θεῶν πρηγμάτων δοκέειν δεῖ), Erodoto avanza infatti l'ipotesi che il mancato ingresso dei Persiani nel santuario dipenda dalla volontà della dea che non intende accoglierli (ἢ θεὸς αὐτῆ σφεας οὐκ ἐδέκετο ἐμπρήσαντας τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Ἐλευσίνι ἀνάκτορον). Gli uomini non hanno fatto ingresso e non sono morti nel *temenos* (οὔτε ἐσελθῶν ἐς τὸ τέμενος οὔτε ἐναποθανῶν) che racchiude e rafforza la "potenza" di Demetra, cadono intorno al santuario (περὶ δὲ τὸ ἱρὸν οἱ δὲ πλεῖστοι ἐν τῷ βεβήλω ἔπεσον), al di fuori di esso, *en to bebeloi*, appunto, per la mancata accettazione da parte della dea (ἢ θεὸς αὐτῆ σφεας οὐκ ἐδέκετο), atto che costituisce manifestazione, sia pure in negativo, della sua potenza.

28 Cf. GUETTEL COLE 2004, 63.

29 Si vedano in proposito le osservazioni di BOWEN 2013, 252.

30 Su *alsos* cf. PATERA 2010, 541.

31 La "precisione linguistica" che caratterizza questa scena di *hikesia* nella tragedia è rilevata da SCHIRRIPA 2015, 114-115.



Bebelos, *identità e accessibilità allo spazio sacro*

La sostanza più profonda della nozione greca di sacro emerge in occasione di processioni, di feste, e di altre situazioni che prevedono il radunarsi di gruppi umani più o meno consistenti. La nozione espressa tramite *bebelos* regola questa compresenza dal punto di vista fisico: filtra, include o esclude, distribuisce tra gli uomini, secondo meccanismi proporzionali e non omogenei, l'accessibilità allo spazio sacro.

Accanto alla creazione di questo spazio e allo stabilimento di una gamma di gradazioni della potenza divina che in esso risiede, la nozione che sta dietro a *bebelos* appare intimamente legata anche ad un processo ulteriore, anzi, complementare: essa implica la generazione di gerarchie e di proporzioni differenziate di coinvolgimento e partecipazione degli uomini agli *hiera*.

Ed una tale implicazione va ben oltre il meccanismo per cui, ad esempio, il superamento di una soglia invalicabile costituisce un atto empio. La morte di Milziade, conseguente, come narra Erodoto³², al fatto di aver scavalcato (ὕπερθεορεῖν) il recinto di Demetra Tesmoforia (ἔρκος Θεσμοφόρου Δήμητρος)³³ per poi entrare nel tempio (ἐπὶ τὸ μέγαρον), rappresenta una sorta di caso estremo, in cui il divieto di accesso ad un luogo sacro, la sua trasgressione e la eclatante punizione che ne consegue si corrispondono e si susseguono secondo un meccanismo piuttosto lineare, che poco lascia trasparire del complicato sistema di pensiero che lo sorregge.

Nei contesti in cui è chiamata ad agire la produttività di *bebelos*, invece, è possibile intravedere una problematicità maggiore, che, al contrario, denuncia per intero la complessità della questione. Insieme a diverse gradazioni di sacralità dello spazio, la nozione espressa da *bebelos* sembra in qualche modo evocata per gestire, o segnalare, anche una gerarchia di accessibilità al sacro da parte dei diversi soggetti³⁴.

La maggiore o minore accessibilità allo spazio sacro che *bebelos* concorre ad esprimere, determina esclusioni e inclusioni in grado di generare, per i soggetti coinvolti, forme di identità. E tale aspetto può emergere sia nei termini di messa in rilievo, infatti, del singolo soggetto sia, al contrario, di omologazione ad una maggioranza di individui, così come di distinzione tra "iniziati" ed esclusi.

La produttività di *bebelos* vibra entro contesti in cui la descrizione del rapporto fisico di accesso o di contatto con un luogo sacro viene completata tramite l'uso del pronome di prima persona *me*: l'equilibrio tra gradazione di sacralità del luogo e criteri di accessibilità mette a fuoco, anche tramite *bebelos*, sia l'individualità di Edipo (v. 11 στήσόν με κάξιίδουσον) che quella della corifea delle Danaidi (v. 509 ἄν ὄυοιτό με). Mentre, in direzione opposta, vira la gradazione di accesso allo *hieron* e, specularmente, al *bebelon*, nel caso dei Persiani di Erodoto: dell'accoglienza della dea risulta privata, indistintamente, la maggior parte di loro (οἱ δὲ πλεῖστοι).

Ma il processo di distinzione gerarchica nella partecipazione e nella contiguità fisica con gli *hiera*, processo cui la nozione corrispondente a *bebelos* presiede, si fa evidente, in particolare, qualora l'aggettivo venga attribuito non tanto a luoghi o ad entità astratte, quanto, piuttosto,

32 Hdt VI, 134-135.

33 Anche in questo caso, come già in quello narrato da Thuc. IV, 97, 3-4, le azioni compiute all'interno del luogo sacro non vengono specificate in maniera esplicita ma indicate semplicemente tramite l'espressione ὅ τι δή ποιήσονται ἐντός, εἴτε κινήσονται τι τῶν ἀκινήτων εἴτε ὅ τι δή κοτε πρήξονται.

34 Sull'esistenza di una *gradation dans la sacralité de la terre* che si esprime anche nei *règlements concernant la pureté requise pour l'accès aux sanctuaires*, cf. PATERA 2010, 544, PARKER 1983, 162 e KEARNS 2010, 200-203.

a persone. *Bebeloi* divengono, allora, quanti restano esclusi dall'iniziazione a determinati culti, in opposizione alla categoria di quanti vi sono invece ammessi.

L'opposizione, già evocata, che nel *Corpus Hippocraticum* distingue *hieroi anthropoi* e *bebeloi* si sostanzia, in effetti, di una distinta partecipazione agli *hieroi*: la conoscenza di questi ultimi spetta a quanti sono *hieroi* (ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι), ma deve essere preclusa (βεβήλοισι δέ) ai *bebeloi*, prima, almeno, che questi siano stati iniziati agli *orgia* della conoscenza (Τὰ δὲ ἱερὰ ἔοντα πρῆγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται βεβήλοισι δὲ, οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὄργίοισιν ἐπιστήμης)³⁵.

Secondo un meccanismo simile, sia pure in un diverso contesto, Platone, nel *Simposio* (218b) esclude esplicitamente quanti appartengono alla categoria dei *bebeloi* dall'insieme di quanti saranno invece ammessi ad ascoltare il racconto di Alcibiade. *Bebeloi kai agroikoi* si trovano ad essere nettamente distinti dalla cerchia di coloro che, invece, compartecipano (κεκοινωνήκατε) della filosofia, nei suoi aspetti di *mania* e *bakkheia*; i primi (*bebeloi*) sono invitati a chiudere le orecchie, i secondi (*agroikoi*), al contrario, ad ascoltare. Si tratta dunque di modulare, appoggiandosi anche in questo caso alla designazione di *bebeloi*, i diversi gradi di accesso a un sapere.

D'altra parte, quando, negli *Eraclidi*, Euripide ricorre al neutro plurale *bebela* per riferirsi a un'entità astratta, i *logia palaia*, la posta in gioco riguarda una distinzione connessa tra ciò che è dato conoscere e ciò che invece deve restare ignoto e nascosto. *Bebela* è, rispetto a *kekrymmena*, distinto e complementare, ed esprime, in tal modo, una delle possibili modulazioni nell'accesso dell'uomo alla conoscenza, entro un ambito che coinvolge cantori d'oracoli (v. 403 χορησῶν δ' αἰοιδούς) e antichi discorsi profetici (v. 405 λόγια παλαιά).

Nell'iscrizione contenente la legge sacra di Cirene³⁶, sia pure nell'oscurità del senso da attribuire al contenuto³⁷, appare chiaro come l'opposizione tra *hagnos* e *babalos* serva a definire la distinzione tra le due categorie di persone ammesse entrambe a partecipare ai riti degli Acamantidi. La designazione di *bebelos* si trova così coinvolta a delimitare l'identità dei soggetti direttamente definiti come tali, ma anche quella di una particolare categoria di morti (*hiaroi*), partecipando ai culti dei quali non ci si contamina, a differenza di quanto accade per gli altri che rendono *bebalos* chi, invece, non lo era. Sebbene non sia affatto chiara la natura specifica dei riti in questione, il riferimento di *bebelos* ad un soggetto umano sembra comunque confermare una tendenza.

Bebelos qualifica, infine, un soggetto umano anche nella descrizione che Pausania³⁸ offre della festa celebrata in onore della dea egiziana Iside dagli abitanti di Titorea nella Focide. Il racconto evoca la nozione di *bebelos* dopo aver restituito un dettagliato resoconto della preparazione della festa³⁹ e delle azioni richieste per la sua celebrazione, tra le quali si nota l'attenta precisazione dei criteri di accessibilità al tempio.

La distinzione tra diverse categorie di soggetti avviene per il tramite della descrizione delle diverse azioni che questi hanno incarico di svolgere o divieto di compiere. È in questa serie che

35 *Corpus Hippocraticum Lex* 5, 2: Τὰ δὲ ἱερὰ ἔοντα πρῆγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται βεβήλοισι δὲ, οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὄργίοισιν ἐπιστήμης. Il lessico usato è di probabile derivazione orfico-pitagorica (cf. VEGETTI 1976, 418 n.5). Cf. anche ΝΙΚΟΛΟΒΑ 1996, 506.

36 Cf. RODHES, OSBORNE 2003, 495-505; sul carattere problematico della nozione di "legge sacra" si vedano le riflessioni di CARBON, PIRENNE-DELFORGE 2012.

37 Sulla difficoltà e sul carattere enigmatico di questa iscrizione cf. ROBERTSON 2010, 6-10.

38 Paus. X, 32, 17, 5.

39 All'interno di questa lunga descrizione V. Pirenne-Delforge mette in rilievo la presenza dei verbi *thyein* e *kathaghizein* e quella del sostantivo *thysia* (PIRENNE-DELFORGE 2008, 227, n. 228).



si inserisce l'individuo designato come *bebelos*, il quale – viene specificato – non rientra nella cerchia di quanti discendono nell'*adyton* (οὐ τῶν καταβαίνόντων ἐς τὸ ἄδυτον). Funzione e status di un soggetto si trovano ad essere espressi, pertanto, ancora una volta tramite *bebelos*, nei termini di una gradazione di accessibilità a determinati spazi sacri.

Conclusioni

I contesti nei quali *bebelos* appare produttivo non si limitano a confermare il superamento della coppia antinomica “sacro” / “profano”, svelandone semplicemente il carattere anacronistico e riduttivo. Mentre sfugge a una collocazione definitiva in seno alla seconda delle due definizioni, quella appunto di “profano”, *bebelos* sembra recare traccia di una serie di dinamiche responsabili, da un lato, di dare origine all'antinomia in questione, dall'altra, al contrario, di impedire a quest'ultima di fissarsi una volta per tutte.

Più che in un'opposizione netta “sacro” / “profano”, *bebelos* appare, in effetti, coinvolto in un gioco molto complesso, all'interno di un sistema di tensioni e di complementarità assai più ampio di quanto non sia un semplice meccanismo bipolare. Ad essere implicata è, piuttosto, una molteplicità di livelli, orientata secondo una serie di gradazioni di partecipazione agli *hiera*: una sorta di ripartizione proporzionale della accessibilità al sacro, che coinvolge, in primo luogo, il movimento in rapporto allo spazio. È questo un aspetto essenziale per comprendere il modo greco di pensare il sacro, una delle cui massime espressioni, fisiche e sociali, era, non a caso, la *pompe*⁴⁰.

Più in particolare, tramite le dinamiche implicate da *bebelos*, si definiscono, insieme, da un lato, la potenza della divinità, e, dall'altro, l'identità dell'uomo rispetto agli dei e rispetto agli altri uomini, tanto che, in alcuni casi, *bebelos* arriva a qualificare non oggetti o spazi ma, direttamente, persone. Nel momento stesso in cui prende forma una sorta di gradazione del carattere sacro dello spazio, si compie un rafforzamento della potenza divina – ingrediente necessario alla costituzione di un luogo di culto – e si regola la partecipazione dell'uomo a questo aspetto del sacro.

Bebelos sembra in tal senso avere a che fare con una declinazione a livello individuale di quello che la *pompe* costituisce a livello collettivo.

In questo sistema di proporzioni e di equilibri, che la nozione di *bebelos* contribuisce a mettere in luce, non emergono divieti assoluti e definiti una volta per tutte, ma, piuttosto, una serie molteplice di regole d'accessibilità al sacro e di contiguità con esso, mutevole perché legata alla varietà delle dinamiche rituali, delle gradazioni, di ripartizioni più o meno equilibrate: *bebelos* si specializza così nel filtrare una modulazione, socialmente e storicamente determinata, di accesso e di partecipazione al sacro.

Lucia Marrucci

Laboratorio di Antropologia del Mondo Antico
Dipartimento di Filologia, Letteratura, Linguistica
Università di Pisa
Via Galvani
56126 Pisa
l.marrucci@fcl.unipi.it

40 Sulla *pompe* in generale si vedano LARSON 2007, 6 e VLASSOPOULOS 2015, 264 ss.

Bibliografia

- BECKS 2010
R. Beeks, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010.
- BORGEAUD 1994
Ph. Borgeaud, «Le couple sacré/profane. Genève et fortune d'un concept opératoire en histoire des religions», *Revue de l'histoire des religions* 211, 4 (1994), 387-418.
- BOWEN 2013
A.J. Bowen, *Aeschylus' Suppliant Women*, Oxford 2013.
- BREMMER 1998
J. N. Bremmer, «'Religion' and the Opposition 'Sacred' vs. 'Profane'», in F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart-Leipzig, 1998, 9-32.
- BURKERT 2003
W. Burkert, *La religione greca* (ed. or. Stuttgart 1977), 2ª ed. it. a cura di G. Arrighoni, Milano 2003.
- CARBON, PIRENNE DELFORGE 2012
G.-M. Carbon, V. Pirenne-Delforge, «Beyond Greek Sacred Laws», *Kernos* 25 (2012), 163-182.
- CASEVITZ 1998
M. Casevitz, «Remarques sur l'histoire de quelques mots exprimant l'espace en grec», *REA* 100 (1998), 417-435.
- CURSARU 2014
G. Cursaru, «Chora au cœur des enjeux politico-religieux et de la rhétorique patriotique dans les tragédies grecques. Étude de cas : Œdipe à Colone de Sophocles», *Mythos* 8 (2014), 167-178.
- DI DONATO 2001
R. Di Donato, *Prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca*, Pisa 2001 (2014²).
- ETIENNE 1990
R. Etienne, «Autel et sacrifices», in *Le sanctuaire grec*, Entretiens Fondation Hardt, Genève 1990, 291-312.
- GUETTEL COLE 2004
S. Guettel Cole, *Landscape, Gender, and Ritual Space: the Ancient Greek Experience*, Berkeley 2004.
- GUIDORIZZI 2008
Sofocle, *Edipo a Colono*, a cura di G. Avezù e G. Guidorizzi, traduzione di G. Cerri, Milano 2008.
- JEFFREY 1961
L.H. Jeffrey, *Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961.
- LARSON 2007
J. Larson, *Ancient Greek Cults*, New York 2007.
- NIKOLOVA 1996
V. Nikolova, «A Hypothesis on dichotomic essence of the Hippocratic doctrine», in N. Wittern, P. Pellegrin (eds), *Medizin der Antike*, Bd.1, *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Hildesheim-Zurich-New York 1996, 491-512.
- PARKER 1983
R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- PARKER 2005
R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- PARKER 2011
R. Parker, *On Greek Religion*, Cornell 2011.
- PATERA 2010
J. Patera, «Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire», *Revue de l'histoire des religions* 4 (2010), 535-551.
- PEDLEY 2005
J. Pedley *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*, Cambridge 2005.
- PEELS 2016
S. Peels, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden-Boston 2016.
- PIRENNE DELFORGE 2008
V. Pirenne Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008.
- REHM 2012
R. Rehm, «Ritual in Sophocles», in A. Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden-Boston 2012, 411-427.
- RHODES, OSBORNE 2003
P. J. Rhodes, R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford 2003.
- ROBERTSON 2010
N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford 2010.
- RODIGHERO 2012
A. Rodighiero, «The Sense of Place», in A. Markantonatos, B. Zimmermann (eds), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin-Boston 2012, 55-80.



SCHIRRIPIA 2015

P. Schirripa, *Il tempio, il rituale, il giuramento. Spazi del sacro in Tucidide*, Roma 2015.

USTINOVA 2009

Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009.

VEGETTI 1976

Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino 1976² (1965).

VERNANT 1965

J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965.

VERNANT 1975

J.-P. Vernant, *Religion grecque, religions antiques*, leçon inaugurale de la chaire d'études comparées des religions antiques, Collège de France, 5.12.1975 (= J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, 5-34).

VERNANT 1990

J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990, tr. it. a cura di R. Di Donato, Roma 2003.

VERNANT 1995

J.-P. Vernant, *Passé et Présent. Contributions à une psychologie historique réunies par Riccardo Di Donato*, Roma, 1995.

VIGNOLO MUNSON 2001

R. Vignolo Munson, *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor 2001.

VLASSOPOULOS 2015

K. Vlassopoulos, «Religion in communities», in J. Kindt, E. Eidinow (eds), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, 257-272.