



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 DOI XXXX/otium.v1i1.XXX



No. 2, Anno 2017 – Article 17

Nel Nome di Apollo e di Artemide: Sangue, Miasma, e Trasmissione del Sapere Rituale nella Grecia Antica

Irene Salvo[✉]

Bildung und Religion (SFB 1136), Georg-August-Universität Göttingen

Abstract: This paper explores notions of impurity around human blood in ancient Greek world, with the intent to show how the knowledge and praxis concerning its miasma were transmitted. It will focus on the pollution and purification around blood shed in homicide as well as women's blood discharge. The polluting power of blood and the necessity to undertake purifications emerges in connection with death and birth. It is argued that given the exact knowledge and accurate ritual procedure needed in case of pollution, it was crucial to transmit to the members of the civic community this religious expertise and ritual knowledge, using a variety of pedagogical tools and learning strategies. The divinities of Apollo and Artemis as healers and purifiers offer the mythological background that harmonises the selection of literary and epigraphical sources here discussed.

Keywords: blood pollution, homicide, female purity, transmission of knowledge

ID-ORCID: 0000-0001-9501-682X

[✉] Address: Georg-August Universität Göttingen, SFB 1136, Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam, Nikolausberger Weg 23, D-37073 – Göttingen, Deutschland (Email: isalvo@uni-goettingen.de).

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

*Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)*

a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni

Le tre intense giornate cagliaritano in onore della Professoressa Simonetta Angiolillo hanno offerto l'occasione di riflettere insieme su di un tema tanto affascinante quanto sfuggente. Il confronto di contesti e documenti anche distanti tra loro, dalla Grecia arcaica alla Roma imperiale fino al Cristianesimo delle origini, aiuta però a migliorare la nostra comprensione dei concetti di puro e impuro e delle loro realtà concrete nel Mediterraneo antico. Dopo il fondamentale lavoro di Robert Parker, pubblicato nel 1983, il tema della purificazione sembrava come se avesse esaurito la sua problematicità, essendo ormai stato sviscerato in maniera esemplare dallo studioso oxoniense¹. Negli ultimi dieci anni, però, la comunità scientifica è tornata a interrogarsi su come la contaminazione e la purezza si strutturano nel panorama sociale e religioso del mondo greco antico².

* Vorrei ringraziare gli organizzatori del convegno per l'ospitale accoglienza ricevuta a Cagliari e per l'atmosfera di dialogo costruttivo che sono riusciti a creare, oltre che per la cura e la pazienza che hanno prestato all'edizione degli Atti. Nella seconda parte di questo intervento anticipo alcune riflessioni preliminari sull'educazione religiosa e la trasmissione della conoscenza nell'Atene classica, frutto del mio lavoro in corso presso il Centro di Ricerca *Bildung und Religion* (SFB 1136), supportato dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG).

¹ PARKER 1983.

² Una conferenza svoltasi a Liegi nel 2013 i cui atti sono di prossima pubblicazione, organizzata da Vinciene Pirenne-Delforge e Mat Carbon nell'ambito della serie degli incontri biennali del *Centre international d'Étude de la religion grecque antique (Purity and Purification in the Ancient Greek World: Concepts and Practices)*, e questo stesso volume, testimoniano la rinnovata attenzione degli studiosi verso le categorie del puro e dell'impuro. Vedi anche PETROVIC, PETROVIC 2016.

Il presente contributo ha l'ambizione di esplorare in che modo nella Grecia antica si percepisce la contaminazione derivante dal sangue, il fluido corporeo che ha la relazione più complessa con la sfera del sacro e della ritualità sacrificale. Inoltre, si tenterà di ricostruire come la conoscenza delle norme religiose e sociali sulla contaminazione e purificazione sia stata trasmessa all'interno del gruppo civico e alle più giovani generazioni. Oggetto dell'investigazione sarà valutare il potere contaminante del sangue che fuoriesce dai vasi e dagli organi del corpo umano, infrangendone l'integrità, sia perché versato da mano violenta sia perché, nelle donne, emesso dalle mestruazioni e dalle lochiazioni. L'accostamento di queste due differenti tipologie di contaminazione del sangue può sembrare azzardata e di certo è inusuale. Questo intento richiede di essere motivato, e, spesso, sarà possibile soltanto limitarsi ad accennare a questioni estremamente complesse. Le due forme di sangue contaminante si configurano solo apparentemente come distanti tra loro, poiché sono parte di un unico immaginario culturale nel mondo antico. Il trattamento congiunto delle contaminazioni in caso di omicidio e mestruazioni può idealmente trovare un pretesto mitologico nella coppia formata da Apollo e Artemide. Il primo è il dio che è capace di contaminare e guarire attraverso il suo oracolo delfico, ed è legato al più celebre omicida mitico contaminato, Oreste, benché la divinità che presiedeva sulla purificazione rituale degli omicidi fosse Zeus³. Artemide, invece, specialmente nel suo culto Brauronio, protegge le giovani donne che giungono al menarca come anche le partorienti. Inoltre, il *fil rouge* (un'espressione che qui risulta consona sia in senso simbolico che letterale) che leggerà il sangue delle vittime d'omicidio al sangue uterino sarà l'attenzione alle tecniche utilizzate per trasmettere e diffondere le idee e il

³ Sui ruoli mitici e rituali di Apollo e Zeus, vd. PARKER 1996, e da ultimo PUCCI in questo volume.

sapere in merito alle questioni di purezza rituale. In quel che segue, sarà analizzata prima la contaminazione del sangue versato da mano violenta, volgendo poi l'attenzione ai corpi femminili.

Molto si è scritto sulla contaminazione dell'omicida e le sue attestazioni mitologiche e storiche. Ridefinire un'approfondita comprensione di questo fenomeno è al di là degli scopi di questo articolo. Prima di tentare di far emergere i canali di trasmissione delle norme in merito, è necessario però un breve riesame di alcuni elementi fondamentali. In greco antico l'idea della contaminazione è espressa attraverso vari termini, e la multiformità di questo fenomeno riflette la complessità dell'esperienza religiosa greca. Termini diversi sono utilizzati con preciso rigore, e al tempo stesso si sovrappongono concettualmente e si intersecano. Il μῦσμα che macchia gli omicidi⁴ appare come una macchia di sangue⁵, che si attacca alle mani dell'omicida⁶. L'omicida stesso costituisce una macchia, e viene appellato con l'aggettivo μῦστος⁷. Certi delitti sono più atroci di altri, e la loro contaminazione è definita, pertanto, con vocaboli appropriati a tale gravità. Dal verbo μύω, "tenere la bocca chiusa, tacere", derivano termini indicanti ciò che è innominabile, troppo orribile perché se ne parli⁸. Espressione cara al linguaggio poetico, τὸ μύσος indica la macchia originata da uccisioni particolarmente abominevoli, come quelle perpetrate all'interno della propria famiglia⁹. La macchia di sangue versato che necessita purificazione è detta anche

⁴ E.g. A. Ag. 1644-1646; E. Heracl. 558s.; Pl. Euthphr. 4c.

⁵ E.g. S. OC 1373s.

⁶ E.g. A. Ch. 73s.; Eu. 41-43, 281, 318; E. HF 1325, IT 1047, Hipp. 316.

⁷ E.g. A. Eu. 607; E. Med. 1346; Lyc. Alex. 913.

⁸ RUDHARDT 1958, p. 49.

⁹ A. Ch. 650, 967; Eu. 195, 445, 839; E. HF 1155, 1219; D.S. 2, 46, 5; 4, 52, 4; 5, 59, 2; 14, 1, 9; J. AJ XVIII 43, 2; BJ VI 217, 1. Riferito ad omicidi fuori dai vincoli familiari, il termine caratterizza l'uccisione come un gesto particolarmente aberrante da cui bisogna prendere le distanze: E. Andr. 335; IT 1168, 1229; S. OT 138. L'aggettivo μυσσάρως può connotare sia l'omicidio (E. IT 1224; Or. 1624; Ph. 1052) sia l'omicida (E. Med. 1393; El. 1350).

κηλίς¹⁰, un termine scelto appositamente per indicare la disgrazia riservata a un omicida, l'onta che danneggia la sua immagine sociale, il disonore della sua condizione¹¹.

Il lessico rivela uno spettro di possibilità e un'intensità legata alle circostanze del delitto, essendo i confini giuridici della liceità e della criminalità del versamento del sangue delineati fin dal VII secolo a.C. dalle leggi e dalla prassi, almeno ad Atene. Le origini e le trasformazioni delle normative di carattere religioso nel corso della storia culturale della Grecia antica, invece, sono di più impervia identificazione. Le sfere di ingerenza dei santuari e dei tribunali non emergono, però, come separate e indipendenti. Quando si tenta di seguire la diacronia del fenomeno della contaminazione e purificazione dell'omicida, non si nota uno sviluppo evolutivo dalla problematicità religiosa del sangue versato fino al suo esaurimento causato dall'affermarsi del sistema legale dopo il V secolo a.C.¹². Religione e diritto interagiscono, e probabilmente utilizzano gli stessi canali di trasmissione dei regolamenti da seguire. Ad Atene, l'omicida che ha compiuto il delitto volontariamente non ha modo di essere oggetto di un rito di purificazione, poiché la sua azione è punita con la pena capitale, che può essere convertita in esilio volontario fino al secondo discorso della difesa. Qualora l'omicidio sia stato involontario, il colpevole è condannato all'esilio, probabilmente della durata di un anno, alla fine del quale egli si dovrebbe sottoporre alla purificazione rituale prima della sua reintegrazione nella comunità civica¹³.

¹⁰ S. *El.* 446; E. *IT* 1200; cfr. E. *Hec.* 912. Contaminazione generata dall'omicidio: Antiph. III 3, 11. Nella pratica del *maschalismos* il sangue sulla spada dell'omicida («τὰς κηλίδας τοῦ ξίφους») veniva pulito sulla testa della vittima per allontanare la contaminazione («ὥσπερ ἀποτροπιαζόμενοι τὸ ἐν τῷ φόνῳ μύσος»), vd. *EM s.v.* μασχαλίζω; *schol. ad S. El.* 446.

¹¹ S. *OT* 833, 1384s. con *schol. ad loc.*; *OC* 1134; cfr. E. *Hipp.* 820; X. *HG* III 1, 9.

¹² Vd. SALVO 2011 e SALVO c.d.s.

¹³ Sulle procedure legali in caso di omicidio ad Atene, vd., *ex plurimis*, PHILLIPS 2008.

Le fonti letterarie offrono una descrizione di come si svolge il rito. In particolare, le informazioni eschilee sulla purificazione di Oreste si accordano con la narrazione di Apollonio Rodio della purificazione di Giasone e Medea da parte di Circe. Gli elementi fondamentali del rito sono il silenzio dell'omicida supplice prima della purificazione, la presenza di un officiante che celebra il rito, il sangue di un maialino vittima del sacrificio versato sulle mani contaminate, e la ripresa dei contatti con altre persone¹⁴. Queste componenti, eccetto l'aspersione delle mani omicide con il sangue della vittima, si ritrovano anche in due iscrizioni provenienti da Selinunte e Cirene, le cosiddette *lex sacra* e *lex cathartica*, datate rispettivamente intorno alla metà del V e verso la fine del IV secolo a.C.¹⁵. A Selinunte, se accettiamo la natura catartica dei riti descritti nella colonna B, l'omicida che intende purificarsi, a seguito di una proclamazione eseguita nei tempi e nei luoghi di sua preferenza, è accolto per essere lavato, poi consumare un pasto, e probabilmente essere purificato con acqua di mare; esegue dunque il sacrificio di un porcellino a Zeus, si allontana dall'altare, e poi è libero di riprendere normali interazioni sociali¹⁶. L'omicida è purificato con un'aspersione di acqua marina (B 4, B 11 ἄλς), essendo il mare un potente strumento di

¹⁴ A. *Eu.* 445-452: «οὐκ εἰμί προστρόπαιος, οὐδ' ἔχων μύσος πρὸς χειρὶ τήμῃ τὸ σὸν ἐφεζόμεν βρέτας. τεκμήριον δὲ τῶνδ' εἰ σοὶ λέξω μέγα· ἄφθογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος, ἔστ' ἂν πρὸς ἀνδρὸς αἵματος καθαρσίου σφαγαὶ καθαυμάξωσι νεοθήλου βοτοῦ. πάλοι πρὸς ἄλλοις ταῦτ' ἀφιερῶμεθα οἴκοισι, καὶ βοτοῖσι καὶ ῥυτοῖς πόροις». A.R. IV, 665-671: «αἵματι οἱ θάλαμοί τε καὶ ἔρκεα πάντα δόμοιο μύρεσθαι δόκεον, φλῶξ δ' ἀθρόα φάρμακ' ἔδαπτεν οἴσι πάρος ξείνους θέλγ' ἀνέρας ὅστις ἴκοιτο· τὴν δ' αὐτὴ φονίῳ σβέσεν αἵματι πορφύρουσαν, χερσὶν ἀφυσσαμένη, λῆξεν δ' ὄλοοιο φόβοιο. τῷ καὶ ἐπιπλομένης ἡοῦς νοτίδεσσι θαλάσσης ἐγρομένη πλοκάμους τε καὶ εἴματα φαιδρύνεσκεν»; e IV, 690-720.

¹⁵ Rimando al mio SALVO 2012 per una trattazione più approfondita di entrambe le iscrizioni. Più di recente su Selinunte, si veda IANNUCCI, MUCCIOLI, ZACCARINI 2015.

¹⁶ SEG XLIII 630, B.1-7: «[. 2-3.]. . ἄνθρωπος [. 6-7. .]. . τ. [. (?) ἐλ]αστέρων ἀποκα[θαίρεσθ][αι], προειπὸν ἡόπο κα λει καὶ τὸ ρέ[τ]ερος ἡόπο κα λει καὶ [τὸ μενδς] ἡοπειὸ κα λει καὶ <τᾶι> ἀμέραι ἡοπειὰ κα λ<ε>ι, π[ο]ροειπὸν ἡόπι κα λει, καθαίρεσθ, [. 3-4? . ἡυ]ποδεκόμενος ἀπονίψασθαι δότο κάκρατίξασθαι καὶ ἡάλα τὸι αὐ[τῶι] [κ]αὶ θύσας τὸι Δι χοῖρον ἐξ αὐτὸ ἴτο καὶ περιστ[ι]ραφέσθο *vacat* καὶ ποταγορέσθο καὶ σῖτον *hairéσθο* καὶ καθευδέτο ἡόπε κα λει».

purificazione¹⁷. Un maialino è sacrificato e offerto a Zeus (B 5), ma non pare sia prevista l'aspersione delle mani omicide con il sangue del maialino sacrificato. A Cirene, l'ultima sezione del documento è dedicata alla regolamentazione delle norme di purezza di 'supplici', tra cui troviamo un omicida. La persona incaricata di celebrare il rito deve prima perorare la causa del purificando presso due magistrature civiche al fine di garantire il carattere ufficiale e pubblico dei riti catartici. Dopo l'annuncio del suo arrivo, l'omicida contaminato è fatto sedere sulla soglia di un edificio per essere lavato e unto. È poi condotto in strada, e, probabilmente, fatto spostare in un altro luogo dove si compiono i sacrifici. Mentre passa per strada la piccola processione di persone coinvolte nel rito, l'araldo ordina di rimanere in silenzio¹⁸.

Non c'è spazio per un'analisi dettagliata di questi testi, ampiamente dibattuti dagli studiosi, e in questa sede sarà sottolineato soltanto un singolo aspetto: l'assenza del sangue del maialino come agente catartico nelle prescrizioni destinate a essere eseguite nella realtà storica. È stato notato come le fonti letterarie drammatizzano ulteriormente una procedura già di per sé straordinaria, inserendo nel rito catartico elementi simbolici che connotano lo stato liminale dell'omicida e la sua conseguente reintegrazione¹⁹. È possibile cercare di spiegare le ragioni di questa drammatizzazione simbolica? A tal fine, occorre pensare alle modalità di fruizione dei testi letterari in esame. I periodi storici e i contesti sono differenti, ma sia l'esecuzione teatrale del testo tragico sia la possibile

¹⁷ Si veda ZACCAGNINO in questo volume sulle proprietà catartiche del sale e del mare.

¹⁸ RHODES, OSBORNE 2007, 97.131-137: «ἰκέσιος τρίτος, αὐτοφόνος· ἀφικετεύεν ἐς [3-4]πολίαν καὶ τριφυλίαν· ὡς δέ κα καταγγήλε[ι ἰκέ]σθαι, ἴσαντα ἐπὶ τῷ ὠδῶι ἐπὶ νάκει λευκῶ[ι νί]ζεν καὶ χρῖσαι καὶ ἐξίμεν ἐς τὰν δαμοσί[αν] ὁδὸν καὶ σιγὸν πάντα ἧ κα ἔξοι ξωντ[ι τὸς] ὑποδεκομένος».

¹⁹ BENDLIN 2007, p. 187. Sul sangue del maialino come agente catartico per contaminazioni di carattere psicologico-spirituale, cfr. anche le osservazioni di E. Lippolis nel suo intervento introduttivo a questo convegno.

lettura pubblica delle composizioni epiche ellenistiche possono avere contribuito alla diffusione della conoscenza dei dettagli di procedure rituali. Inoltre, a distanza temporale Apollonio Rodio rievoca Eschilo²⁰, e la ripetizione facilita la memorizzazione di elementi culturali condivisi. Si tratta, dunque, della diffusione di una falsa rappresentazione dello svolgimento del rito? Il sangue del maialino che scorre sulle mani dell'omicida da purificare non può essere interpretato come una disinformazione o un 'fatto alternativo', volendo rubare un'espressione del discorso politico a noi contemporaneo. L'inserimento di questo dettaglio nella tragedia eschilea e nell'epica di Apollonio, così come nell'iconografia vascolare²¹, si potrebbe interpretare come un espediente che facilita la memorizzazione dell'impurità derivante dall'omicidio²². Questa osservazione presuppone l'idea che i concetti religiosi sono controintuitivi, ovvero si inscrivono all'interno di aspettative logiche, ma al tempo stesso includono meccanismi innaturali che non seguono i criteri che intuitivamente ci si aspetterebbe; in tal modo, una credenza può spiccare e farsi notare, e diventare agevole da ricordare²³. Utilizzando questa lettura cognitivista, l'aspersione con il sangue del maialino rispetta l'aspettativa del maialino come animale da utilizzare in caso di purificazione degli omicidi, ma rompe la logica secondo cui il sangue della vittima sacrificale scorre sull'altare²⁴. Tale costruzione controintuitiva favorisce in tal modo la cristallizzazione del concetto di impurità dell'omicida in un'immagine iconica facile da memorizzare e diffondere.

Per quel che concerne le modalità di trasmissione del sapere e le iscrizioni da Selinunte e Cirene, entrambi i documenti sono stati molto

²⁰ Vd. anche GRIFFITHS 1990.

²¹ Vd. ad esempio il cratere a campana Louvre K710.

²² Per un'altra lettura della *performance* tragica del rito di purificazione nelle *Eumenidi*, si veda TZANETOU 2012, pp. 49-53.

²³ Vd., *ex plurimis*, BARRETT 2000 e BOYER 2001.

²⁴ Cfr. A. Th. 275 s.: «μήλοισιν αϊμάσσοντας ἐστίας θεῶν, ταυροκτονοῦντας θεοῖσιν».

probabilmente redatti da esperti in materia di diritto e rituali, data la laboriosità dei riti prescritti. La redazione pubblica rispettivamente su di una lamina in piombo e su di una stele in pietra permette, almeno in parte, il trasferimento delle informazioni sulla prassi rituale da un'élite di esperti alla più ampia collettività, che viene istruita e guidata. Essendo la purificazione dell'omicida la fase conclusiva del processo di riconciliazione tra la famiglia della vittima e il colpevole, l'efficacia e l'autorità dei riti devono essere riconosciute da tutti i membri del corpo civico. Se la purezza è una scienza della divisione²⁵, il processo della trasmissione della conoscenza mira, invece, a superare i confini tra esperti e inesperti, tra classi sociali colte e masse di cui non si può quantificare il livello di alfabetizzazione, confini tra luoghi e cronologie diverse²⁶.

Il problema della trasmissione del sapere rituale è altrettanto interessante quando si tratta di tramandare alla generazione successiva le norme della comunità in merito alla contaminazione generata dal sangue emesso dal corpo femminile attraverso le mestruazioni e le lochiazioni. È importante innanzitutto definire i contenuti del messaggio trasmesso, ovvero quali sono le norme in merito. È legittimo, infatti, chiedersi se il sangue mestruale è considerato impuro, e dunque motivo di contaminazione e di esclusione dal sacro. La domanda meriterebbe uno studio approfondito e una riconsiderazione delle fonti a noi disponibili²⁷, ma volendo qui privilegiare la trattazione delle tecniche di trasmissione del sapere, ci si limiterà ad evidenziare che le fonti greche in cui si trova esplicita testimonianza dell'impurità delle donne mestruate sono posteriori al II secolo a.C., e riguardano culti di divinità non greche, come

²⁵ PARKER 1983, p. 4.

²⁶ ROSS 2004, p. 51. Vd. *Id.*, p. 53: il concetto di 'cultura' descrive tutti i processi mentali che possono essere oggetto di trasmissione della conoscenza all'interno di una società.

²⁷ Mi riservo di affrontare questo problema in uno studio futuro.

notato da Robert Parker²⁸. Probabilmente, almeno in età classica, il sangue mestruale non altera lo stato di purezza delle donne. Tuttavia, occorre chiedersi chi è responsabile di istruire le bambine e le adolescenti nel caso di eventuali problemi o incertezze nella gestione del ciclo mestruale in relazione alle attività culturali. Essendo il menarca un momento cruciale per lo sviluppo fisico e sociale di una donna, quali strategie di trasmissione dei valori si attuano, e quale ruolo giocano gli educatori di entrambi i sessi? Qualche indizio sembra emergere da un passo del trattato pseudo-ippocratico *Sulle Vergini*²⁹:

La giovane è in preda alla follia a causa dell'inflammazione, ha istinti omicidi per lo stato di putrefazione, è terrorizzata e ha paura dell'oscurità. (...) Recuperati i sensi, le donne dedicano ad Artemide molte altre cose, e specialmente vestiti femminili molto cari, seguendo le indicazioni dei *manteis*. Ma le donne sono ingannate. Si ottiene sollievo da questa (malattia) quando non c'è nessun impedimento al deflusso del sangue. Consiglio vivamente, dunque, che, quando le vergini soffrono di questo tipo di malattia, esse si sposino il prima possibile. Se rimangono incinte, guariranno. Altrimenti, se non accade contemporaneamente al menarca o poco dopo, contrarrà questa o un'altra malattia.

I meccanismi di accreditamento dell'autorità non sono univoci: sembra ci sia una sorte di competizione, o sicuramente un disaccordo, tra i medici e i *manteis* su come curare giovani donne che soffrono di anemia ipocromica o clorosi. È ipotizzabile che questa competizione sia stata più apparente che reale, e le diverse figure possono essere state disponibili allo stesso tempo, sia entrando direttamente in contatto con le pazienti sia attraverso la mediazione delle madri o delle nutrici. La pratica votiva a cui si fa riferimento si iscrive nel culto di Artemide Brauronia, nella cornice

²⁸ PARKER 1983, pp. 100-103, e PARKER, SCULLION 2016, p. 257 s.

²⁹ Hp. *Virg.* I, 30-31; 37-40: «ὕπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμοσίνης μαίνεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνοσ φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν (...). Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῆ Ἄρτεμίδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, ἐξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὀκόταν τι μὴ ἐμποδίζη τοῦ αἵματοσ τὴν ἀπόρρυσιν. Κελεύω δ' ἔγωγε τὰσ παρθένουσ, ὀκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡσ τάχιστα ζυνοικῆσαι ἀνδράσιν. ἦν γὰρ κησῶσιν, ὑγιέεσ γίνονται· εἰ δὲ μὴ, ἢ αὐτίκα ἅμα τῆ ἡβῆ ἢ ὀλίγον ὕστερον ἀλώσεται, εἴπερ μὴ ἐτέρη νούσῳ». Vd. su questo trattato FLEMMING, HANSEN 1998; KING 1998, 2004, p. 10.

del quale bambine tra i cinque e i dieci anni servono la dea vivendo per un periodo nel suo santuario, dove si offrono dediche di oggetti preziosi, tessuti, e vesti³⁰. Durante la permanenza nel santuario, le bambine entrano in contatto con donne adulte in danze, processioni, e rituali, e da queste saranno istruite anche sul menarca. Sacerdotesse della dea, addette al culto, e membri delle famiglie, autori delle dediche, si configurano come agenti della trasmissione della conoscenza intorno al flusso mestruale e la sua gestione.

L'impurità generata dalle perdite post-parto o a seguito di un aborto sembra essere meglio definita, perché connessa alla contaminazione legata all'inizio di una nuova vita, attestata in varie comunità greche, similmente alla contaminazione generata dalla morte³¹. In un'altra sezione del già citato regolamento culturale da Cirene, si stabilisce che «se una donna abortisce, se (il feto) è distinguibile, sono contaminati come nel caso di un decesso; qualora non sia distinguibile, la casa stessa è contaminata come nel caso di una nascita»³². Questa disposizione disciplina il grado di impurità in caso di perdite vaginali causate da un aborto. La possibilità di identificare tratti umani altera la tipologia della contaminazione. Il passo sembra dimostrare la mancanza nella mentalità religiosa greca di un derivamento immediato della contaminazione da una particolare sostanza. Le perdite di sangue non provocano istantaneamente l'inizio dell'impurità: sono bensì le circostanze a determinare la ritualità necessaria. I tempi della purificazione cambiano se l'interruzione di una

³⁰ Sui complessi dati forniti dal sito di Brauron, vd. SOURVINOU-INWOOD 1988; GIUMAN 1999; CLELAND 2005.

³¹ Sulla contaminazione della nascita, si rimanda a PARKER 1983, pp. 48-55, p. 355 s., il quale nota giustamente come nel caso di aborto non si distingue tra aborto spontaneo e aborto procurato.

³² RHODES, OSBORNE 2007, 97.108-109: «αἷ κα γυνὰ ἐγβάλῃ, αἷ μέγ κα διάδηλον ἦι, μ[ι]αίνονται ὡσπερ ἀπὸ θανόντος, αἷ δέ κα μὴ διάδηλον ἦι, μαιίνεται αὐτὰ ἀ οἰκία καθάπε[ρ] ἀπὸ λεχῶς».

gravidanza avviene in uno stato iniziale o avanzato. Il documento è prezioso, inoltre, per il fatto che testimonia un possibile metodo di creazione e trasmissione di un sapere rituale: l'iscrizione su pietra offre alla donna e alla sua famiglia le indicazioni da seguire in caso di contaminazione. Essendo posta davanti al tempio di Apollo a Cirene, sembra plausibile immaginare la diffusione dei suoi contenuti ad ogni visitatore del tempio, il quale può leggere il testo o al quale può essere letto³³.

È giunto il momento di tracciare alcune considerazioni conclusive. Contrariamente alla cultura biblica, dove il sangue è di per sé simbolo della vita e della morte, contamina e purifica al tempo stesso³⁴, nel pensiero e nella prassi rituale greca il potere contaminante del sangue sembra manifestarsi, diminuire, o aumentare in base alle circostanze, ai luoghi, e ai soggetti coinvolti. Questa scala di livelli di gravità della contaminazione si ritrova sia nel caso del sangue versato da mano violenta sia per il sangue emesso dal corpo femminile. In entrambi i casi, il sangue contamina se varca i confini del corpo a causa di morte o nascita. Il suo potere contaminante sembra strettamente derivare dall'accadimento di due cruciali trasformazioni della conformazione del gruppo civico. Inoltre se basta l'impurità di un solo individuo perché tutta la comunità soffra il maltempo³⁵, la trasmissione della conoscenza delle norme di purezza diventa una questione di fondamentale importanza. La trasmissione del sapere rituale in merito avviene probabilmente attraverso canali multipli: le iscrizioni pubbliche emanate dalla città e dai santuari, gli esperti in materia religiosa, i medici, gli educatori all'interno della famiglia. Strumenti di sintesi simbolica, come l'immagine del sangue del maialino

³³ Sulla questione dell'alfabetizzazione nel mondo antico, vd. HARRIS 1989.

³⁴ BARMASH 2005, p. 96

³⁵ Lamella oracolare, Dodona, III secolo a.C., SEG XIX 427.

sacrificato sulle mani di Oreste, permettono la memorizzazione di credenze che necessitano precetti esatti e procedure rituali articolate. Identificare con maggiore precisione le tecniche pedagogiche utilizzate per trasmettere il sapere religioso greco è una pagina di storia ancora da scrivere.

BIBLIOGRAFIA

BARMASH 2005: P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

BARRETT 2000: J.L. Barrett, *Exploring the natural foundations of religion*, «Trends in Cognitive Sciences» IV, 2000, pp. 29-34.

BENDLIN 2007: A. Bendlin, *Purity and pollution*, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 178-89.

BOYER 2001: P. Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001.

CHANIOTIS 2012: A. Chaniotis, *Greek ritual purity: from automatism to moral distinctions*, in P. Rösch, U. Simon (edd.), *How Purity is Made*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, pp. 123-39.

CLELAND 2005: L. Cleland, *The Brauron Clothing Catalogues: Text, Analysis, Glossary and Translation*, Archeopress, Oxford 2005.

GIUMAN 1999: M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*, Longanesi, Milano 1999.

GRIFFITHS 1990: F.T. Griffiths, *Murder, purification, and cultural formation in Aeschylus and Apollonius Rhodius*, «Helios» XVII, 1990, pp. 25-39.

HARRIS 1989: W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989.

IANNUCCI, MUCCIOLI, ZACCARINI 2015: A. Iannucci, F. Muccioli, M. Zaccarini (edd.), *La città inquieta. Politica, religione e controllo sociale a Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Mimesis, Milano 2015.

KING 1998: H. King, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, Routledge, London-New York 1998.

KING 2004: H. King, *The Disease of Virgins: Green Sickness, Chlorosis, and the Problems of Puberty*, Routledge, London-New York 2004.

PARKER 1996: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983 (1996²).

PARKER, SCULLION 2016: R. Parker, S. Scullion, *The Mysteries of the Goddess of Marmarini*, «Kernos» XXIX, 2016, pp. 209-266.

PETROVIC, PETROVIC 2016: A. Petrovic, I. Petrovic, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume I. Early Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 2016.

PHILLIPS 2008: D.D. Phillips, *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008.

RHODES, OSBORNE 2007: P.J. Rhodes, R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC*, Oxford University Press, Oxford 2007².

ROSS 2004: N. Ross, *Culture and Cognition: Implications for Theory and Method*, Sage, Thousand Oaks, CA 2004.

RUDHARDT 1958 : J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Librairie Droz, Genève 1958.

SALVO 2011: I. Salvo, *Mani impure. Contaminazione dell'omicidio e rituali civici di purificazione nel mondo greco antico*, Tesi dottorale, Scuola Normale Superiore, Pisa 2011.

SALVO 2012: I. Salvo, *A Note on the Ritual Norms of Purification after Homicide at Selinous and Cyrene*, «Dike» XV, 2012, pp. 125-157.

SALVO c.d.s.: I. Salvo, *Blood Feud and Blood Pollution in Archaic and Early Classical Greece*, in C. Pimentel et alii (edd.), *Violence in the Ancient and Medieval World*, Peeters, Leuven c.d.s.

SOURVINOU-INWOOD 1988: C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Kardamitsa, Athens 1988.

TZANETOU 2012: A. Tzanetou, *City of Suppliants: Tragedy and the Athenian Empire*, University of Texas Press, Austin, TX 2012.