

Paura e ricchezze: note su alcune antiche concezioni relative al mondo dei morti*

FRANCO CREVATIN

1. In questo articolo affronterò due temi diversi, ossia alcune antiche idee sull'aldilà; prenderò altresì cursoriamente posizione su alcune questioni di metodo relative ai temi della continuità, della ricostruzione linguistica e culturale, del racconto come modalità della trasmissione del sapere.

2. Apparentemente il lat. *Orcus* non pone problemi, o meglio ne pone alcuni, per ora almeno, irrisolvibili – non ne conosciamo l'etimo¹, non si comprendono i rapporti con *Ur(a)gus* che Festo 222, 6 sostiene esser la forma più antica – tuttavia da un punto di vista romanistico tutto sembra lineare (REW 6088): dal nome latino di una divinità dell'oltretomba, spesso utilizzato per indicare il mondo dei morti, deriva il nome di un essere malvagio ed antropofago, appunto l'«orco»: parrebbe naturale motivare il mutamento di significato con la paura che da sempre è

* This paper has been conceived and written in the framework of the FIRB project “Aree di Transizione Linguistiche e Culturali in Africa - Linguistic and Cultural Zones of Transition in Africa” (ATrA), funded by the Italian Ministry of Education, University and Research (MIUR).

¹ L'ipotesi di un'origine etrusca è incommensurabile.

connessa alla morte e con la sovrapposizione valutativa del Cristianesimo, in realtà la storia è più complessa.

Un papiro del II-III sec. d.C. (P. Mich. Inv. 2458, 8= SB XIV 12157)² conserva un'informazione importante: esso riporta una lista di divinità il cui nome è dato sia in latino che in greco ed in essa *Χάρων* è considerato equivalente a *Ἔρκυος*, come del resto affermano anche i *Glossaria Latina*³: è dunque un'informazione di buona qualità. Tra il greco Caronte ed il latino *Orcus* ci sono alcune analogie ed altrettante differenze, figure proprie del mondo dei morti, peraltro con funzioni e caratteri diversi, il primo apparteneva esclusivamente al mito, il secondo anche al rito, poiché era possibile rivolgergli voti⁴: quest'ultimo tratto, anche se epigraficamente infrequente, si continuò nell'alto medioevo, poiché ancora nell'VIII secolo S. Eligio invitava i rustici a non invocare e a portare timoroso rispetto a *Geniscus*, *Minerva*, *Orcus*, *Neptunus* e *Diana*⁵, tutte divinità della religione tradizionale ancora sopravvissute e che il santo considerava demoni malvagi. *Orcus* era dunque una figura più o meno antropomorfa, così come verosimilmente era sempre stato.⁶

I derivati romanzati mettono in luce un'ulteriore differenza, Caronte non aveva un aspetto piacevole ma non era mostruoso, mentre l'orco romanzo, che ha caratteristiche di liminalità tipiche degli esseri selvaggi, è terrificante.⁷

2 N. E. PRIEST, "ZPE" 27, 1977, pp. 193-200.

3 Ad es. *Herm. Leidensia* 8, 40, *Herm. Monacensia* 168, 1, etc. Cfr. Priest, cit., p. 197.

4 Ad es. C.I.L. 3, 3624 (da Aquincum, III sec. d.C.); *Roman inscriptions of Britain* 2501.2 (da Skeleton Green; Orkivot, probabilmente *Orci vot(um)*).

5 Vita Eligii 9. B. FILOTAS, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2005, p. 78; su *Neptunus* e *Diana* v. REW 5894 e 2624. Un problema a parte è costituito dal famoso verso del poema anglosassone *Beowulf* 112, nel quale si elenca la stirpe mostruosa di Caino (*eotenas ond ylfe ond orcneas*): l'esegesi corrente di *orcneas* è "cadaveri (animati da spiriti) infernali", dove *orc* è il latino *orcus* di provenienza ecclesiastica, cfr. W. KROGMANN in "Anglia" 56, 1932, pp. 40-42 e M. GOLDSMITH, *The mode and meaning of "Beowulf"*, University of London, 1970 p. 101.

6 Si veda la sintesi di G. P. SCHIPP in "Glotta" 39, 1960, pp. 154-158. Un'ampia discussione del problema anche in W. FAUTH, in "Numen" 21, 1974, pp. 105-127. Isidoro di Siviglia (*Etym.* 8, 11, 42) conosce ed etimologizza *Orcus* nel senso topografico.

7 Sul tema v. da ultimo G.L. FORTH, *Images of the Wildman in Southeast Asia: social values, archetypes and existing creatures*, Routledge, London-New York 2008 e G. MOBLEY, *Samson and the liminal hero in the ancient Near East*, Clark Int., New York 2006.

Se rivolgiamo lo sguardo all'ambiente etrusco, la situazione muta considerevolmente. Per quanto poco si sappia sulla concezione etrusca dell'aldilà⁸, è certo che il nome del greco Caronte è stato mutuato ed è stato utilizzato per designare un demone infernale, *Charun*:⁹ in epoca post classica *Charun* designava probabilmente una classe di demoni con funzioni differenziate, tra le quali c'era quella di custode della porta della tomba e della città dei morti.¹⁰ L'aspetto di *Charun* era terrificante (qui sotto due immagini, rispettivamente dalla tomba di Aninas a Tarquinia e da una pittura vascolare, Parigi, Cabinet des Medailles 2783), come quello della maggior parte dei demoni infernali.

La tradizione dotta e letteraria di tradizione greca ha avuto un ruolo decisivo nell'uso del latino *Orcus*,¹¹ lasciando ampio spazio alla designazione topografica, tuttavia a livello popolare *Orcus* era evidentemente concepito come un *Todesdämon* (Mackauer, cit. n. 11, col. 917 ss.) ed è dunque verosimile che esso abbia assunto caratteristiche fisiche terrificanti e mostruose simili non a quelle del Caronte greco, bensì a quelle del *Charun* etrusco. La testimonianza di S. Eligio (Inizi VII sec.; v. n. 5) segna grosso modo una frattura e mostra che l'orco romanzo, a prescindere dalle sue origini, ha una storia alto medievale che prevede un'evoluzione dalla orrenda figura del demone infernale alla non meno paurosa figura del liminale mostro antropofago.

8 I. KRAUSKOPF, «*The grave and beyond in Etruscan religion*», in N. THOMSON DE GRUMMOND, E. SIMONS, edd., *The Religion of the Etruscans*, University of Texas Press, Austin 2006 con ampia bibliografia.

9 J.-R. JANNOT, «*Charon et Charun: à propos d'un démon funéraire étrusque*», in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 135, 1991, pp. 443-464; F. DE RUYDT, *Charon démon étrusque de la mort*, Institut Historique Belge, Roma 1934; ancora utile è O. WASER, *Charon, Charun, Charos*, Weidmannsche Buchhandl., Berlin 1898.

10 Cfr. KRAUSKOPF, cit. n. 8, p. 81 n. 49.

11 W. MACKAUER in Pauly-WissowaRE 53, 1939, s.v: *Orcus*.



Il caso non è etimologicamente complesso tuttavia è significativo, poiché illustra in modo chiaro la non linearità dell'evoluzione semantica. In termini molto semplici, e ammesso che si accolgano le mie proposte, l'evoluzione non sarebbe stata in nessun caso prevedibile. Si dirà che il cambiamento semantico non obbedisce ad una logica deterministica, il che è vero, tuttavia ciò non basta e vedremo alla fine di questo contributo a cosa possa portare questa osservazione: per ora limitiamoci a dire che il cambiamento semantico ha modalità linguistiche ma ragioni culturali.¹²

3. Th. Benfey affermò che¹³ «Dass der indische Kubera, als Gebieter der Dämonen und Schätze, sich sachlich innig mit Πλούτων berührt, und eben so sehr mit dem reiche Schätze (ursprünglich natürlich: die, als aus der Unterwelt hervorwachsend angesehenen, Früchte der Erde) spendenden Hermes, versteht sich von selbst und es ergibt sich daraus, dass auch diese Anschauung schon in der indogermanischen Periode entwickelt war». Benfey scriveva in un momento storico nel quale la fede nella comparazione linguistica e culturale tra le genti della famiglia indoeuropea era elevata e tale fede sopravvive, pur se con molti distinguo, ancor oggi. La comparazione proposta dal Benfey non è facilmente ammissibile, perché *Kúbera* è uno *yakṣaḥ*, uno spirito della natura che produce e conserva i sotterranei metalli nobili, cresciuto di importanza solo in epoca tardo vedica, mentre pri-

¹² Sulla natura ambigua della 'continuità' mi sono diffuso in «Tra etimologia e storia culturale», in stampa negli atti del convegno dell'Atlante Linguistico della Basilicata, Potenza, novembre 2013.

¹³ «Hermes, Minos, Tartaros» in "Abhandl. Götting. Gesell. Wissenschaften", Phil.Hist. Kl., 21, 1877, p. 10.

ma era un *rakṣaḥ*, un demone dell'oscurità, dell'abisso, un predone per definizione;¹⁴ non è dunque un candidato credibile per la comparazione con Plutone, anche se è vero che la connessione di Plutone con la ricchezza è connotata dalle risorse naturali che la terra produce o conserva, come concordemente affermano tutte le nostre fonti.¹⁵ Tutto si riduce a un fatto tipologico poco significativo: le profondità della terra producono e ospitano ricchezze naturali. È però possibile, direi anzi probabile, che questo tratto sia stato culturalmente declinato nelle tradizioni più antiche di alcune genti indoeuropee.

Πλούτων, l'aspetto benevolo di Ade, era divinità che presiedeva al mondo della morte, venutasi via via differenziando da Πλούτος, divinità ctonia che originariamente presiedeva alle risorse agricole sotterranee e solo successivamente, forse per influsso eleusino, fu ritenuto divinità infera *tout court*.¹⁶ Per quanto la storia culturale e mitologica di queste divinità sia complessa, l'unità etimologica ribadisce la connessione con la ricchezza, e quest'ultima in epoca storica – come ben riassume Esichio (*epsilon* 7077) – era τὴν ἐκ τῶν κριθῶν καὶ τῶν πυρῶν περιουσίαν. Il sostantivo πλοῦτος m. è attestato indirettamente nel greco miceneo dall'antroponimo pilio (Cn 131,5) e cnossio (Dc 1129) *po-ro-ute-u* Πλουτεός ed etimologicamente conferma la continuità della definizione esichiana, poiché il sostantivo indicava originariamente l'abbondanza, soprattutto la ricchezza delle messi.

Quella della ricchezza è un'idea che dipende da altre idee, da cosa si ritiene che essa sia costituita, dal giudizio sociale su come possa e debba esser impiegata. Per capire cosa fosse la ricchezza nella grecità più antica abbiamo a disposizione l'*epos*¹⁷ e la documentazione micenea¹⁸

14 G. H. SUTHERLAND, *The Disguises of the Demon: The Development of the Yaksa in Hinduism and Buddhism*, University of New York Press 1991

15 E. WÜST in *Pauly-Wissowa RE* 41, 1951, s.v. *Pluton*.

16 Si vedranno le sintesi di H. VON GEISAU in *Der Kleine Pauly* 4, ss.vv.

17 Da ultimo, con una sintesi sugli studi precedenti, W. DONLAN, «*The Homeric Economy*», in J. MORRIS, B. POWELL, edd., *A new Companion to Homer*, Brill, Leiden-New York 1996, pp. 649-667.

18 Sul tema, strettamente collegato a quello della natura della società micenea, si è recentemente scritto molto, rinvio a S. VOUTSAKI, J. T. KILLEN, edd., *Economy and politics in the Mycenaean palace states*, Cambridge Philological Society 2001; J. C. WRIGHT, ed., *The Myce-*

e da molti punti di vista le due fonti sono incommensurabili: l'*epos* è un "libro di cultura"¹⁹ nel quale convivono strati linguistici e culturali anche molto diversi tra di loro, mentre le tavolette micenee riflettono una realtà precisa con una sostanziale e limitatissima sincronia; l'*epos*, in una variegata diacronia, riflette valori sociali condivisi e formativi, le tavolette riflettono gli interessi dell'amministrazione palaziale e solo marginalmente ed in modo spesso per noi indiretto, interessi di altri attori economici e sociali. Si è stati abituati a guardare all'economia dei palazzi micenei secondo il modello della redistribuzione tipica del Vicino Oriente e del mondo minoico: i palazzi cioè avrebbero mobilitato risorse che poi redistribuivano per sostenere le attività politiche, amministrative, religiose dell'*élite* che aveva nel palazzo il proprio centro. Il modello della redistribuzione è stato sottoposto a critiche e revisioni²⁰ e il fatto più importante apparentemente acquisito è che gli attori politici ed economici andavano oltre la ristretta *élite* dei palazzi, cosa tanto più evidente in epoca post-palaziale.²¹ Le

naean Feast, "Hesperia" 73,2, 2004; P. HALSTEAD, J. C. BARRETT, ed., *Food, Cuisine and Society in Prehistoric Greece*, Oxbow Books, Oxford 2004; E. ALRAM-STERN, G. NIGHTINGALE, ed., *Keimelion: Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur Homerischen Epoche*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2007; J. T. KILLEN, «Mycenaean Economy» in Y. DUHOUX, ANNA MORPURGO SAVIES, *A Companion to Linear B*, Peeters, Louvain 2008, cap. VI; D. J. PULLEN, ed., *Political Economies of the Aegean Bronze Age*, Oxbow Books, Oxford 2008; L. A. HITCHCOCK, R. LAFFINEUR, J. CROWLEY, ed., *Dais. The Aegean Feast*, "Aegaeum" 29, 2008; C. W. SHELMEARDINE, J. BENNETT, «Economy and Administration», in C. W. SHELMEARDINE, ed., *The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age*, Cambridge Univ. Press 2008, cap. 12A; M. L. GALATY, D. NAKASSIS, W. A. PARKINSON, ed., *Redistribution in Aegean Palatial Societies*, in "Amer. Journ. Archaeol." 116,2, 2011; D. NAKASSIS, *Individuals and Society in Mycenaean Pylos*, Brill, Leiden-Boston 2013. Un'eccellente sintesi storico archeologica è fornita da E. BORGNA, *I Micenei*, in S. DE MARTINO, ed., *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, sez. I. La preistoria dell'uomo. L'Oriente mediterraneo, vol. II. Le civiltà dell'Oriente mediterraneo, Salerno Editore, Roma 2006, pp. 227-268, con bibl.

19 Ritengo fondamentale il contributo di G. CERRI, «Teoria dell'oralità e analisi stratigrafica del testo omerico: il concetto di 'poema tradizionale'», in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica" 99, 2002, pp. 7-34.

20 W. A. PARKINSON et al., ed., *Crafts, Specialists, and Markets in Mycenaean Greece*, "AJA" 117, 2013; M. L. GALATY et al., ed., *Redistribution in Aegean Palatial Societies*, "AJA" 115, 2011; con ulteriore bibl.

14

21 In generale v. S. DEGER-JALKOTZY; I. S. LEMOS, ed., *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh 2009; E. ALRAM-STERN et al., ed., *Keimelion: Elitenbildung und elitärer Konsum von mykenischen palastzeit bis zur homerischen*

élite del palazzo gestivano probabilmente come a loro spettanti le risorse simboliche (rituali, sostegno al culto pubblico)²² e si connotavano per la produzione, il commercio e l'utilizzo di beni di lusso,²³ tuttavia la base economica della società nel suo complesso (palazzi, *oikoi*, élites locali, *dāmoi* [organizzazioni territoriali della popolazione, δᾶμοι], santuari) era costituita dalle risorse naturali, dall'agricoltura, come mostra la differenziazione giuridica dell'occupazione dei terreni agricoli e rispettivi redditi (*ko-to-na ki-ti-me-na / ke-ke-me-na, ka-ma; o-na-to, e-to-ni-jo*).²⁴ È dunque ragionevole pensare che a realtà sociali diverse corrispondessero idee leggermente diverse di ricchezza. Telemaco, riferendosi alla propria ricchezza, usa l'espressione *κειμήλιά τε πρόβασίιν τε* (*Od.* 2, 75), ossia quanto di prezioso viene conservato e l'abbondanza di risorse naturali, un'espressione che sarebbe stata appropriata dall'epoca micenea agli *oikoi* d'epoca arcaica, che tuttavia nella sottolineatura dei *πρόβατα*, il bestiame minuto per indicare in generale il bestiame, rivela un tratto arcaizzante.²⁵

L'abbondanza delle risorse naturali per quanto ne sappiamo è stata considerata sempre dai Greci un segno del favore degli dei, perché solo gli dei possono concederla: l'espressione omerica ed esiodea (*θεοί*)

Epoch, Denkschriften Österreichische Akademie der Wissenschaften., Phil.-Hist. Klasse 27, Wien 2007; un significativo caso è studiato da P. CASSOLA GUIDA, E. BORGNA, «Some observations on the nature and modes of exchange between Italy and the Aegean in the Late Mycenaean period», in «*Aegeum*» 25, 2005, pp. 497-504.

22 È molto probabile che anche l'organizzazione di feste (bibl. N. 18) facesse parte del display simbolico. Il problema generale della festa / simposio è peraltro complesso e rinvio quanto meno a M. DIETLER, B. HAYDEN, edd., *Feasts: archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*, University of Alabama Press 2010; M. JONES, *Feast: Why Humans Share Food*, Oxford Univ. Press 2007; T. L. BRAY, ed., *The archaeology and politics of food and feasting in early states and empires*, Kluwer Academic, New York 2003.

23 È possibile che il palazzo avesse il monopolio della produzione di alcuni generi, ad es. l'olio profumato e la lana / tessuti.

24 La natura giuridica precisa di questi termini è peraltro ancora incerta, anche se in qualche caso la lettura greca pare assicurata.

25 Lascio qui da parte il noto problema se *probaton* indicasse la 'ricchezza mobile', secondo la tesi di E. Benveniste, tesi di sovente criticata (ad es. S. ZIMMER, «*Ze einigen kulturhistorischen ProblemWörtern*», in Chr. Reck, P. Zieme, edd., *Iran und Turfan, Beiträge Berliner Wissenschaftler*, Harrassowitz, Wiesbaden 1995, pp. 277-293; ivi anche il rapporto *pecū / pecūnia*).

δωτήρες *éáων* pur essendo linguisticamente recente,²⁶ ha un parallelo evidente, notato sin dagli albori della ricerca indoeuropeistica, nel vedico *datā vasūnām* “dispensatore di beni”, epiteto divino (ad es. di Indra; RV 8, 51, 5). Il favore divino come ragione prima dell’agiatezza e del benessere è una concezione elementare e ampiamente diffusa,²⁷ per cui la coincidenza in se stessa non sarebbe di necessità significativa, tuttavia un ulteriore elemento ci potrebbe far prendere in considerazione l’ipotesi che effettivamente la concezione in questione sia stata parte della cultura di altre genti di lingua indoeuropea. Come è noto, il supremo dio creatore Ahura Mazdā è detto in antico persiano “il grande dio”, *bagah vazrka^h* “il più grande degli dei”, *maθišta^h bagānām*: *bagah* insomma era la parola persiana corrente per indicare la divinità.²⁸ *Baga-* etimologicamente è il “distributore”, il “dispensatore”, come il vedico *bhāga-*, epiteto di alcune divinità (Savitar); l’avestico *baga-* è la “porzione distribuita”, esso pure coincidente con il ved. *bhāga-* dallo stesso significato, personificata come un membro del divino gruppo degli Ādityas, alla cui testa erano Varuṇa e Mitra. Non ci sono ragioni per credere che **bhaga-* fosse il nome di un’antica divinità iranica, era un semplice, pur se importante, epiteto,²⁹ un epiteto che Zarathustra sembra aver evitato e forse ciò non è senza significato: nella sua rivelazione il “dio” era un *ya-zata-*, un essere “degnò di esser venerato”. Nelle lingue slave *bogъ*, l’esatto equivalente di *baga-*, vale “dio” e la parola è stata quasi regolarmente sospettata di essere un antico prestito da una lingua iranica³⁰ e lo stesso

26 La forma *éáων* è artificiale.

27 Ad esempio il dio iranico Mithra è detto *vaθwō-dā-* “che concede mandrie” (Yasht 10, 65) e lo stesso Ahura Mazdā definisce stesso *vaθwya-* “colui che ha a che fare con le mandrie” (Yast 1, 7).

28 Materiali e bibliografia si troveranno H. W. BAILEY, N. SIMS-WILLIAMS, St. ZIMMER, in *Encyclopaedia Iranica*, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York, vol. III, fasc. 4, pp. 403-406 s.v. *baga*; l’ultima redazione della voce è del 2011.

29 Valori non religiosi della parola sono testimoniati dalle lingue medio iraniche, nelle quali i derivati di *baga-* sono epiteti «not only of gods but also of kings and other men of high rank, in which case the translation “lord” is usually appropriate, e.g., bactr. i bago šao Kanēški “the lord king Kanishka.” In Zoroastrian Pahl. im bay “this lord” and öy bay “that lord” mean “His (present) Majesty” and “His late Majesty” respectively.» (N. SIMS-WILLIAMS, cit. n. prec.).

30 Da ultimo S. ZIMMER, “Wie kommt slav. bogъ zur Bedeutung »Gott«?”, in I. PODTGERGERA, ed., *Schnittpunkt Slavistik. Ost und West im wissenschaftlichen Dialog (= Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag)*, 3, Bonn Univ. Press 2012, pp. 133-141.

si dovrebbe dire del frigio Βαγαῖος: Ζεὺς Φρύγιος testimoniato da Esichio: la ragione cogente non è di ordine semantico, bensì fonistorico, perché è improbabile che *bogъ* sia di tradizione diretta.³¹ Dal momento che lo stesso vale per l'antico slavo *u-bogъ* "povero" (letter. 'privo della parte distribuita') e per *bogatъ* "ricco" ('che ha parte della distribuzione'), è lecito concludere che il prestito è avvenuto in un momento culturale in cui il modello *culturale* della distribuzione aveva una sua precisa rilevanza. Alla medesima famiglia etimologica appartiene il greco φαγεῖν, il cui significato, "mangiare", è solo apparentemente distante, poiché presuppone un 'partecipare ad una distribuzione alimentare', tuttavia ancora una volta si percepisce che questa condivisione alimentare non doveva esser originariamente qualcosa di quotidiano. L'intero quadro comparativo si presta ad una spiegazione semplice, ossia molte società 'indoeuropee' nei loro periodi più antichi e per noi in qualche modo raggiungibili erano di tipo segmentario,³² non centralizzate, poteva esserci un re – e non obbligatoriamente! – che regnava ma non governava e nelle quali il potere e l'autorità risiedeva nei gruppi di discendenza: il re era semplicemente il punto centrale di mediazione tra i vari gruppi, segno vivente dell'identità collettiva e, talora, responsabile della correttezza dei rapporti nel mondo umano e del mondo umano con quello divino.³³ In queste società, economicamente non stratificate, la capacità di azione sociale dell'individuo era proporzionata al prestigio di cui egli godeva, civile nell'assemblea o guerresca in imprese belliche o occasio-

31 F. KORTLANDT in "Studies in Slavic & General Linguistics" 37, 2011, pp. 245-250.

32 I rinviati classici sono J. MIDDLETON, D. TAIT, edd., *Tribes without rulers*, Routledge & Kegan Paul, London 1958; M.D. SAHLINS, «The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion», in "American Anthropologist" 63, 1961, pp. 322-345; su tale tipo di organizzazione sociale il dibattito è sempre aperto, cfr. ad es. CHR. SIGRIST, «Segmentary Societies: The Evolution and Actual Relevance of an Interdisciplinary Conception», in B. STRECK, ed., *Segmentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*, Centre for Oriental Studies (OWZ) of the Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Halle 2004.

33 Ho avanzato più volte questa lettura, passabilmente inascoltato (*Italicum est, non legitur*), v. «Order and disorder: notes on some aspects of social ideology», in H. M. ÖLBERG, G. SCHMIDT, edd., *Sprachwissenschaftliche Forschungen: Festschrift für Johann Knobloch. Zum 65. Geburtstag*, Institut für Sprachwissenschaft der Universität, Innsbruck 1985, pp. 67-79; «Osservazioni sulla società indiana d'età vedica», in "Incontri Linguistici" 8, 1982-1983, pp. 11-25; «Ancora sulla regalità vedica», in E. CAMPANILE, ed., *Studi indoeuropei*, Giardini, Pisa 1985, p. 97 ss.

nali razzie, alla generosa capacità di distribuire beni ai suoi sostenitori: del 'sèguito' abbiamo evidenti sopravvivenze linguistiche (lat. *socius*, vedico *sákhā*, norr. *seggr*, gr. miceneo *e-qe-ta ék^wétā̄s*, tutti dalla radice del verbo "seguire"). *Status* e fama erano strettamente correlati e la ricerca della "gloria che non decade", il κλέος ἄφθιτον omerico ed il vedico *śráno* ... *áksitam*, era tanto più nobile perché irraggiungibile in società con forti dinamiche dello *status*. È un tratto tipologicamente molto comune che un momento significativo della verifica / revisione dello *status* sia stato il banchetto³⁴, che prevedeva una distribuzione differenziata delle parti e differenti precedenze.³⁵

Penso che in questo quadro di riferimento tutti gli elementi trovino il loro posto, il mangiare, la parte che si riceve o che non viene concessa, la rilevanza del distributore: insomma, il distributore per eccellenza, il dio, aveva un modello umano, così come i 'patroni' vedici dei poeti veggenti, dei sacerdoti e dei guerrieri avevano il loro inimitabile modello in Indra.

Torniamo agli omerici κειμήλιά τε πρόβασίιν τε per concludere che nell'espressione convive una concezione della ricchezza basata su beni di prestigio 'che si ripongono' e una nella quale sono le mandrie a costituire il segno più evidente della posizione sociale. Quest'ultimo tratto è visibile in Omero, in innumerevoli casi sono i bovini a costituire il mezzo di pagamento o di remunerazione, a connotare con la loro numerosità la floridezza di una città o di una regione, gli stessi dei sono ritenuti possessori di mandrie (appena nato, Hermes ruba le vacche di Apollo) e la razza di bovini è impresa eroica per eccellenza.³⁶ È possibile che il possesso di bestiame avesse rilevanza nell'economia di sus-

34 È il tema narrativo dello *Heldenbiss*; in generale v. l'eccellente contributo di D. POLI, «La distribuzione nel banchetto celtico», in "L'Uomo" IX/1-2, 1985, pp. 75-97; v. anche il mio *L'etimologia come processo di indagine culturale*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2002, p. 124 ss.

35 Ricorderò che la stessa società omerica (v. la sintesi di K. A. RAAFLAUB, «Homeric Society», in J. MORRIS, B. POWELL, edd., cit. n. 17, p.624 ss.; E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero: contributo alla protostoria del diritto greco*, A. Giuffrè, Milano 1979) conserva tratti arcaici di *shame culture* (v. ad es. D. L. CAIRNS, *The concept of aidos in Greek literature from Homer to 404 B.C.*, University of Glasgow, 1987) tipici di società di *status*.

36 Sul tema si veda il lavoro, invero alquanto barocamente verboso e talora poco informato, di J. McINERNEY, *The Cattle of the Sun. Cattle and Culture in the World of the Ancient Greeks*, Princeton University Press 2010.

sistenza e nella valutazione socio-economica di età arcaica, ma l'*epos* attribuisce ad esso un rilievo sproporzionato rispetto all'agricoltura e basti ricordare la descrizione che Odisseo fa del potenziale economico dell'isola davanti alla costa dei Ciclopi, quasi una guida all'insediamento 'coloniale', una descrizione che privilegia l'impianto agricolo del territorio³⁷ (Od. 9, 116 ss.).

Quando Nestore ricorda le sue imprese giovanili e le sue battaglie per il bestiame (ὥς ὅπῳτ' Ἥλείοισι καὶ ἡμῖν νεῖκος ἐτύχθη | ἄμφι βοηλασίη; Il. 11, 671-2), ripropone un *topos* eroico tradizionale, la razza di bestiame e la faida che ne conseguiva. Da tempo gli studiosi hanno visto nella razza delle mandrie un tema con uno *Sitz im Leben* tipico delle società pastorali di molte genti indoeuropee³⁸, non senza buone ragioni come apprendiamo dai testi vedici, avestici (ad es. *Yasna* 29.1, 51.14) antico irlandesi (*Táin Bó*). Per ora basterà rilevare che per i Greci la razza di bestiame era frequentemente parte del mito e dunque attribuita ad eroi e semidei: di queste imprese ci interessa qui un solo aspetto, ossia la localizzazione delle mandrie rubate, prima tuttavia va ribadito che il tema della ricchezza bovina ha caratteri più antichi dell'*epos* stesso.³⁹

Possiamo dunque ragionevolmente concludere che l'insistenza sul rilievo dei bovini nell'economia e nella società greca ha prevalentemente ragioni di ordine culturale, è un tratto tradizionale che difficilmente può esser letto sulla base di ragioni economiche; il tema eroico della razza va nello stesso senso.

Una delle memorabili imprese di Eracle si svolse nell'isola Erytheia, la "Rossa", probabilmente nome allusivo al sole del tramonto: lì piegò

37 L'aggettivo è infelice, rimando alla discussione generale e ai singoli interventi in G. R. TSETSKHLADZE, ed., *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, 2 voll., Brill, Leiden-New York 2006.

38 Qualche rimando esemplificativo: B. LINCOLN, «*The Indo-European Cattle-Raiding Myth*», in "History of Religions" 16, 1976, pp. 42-65; P. WALCOT, «*Cattle Raiding, Heroic Tradition, and Ritual: The Greek Evidence*», *ibid.* 18, 1979, pp. 326-351; B. LINCOLN, *Priests, warriors, and cattle: a study in the ecology of religions*, Univ. of California Press 1981.

39 Sulla ricchezza a base bovina rinvio ancora alla sintesi di F. McCORMICK, «*The Decline of the Cow: Agricultural and Settlement Change in Early Medieval Ireland*», in "Peritia" 20, 2008, pp. 210-25; per l'Idia (tardo)vedica si veda B. P. Roy, *The Later Vedic Economy*, Janaki Prakashan, Patna-Delhi 1984: si ricorderà la significativa affermazione dello Śatapatha Brāhmaṇa, che pure appartiene allo strato più tardo della produzione ritualistica, "prole e bestiame sono invero il centro", ossia la base della ricchezza (1.6.1.17).

Menoites, il bovato della mandria di Hades, e uccise una delle vacche del dio perché gli spiriti dei defunti si potessero abbeverare del sangue del sacrificio (Apollod. *Biblioth.* 2, 108; 125). Dunque Hades aveva delle mandrie e si potrebbe dire che la cosa in sé non stupisce: anche senza ricordare ora le mandrie del Sole omeriche, come si è detto anche Apollo ne aveva, abilmente sottratte da Hermes. Tuttavia è un fatto che il mito greco conserva, al di là della razza eroica, una collocazione liminale, ai margini del mondo e dunque nelle immediate vicinanze del mondo della morte, di mandrie particolari. Il caso più celebre è quello della lotta tra Eracle e Gerione, così riassunto da Esiodo (*Theog.* 287 – 294):

Χρυσάωρ δ' ἔτεκεν τρικέφαλον Γηρυονῆα | μυχθεῖς Καλλιρρόη κούρη κλυτοῦ
 Ὠκεανοῖο. | τὸν μὲν ἄρ' ἐξενάριξε βῆη Ἡρακληεῖη | βουσί παρ' εἰλιπόδεσσι
 περιρρῦτῳ εἰν Ἐρυθεῖη | ἤματι τῷ ὅτε περ βοῦς ἤλασεν εὐρυμετώπους |
 Τίρυνθ' εἰς ἱερὴν διαβάς πόρον Ὠκεανοῖο | Ὅρθον τε κτεῖνας καὶ βουκόλον
 Εὐρυτίωνα | σταθμῶ ἔν ἡερόεντι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο “Chrysaor generò Gerione tricefalo, essendosi unito a Calliroe, figlia dell'inclito Oceano. Questo uccise Eracle violento in Erytheia circondata dal mare presso i buoi che trascinano le zampe, in quel giorno quando spinse i buoi dal passo ondeggiante verso la sacra Tirinto, avendo attraversato il guado dell'Oceano e avendo ucciso Ortho e il bovato Eurytion nel fosco recinto al di là dell'inclito Oceano”. Su Gerione si è scritto molto⁴⁰ e i problemi che la sua figura pone si intrecciano con quelli della figura di Eracle⁴¹: in estrema sintesi, Gerione è figura liminale, ‘umano e sub-umano’ (Burkert), che non a caso si colloca sul limite per eccellenza, l'Oceano⁴² e all'ingresso dell'Ade. È merito di C. Gallini prima e di W. Burkert poi⁴³ aver mostrato che Gerione ha carattere di Signore degli Animali (e in quanto loro padrone li fornisce) ed è dunque sopravvivenza di antichi

40 Si veda quanto meno P. CURTIS, *Stesichoros's Geryoneis*, Brill, Leiden – Boston 2011, p. 38 ss., con bibl.; W. BURKERT, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, University of California Press 1979, cap. IV § 3 ss.; J. H. CROON, *The herdsman of the dead. Studies in some cults myths and legends of the ancient Greek colonization-area*, H. De Vroede, Utrecht 1952 [non vidi]

41 Da ultimo v. E. STAFFORD, *Herakles*, Routledge, Oxford 2012.

42 Sull'Oceano si veda il bel saggio di G. CERRI, «L'Oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse», in E. GRECO, M. LOMBARDO, edd., *Atene e l'Occidente*, “Tripodes” 5, Scuola Archeologica Italiana di Atene 2007, pp. 13-52.

43 C. GALLINI, «Animali e Al di là» in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 30, 1959, pp. 65-81; W. BURKERT, cit. n. 38.

rituali tipici di cacciatori, probabilmente non estranei a pratiche sciamaniche. Sarebbe troppo lungo riassumere qui le belle pagine che i due studiosi dedicano a questi fondamentali argomenti, basterà rilevare che i motivati confronti tra Gerione e il mostruoso tricripite vedico *Viśvarūpa* (“Quello che assume tutte le forme”), che Trita Āptya / Indra uccise liberando le vacche celesti (RV 10, 8); b) e il confronto tra le imprese di Eracle e quelle di Indra, un *locus classicus* dell’indoeuropeistica, presuppongono riscritture narrative di idee molto più antiche. Lo stesso si deve dire per le ‘vacche del Sole’, i cui confronti vedici pure sembrano puntuali. L’isola nella quale è collocato questo meraviglioso armento è l’estremità del mondo, dove i diversi piani della realtà e dello spazio si fondono, dove l’estremo occidentale è contemporaneamente l’alto e il basso, è solare e notturno.⁴⁴

Come ha ampiamente mostrato la Gallini, la connessione animali / aldilà⁴⁵ è forte e precisa, il Signore degli Animali li trae da lì per concederli ai cacciatori, ma – appunto – si tratta di animali selvatici, mentre in Grecia (ed in India) gli animali sono domestici (vacche, cavalli): se dunque ammettiamo che al fondo dell’intera struttura culturale ci siano arcaici rituali di caccia, dobbiamo altresì ammettere che essi sono stati ripensati in seguito in funzione di società di allevatori: avremmo dunque la possibilità di ripercorrere così, a grandi tratti, la vicenda evolutiva: *animali della caccia > animali domestici; sussistenza > ricchezza; Signore degli Animali > lotta di un eroe vs. essere sotterraneo / mostro*.

Le profondità temporali di questa ricostruzione, come già avvertiva il Burkert, sono impressionanti e vanno al di là delle nostre effettive capacità di controllo: vediamo una trama i cui fili si intrecciano in successivi modi diversi, che si perdono, si riannodano, una trama di fatti religiosi, rituali, economici e sociali il cui inizio è ravvisabile presso società di cacciatori, ritessuta presso allevatori e conservata in parte come memoria tradata. Essa inevitabilmente dà l’impressione del *déjà vu* tipologico metastorico, ma sarà opportuno non svalutare il fatto che

44 A. BALLABRIGA, *Le soleil et le Tartare, L’image mythique du monde en Grèce archaïque*, Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1986. Il problema meriterebbe di essere approfondito. Su temi molto vicini si vedrà la ricca raccolta *Hesperia. Tradizioni, rotte, paesaggi*, a cura di L. BREGLIA e A. MOLETI, “Tekmeria” 16, Fondazione Paestum, Paedemos ed., Paestum 2014.

45 Il termine è almeno in parte improprio, meglio sarebbe dire da una regione al di fuori della realtà umana, spesso considerata sotterranea.

a tutt'oggi idee molto vicine sono documentabili presso popolazioni di cacciatori.⁴⁶ C'è un particolare che merita di essere rilevato, ossia la cosmogonia vedica⁴⁷ è al fondo la reinterpretazione della struttura sopra discussa: il dio Indra abbatte un mostro / la 'resistenza' personificata e libera le vacche, segno della luce e dei beni del mondo, e le acque, rinchiuso in una rocciosa dimora sotterranea; siamo davanti ad una rilettura epica, ripensata in termini cosmologici (il centro del mondo, la montagna primordiale), di quanto abbiamo sopra incontrato.

4. Possiamo legittimamente sospettare che in Pluto / Plutone, divinità delle ricchezze sotterranee, si sia conservata l'ultima traccia di una lunga storia. Ancora una volta siamo di fronte alla non linearità dell'evoluzione linguistica e culturale. Se è vero che l'etimologia di norma conferma quanto già sappiamo per altre vie o comunque ci consente di scegliere tra ipotesi equipollenti, resta da precisare cosa si possa intendere con la continuità di idee. Ebbene, le idee non hanno gambe proprie né equivalgono a definizioni, per cui possono sopravvivere o trasferirsi solo tramite pratiche o attraverso racconti.⁴⁸ Il racconto, tuttavia, non è qualcosa di sempre uguale a se stesso e fin tanto che rimane vitale subisce adattamenti e rifunzionalizzazioni, anche lo stesso racconto che si tramanda come formativo o esplicativo, il 'mito'. È quanto credo sia avvenuto nella formulazione della cosmogonia vedica, come ho detto, e ciò costituisce un necessario *caveat* rispetto a molta fiduciosa ricostruzione indoeuropea. La forza del racconto risiede nella sua potenza come

46 Cfr. ad es. R. WILLERSLEV, *Soul hunters : hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press 2007. Qui potrebbe essere inserito il problema della designazione russo antica dell'aldilà *raj-*, se essa sia davvero da collegare all'avestico *rāy-* e al sanscrito *rāy-* nel senso di ricchezza, cfr. M. Vasmer, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, riedizione a cura di O.N. TRUBAČEV, Moskva, Progress, 1986-1987, vol. III, p. 435. Se l'etimo fosse accettabile, sarebbe una buona conferma dell'insieme di idee sopra esposte.

47 F.B.J. KUIPER, *Ancient Indian Cosmogony*, Vikas Publishing House, New Delhi 1983.

48 Temo di non aver alcuna fiducia nella credibilità della cosiddetta memetica, su cui v. ad es. K. DISTIN, *The Selfish Meme. A Critical Reassessment*, Cambridge Univ. Press 2005; R. AUNGER, ed., *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford Univ. Press, 2000, e mi riconosco nelle critiche formulate da C. R. HALLPIKE, *On Primitive Society and other forbidden topics*, Authorhouse 2011, cap. 5 e da altri antropologi. Credo sia inutile insistere sull'importanza della modalità narrativa del pensiero umano, per tutti v. J. BRUNER, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, 1986.

strumento formativo, nella capacità che ha di offrire paradigmi etici e sociali,⁴⁹ nelle possibilità che offre al pensiero per la generalizzazione e l'astrazione.

A questo punto inizierebbe una nuova storia, della quale spero di parlare in altra occasione.

49 Le storie di epiche razzie umane o divine sono il paradigma offerto, sin tanto che rimane vitale, al comportamento sociale.