

**MIASMA IN ERACLITO E IN ESCHILO<sup>1</sup>**  
**ΑΙΜΑΤΟΣ ΚΑΘΑΡΣΙΟΥ ΣΦΑΓΑΙ**

Non intendo parlare, come promesso, dei rapporti intertestuali fra Pindaro ed Eschilo; e ne chiedo scusa al nostro caro ospite, il professor Vittorio Citti. Il mio argomento sarà piuttosto quello dei rapporti (o forse dei mancati rapporti) fra Eschilo ed Eraclito efesio. È questa, come ognuno sa, una *vexata quaestio*, con una storia lunghissima (Werner Jaeger, Hermann Fraenkel, B. Gladigow, L.A. Stella); ma nemmeno questa storia m'interessa più di tanto. In realtà, c'è soltanto un punto che mi preme discutere: quello della contaminazione (μίασμα) del sangue versato e dei mezzi per la purificazione. Gli atteggiamenti di entrambi gli autori di fronte a questo problema (nodale, come è risaputo, nella religione greca) - sono simili o incompatibili o magari complementari? O piuttosto seguono strade del tutto diverse?

Nessuno si stupirà, penso, se prendo le mosse dal frammento 121 Diano-Serra (22 B 73 D.-K.) di Eraclito: «Si purificano lordandosi con altro sangue, come chi per detergere il fango si cacciasse nel fango, che ogni uomo lo riterrebbe pazzo, se lo vedesse far questo. E rivolgono preghiere a queste statue, come chi conversasse con i muri, senza sapere chi sono gli dei né chi sono gli eroi». L'interpretazione *standard* del passo è quella di Robert Parker, nel suo ormai classico *Miasma* (371), dove viene sottolineato che «Heraclitus was only emphasizing a paradox of which all who thought about the rite were aware, and which seems to have been essential to its meaning. The strangeness of washing blood with blood, of purifying by defilement, is constantly underlined in other references...». Ma Parker forse non sottolinea abbastanza la portata polemica di questo testo. Da parte mia, sono piuttosto d'accordo con la perentoria impostazione di Kahn 266: «... The target [...] is not only the Apollinian rite of purification but the general practice of Greek religion as centred on temples and cult statues». Vedasi anche Conche (pp. 173, 175, 176): «Les hommes sont *fous* de penser ainsi plaire aux dieux, ou les apaiser, ou les honorer [...] Dans la deuxième partie du fragment sont visés l'anthropomorphisme de la religion grecque et l'idolâtrie des cultes traditionnels [...] Or Héraclite ne nie pas simplement: il rit et se moque; il ridiculise...».

\* \* \* \*

Cominciamo da un primo punto significativo: di fronte alla purificazione per mezzo delle αίματος καθαρσίου σφαγαί («spruzzi di sangue lustrale»), Eschilo non mantiene nessuna delle riserve avanzate da Eraclito in modo così perentorio. Non c'è bisogno di far memoria del fatto che lo stesso Oreste si sottopone a questo

<sup>1</sup> La versione italiana di questo testo è stata riveduta da Francesco Ardolino (Università di Barcellona), che tengo molto a ringraziare.

rituale di purificazione per mezzo del sangue; vedasi *Cho.* 1059, *Eum.* 235-43, 280 ss. e 448-52. I passi più importanti per la nostra discussione sono questi due ultimi, riportati qui nella traduzione di Mario Untersteiner: «... È detersa la macchia che madre uccisa (μητροκτόνον μίασμα) ha impressa; quando era recente, vicino al focolare del dio Febo, fu eliminata col rito espiatorio d'un porcellino ucciso (καθαρμοῖς χοιροκτόνοις)...» (vv. 281-83); «È norma che chi uccise, la sua voce trattenga fino a che per l'intervento d'un sacerdote non l'abbia a spruzzare un getto di lustrale sangue (αἵματος καθαρσίου σφαγαί) offerto da un giovane animale ancor lattante (νεοθήλου βοποῦ); da molto tempo presso altre dimore mi sono liberato dalla maledizione con vittime ed acqua fluente...» (vv. 449-51).

Voglio addurre un paio di annotazioni dell'ottimo commento di Podlecki (cf. pp. 154, 149) ai due passi: «... Purification by blood of pigs was a standard remedy: Ixion (?) was thus purified by Zeus (Aesch. fr. 327 Radt), and this kind of procedure was brought into relation with Delphi by the painter of an Apulian krater now in the Louvre (K 710) [... Nondimeno] no amount of merely 'ritual' cleansing, no mere passage of time, no appeal to a higher authority such as Apollo's [...] can get them [= *le Erinni*] off his track. Thus the challenge to Athena is even greater to find a way where Apollo's pompous ritualism has failed». E, a grandi linee, concordo anche con la discussione della stessa scena in Parker 387 s.: «... it does not emerge that Aeschylus is concerned, as is often supposed, to dispute the importance of ritual purification or deny its efficacy. Though he presents it as merely one stage in the process by which the killer was prepared for return to his home territory, it was, as we have seen, never anything else...». Il punto nodale consiste nel fatto che questa espiazione è, secondo Eschilo, necessaria; non si deve, e non si può, fuggirla, ma non è sufficiente. Il contrasto con Eraclito diventa invece totale: per quest'ultimo si tratta di una pratica tanto inutile quanto superstiziosa.

\* \* \* \*

Prima di chiederci come mai Eschilo si sente ancora in condizione di accettare la purificazione tramite gli spruzzi del sangue versato da un porcellino o da una pecora, mentre il suo quasi contemporaneo Eraclito la rifiuta in un modo così appassionato e tagliente, non sarà inutile, forse, cercare di capire un po' meglio il meccanismo antropologico sottostante a questo procedimento. Mi rivolgerò dunque, per parlare di "Purezza e Pericolo", a una nota specialista, Mary Douglas, che ha studiato in modo mirabile il 'sacro' nei suoi complessi rapporti con la sozzura e il disordine<sup>2</sup>. Douglas

<sup>2</sup> *Purity and Danger* (1966) è il titolo originale del libro che nella versione francese, da cui cito, viene intitolato *De la souillure* (1981). Mi sono rivolto anche, come è naturale, al *Miasma* di Ro-

sottolinea il fatto che nelle società piccole (anche se questo non è precisamente il caso, sia chiaro, delle *poleis* greche) i meccanismi della punizione sono di rado efficaci; la loro portata rimane abbastanza incerta. «Or, l'idée de souillure renforce ces mécanismes de deux manières distinctes: on considère que celui qui a enfreint la règle est victime de sa propre transgression; ou encore qu'une victime innocente peut faire les frais de l'offense commise». Ma, «pourquoi les déchets corporels sont-ils» - insomma - «des symboles de danger et de pouvoir?» (p. 136). Questa impostazione del problema si conquisterebbe, penso, l'approvazione e la simpatia di Eraclito efesio, ma non certo quelle di Eschilo di Atene. Douglas accenna a «quatre types de pollution sociale»; quello che ci interessa qui si produce quando ci sono «des contradictions internes, comme lorsque certains postulats fondamentaux sont niés par d'autres, de sorte qu'en certains points le système semble être en guerre avec lui-même». O, ancora nelle parole della stessa Douglas 156, «... lorsque les prescriptions morales ne sont pas claires, ou lorsqu'elles sont contradictoires, les idées sur la pollution tendent à simplifier ou à clarifier la situation». Nessun bisogno di ricordare adesso il dilemma di Oreste: lasciare Agamemnone, suo padre, senza vendetta significherebbe disubbidire a parecchie regole fondamentali di comportamento sociale; implicherebbe soprattutto una sfida agli ordini tassativi emanati da Apollo nel nome dello stesso Zeus ed andare incontro a una serie lunghissima di orrendi guai. Citerò, soltanto per memoria, *Cho.* 276 ss. (nella traduzione di Mario Untersteiner): «[Apollo] diceva infatti che avrei scontato con la mia vita la negletta vendetta e avrei subito molti dolorosi tormenti [...] annunziò un male della pelle, che vaga sulle carni e che con selvagge mascelle divora il corpo un tempo fiorente; e tosto bianche frange si sollevano per questo morbo; e mi vaticinava altri attacchi delle Erinni a loro meta condotti da questo sangue paterno...». Il contraccambio consiste nel diventare matricida. Non riesco a credere che Eschilo e il suo pubblico fossero moralmente così insensibili da considerare il matricidio 'una soluzione'. *Stricto sensu*, il conflitto è insolubile, da qualsiasi parte si guardino le cose. Allora, il *μίασμα* di Oreste e la sua purificazione altro non sono che disperati tentativi (molto disperati, in verità) di rimediare all'insolubile.

Nessuno ha formulato con il rigore e la profondità di Karl Reinhardt quello che intendo dire; mi limiterò dunque a prendere in prestito le sue parole (pp. 172-74), aggiungendo alle volte delle parafrasi e dei commenti: «... Eschyle a ressenti profondément l'antinomie des deux droits et aussi les liens étroits qui demeuraient entre le "seigneur" de Delphes et les rites d'expiation auxquels il présidait et

bert Parker; lo stesso Parker (pp. 56, 61, 63, 179; cf. in particolare p. 61) riconosce un debito molto significativo verso il lavoro della Douglas.

l'organizzazione del diritto clanico dei tempi antichi [...] Purtroppo, la decisione [= *de la Cour athénienne*] non sopprime nullement, né sul piano giuridico né sul piano morale, il problema che pesava sull'insieme di *Oreste*<sup>3</sup>. Anche se si fosse stato ateniese, Oreste avrebbe dovuto la più terribile responsabilità, e nessun avvocato di Stato non avrebbe potuto ottenere il suo acquittamento. Nelle cause di omicidio, in effetti, il più prossimo parente dell'accusato, come nel vecchio diritto di sangue, era tenuto a vegliare lui stesso sul castigo, e gli presentava lui stesso l'accusa. Solo a lui era stata tolta la possibilità di fare giustizia con la propria mano...».

Anche A.L. Brown 25 ha messo ottimamente a fuoco questo punto; ma, forse, non ha trattato tutte le conseguenze che qui ci interessano: «... There must often have been real cases at Athens in which the prosecutors claimed that the defendant was polluted while he claimed otherwise. In such cases the language of physical defilement would have to be used, even though the parties would not imagine that the issue could be settled simply by looking at the defendant's hands and seeing whether they were bloodstained or not. The language of physical defilement would in a sense be metaphorical...».

In altre parole, il problema della contaminazione rituale (μίασμα) non poteva non aleggiare intorno al giudizio; ma non poteva nemmeno diventare l'esito centrale. Ritorniamo ai commenti di Reinhardt: «Nulle instance judiciaire de l'Athènes ancienne ou d'aujourd'hui n'est habilitée à connaître le problème moral posé par le "cas Oreste"». Detto nel modo più semplice, più colloquiale: *Oreste* ci racconta che Oreste non fu condannato dall'Areopago, non tanto che la sua vita dopo diventasse assolutamente tollerabile; quest'affare è soltanto affare suo, l'affare di un matricida<sup>4</sup>. «Même si la "responsabilité" originaria du divin ne décharge en rien l'homme de son mal radical, rendre la justice est quand même de la compétence de l'homme, la légitimité de la sentence étant garantie par la participation de la divinité. [*Apollon*...] n'est pas le dernier à se contredire [...] En guidant Oreste, il s'est lui-même engagé dans une voie sur laquelle il ne lui est plus possible de rebrousser chemin. C'est pourquoi le Seigneur de la purification devient avocat, et se soumet de bon gré à une sentence étrangère - humaine -, lui qui d'ordinaire soumettait l'homme à sa propre sentence...»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Quante volte bisognerà ripeterlo, nonostante queste assennate, autorevoli parole.

<sup>4</sup> Fra gli autori moderni che si sono confrontati con il problema delle sofferenze di Oreste, spicca in particolare Severino 1989, passim.

<sup>5</sup> Queste osservazioni si possono forse completare. Il meccanismo della purificazione tramite una vittima lustrale (questo meccanismo che provoca in Eraclito, come abbiamo visto, una reazione così irata) adopera una sorta di 'principio di omeopatia'; e in questo senso si può comparare benissimo con il meccanismo del pianto rituale. Infatti Seaford 86 adduce il frammento 101 Rose di

\* \* \* \*

L'assoluzione (meglio, la 'non-condanna') di Oreste pone infatti una lunga serie di questioni gravissime, sulle quali non intendo, però, soffermarmi in questa sede: la *κάθαρσις* di Oreste non è il nocciolo del mio problema. Mi preme sottolineare soltanto che le differenze fra Eschilo ed Eraclito non sono personali, non hanno rapporto con carattere e ideologia, ma piuttosto con i rispettivi ruoli sociali. Il mestiere di Eschilo, il mestiere del tragediografo, è un mestiere tradizionale, per servirci, ancora una volta, del fortunato termine adoperato da De Hoz in un lontano 1978. Eschilo adempie a un compito centrale nei culti della *polis*; a lui ed ai suoi pari spetta di provvedere affinché la Città non resti sprovvista dei suoi Cori, come dice Aristofane<sup>6</sup>. Non possiamo aspettarci da lui un'indipendenza di giudizio simile a quelle del solitario di Efeso. È vero che in un dato momento il Coro dell'*Agamemnone* può cantare: *Δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί*<sup>7</sup>. Ma quello che ci offre è un correttivo a un pensiero teologico tradizionale, non la tagliente squalifica di una pratica rituale.

Forse potrei riassumere il mio punto di vista con queste perentorie parole di Christiane Sourvinou-Inwood (250)<sup>8</sup>: «... Aeschylean tragedies were in fundamental ways religious tragedies. Their religious setting (religious both in time and space), the centrality of religious exploration in them, their presentation of human issues in terms of human relationships to the divine, the fact that they are structured through ritual acts, the density of religious language and of religious references, all these are not separate things, somehow put together, partly accidentally and partly deployed for dramatic effect by Aeschylus who imported them from the outside, from the separate world of religion - itself a highly implausible interpretation, once it is made explicit...». Non c'è bisogno di sottolineare che un discorso anche lontanamente simile, nei confronti di Eraclito, non avrebbe senso.

\* \* \* \*

Non è certo mia intenzione osteggiare in modo gratuito il compito di rintracciare rapporti d'intertestualità (o di polemica o semplicemente di *Quellensforschung*) fra Eschilo e i presocratici - Eraclito nelle fattispecie. Come dicevamo prima, parecchi filologi di valore (per esempio, W. Nestle, B. Gladigow, Luigia A. Stella) si sono

Aristotele per sottolineare quest'aspetto 'omeopatico' del lamento rituale: «... we may add that various other mourning practices seem to assimilate the mourners to the condition of the dead».

<sup>6</sup> Cf. *Ran.* 1418: ἴν' ἡ πόλις σωθεῖσα τοὺς χοροὺς ἄγη.

<sup>7</sup> Cf. *Ag.* 757. M. Untersteiner traduce: «Ma con distacco dagli altri ho un mio solitario pensiero».

<sup>8</sup> Per quanto riguarda questo studio (importante, ma abbastanza polemico), vide Pòrtulas 2005, 577-79.

cimentati in questo lavoro. Ma, a mio avviso, si tratta di un'attività un po' svuotata di senso se non ci accorgiamo che il pensiero di Eraclito e quello di Eschilo spesso non sono confrontabili. Non conosciamo bene i condizionamenti cui doveva sottoporsi Eschilo per rappresentare le sue tragedie nel teatro di Dioniso; ne impariamo, a volte, qualcosa, anche se non c'è dubbio che taluni fatti fondamentali ci sfuggono - e probabilmente ci sfuggiranno sempre. Ma il caso di Eraclito (come nella stragrande maggioranza dei cosiddetti presocratici) è ancora più complicato: del suo contesto sociale, politico, religioso, vitale, non sappiamo nulla o quasi nulla; ci manca tutto quanto ci aiuterebbe a capire il senso delle sue enigmatiche sentenze. *A priori*, ci sembra che i presocratici godessero di margini di libertà di pensiero e di espressione piuttosto ampi; più grandi, in ogni caso, di quelli di qualsiasi tragediografo, soprattutto nel tempo di Eschilo. Gli aneddoti riguardanti Eraclito non sembrano meritare, considerati isolatamente, alcuna fiducia; ma, presi insieme, riflettono una personalità piuttosto altezzosa, indipendente, perfino tracotante; una personalità che non sentiva il bisogno di adeguarsi alle opinioni comuni, di tacere neanche minimamente il proprio parere. Il ruolo sociale di Eschilo, in qualsiasi modo venga considerato, non sembra concedergli un simile grado di autonomia. Ma, questa è una opinione ben fondata o ci troviamo davanti a una illusione ottica? Non è facile approntare una risposta soddisfacente.

Barcelona

Jaume Pòrtulas

## Bibliografia

- Brown, A.L., *The Erinyes in the Oresteia*, JHS 103, 1983, 13-34.  
Conche, M. (ed.), *Héraclite. Fragments*, Paris 1986.  
De Hoz, J., *La tragedia griega considerada como un oficio tradicional*, Emerita 46, 1978, 173-200.  
Diano, C. & Serra, G. (edd.), *Eraclito. I Frammenti e le Testimonianze*, Milano 1980.  
Douglas, M., *De la souillure*, Paris 1981 (trad. fr. di *Purity and Danger*, Londra 1967).  
Gladigow, B., *Aischylos und Heraclit. Ein Versuch religiöser Denkformen*, Archiv für Geschichte der Philosophie 44, 1962, 225-39 (ripreso in *Wege zu Aischylos I*, Darmstadt, Wege der Forschung 87, 1974, 312-29, da cui cito).  
Kahn, C.H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.  
Parker, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.  
Podlecki, A.J. (ed.), *Aeschylus. Eumenides*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster 1989.  
Pòrtulas, J., Recensione a C. Sourvinou-Inwood 2003, Gnomon 2005, 577-79.  
Reinhardt, K., *Eschyle*, Paris 1972, Les Éditions de Minuit (originale tedesco, Berna 1949).

*Miasma in Eraclito e in Eschilo*

- Seaford, R., *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
- Severino, E., *Il Giogo. Alle Origini della Ragione: Eschilo*, Milano 1989.
- Sidwell, K., *Purification and Pollution in Aeschylus' Eumenides*, CQ 46, 1996, 44-57.
- Sommerstein, A.H. (ed.), *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989.
- Sourvinou-Inwood, Ch., *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham 2003.
- Stella, L.A., *Eschilo e la cultura del suo tempo*, Alessandria 1994.
- Untersteiner, M. (ed.), *Eschilo. Oresteia* (Prefazione e aggiornamenti di W. Lapini), Milano 1994.