



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA, STORIA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Anno Accademico 2019/2020

Tesi di Laurea

SACRUM FACERE

Prospettive Antropologiche e Filosofiche sul Sacrificio

Relatore: Chiar.ma Prof.ssa Elisabetta Villari

Correlatore: Prof.ssa Elisabetta Colagrossi

Candidato: Luca Giacobbe

INDICE

- **INTRODUZIONE** p. 3
- **CAPITOLO PRIMO. *Per una definizione genealogica di sacrificio***
 - **1.1. *Dall'uomo al rito*** p. 6
 - **1.2. *L'uomo e il sangue*** p. 10
 - **1.3. *Rito e mito*** p. 21
- **CAPITOLO SECONDO. *Per una comunicazione sacra***
 - **2.1. *La preghiera tra Grecia e Bibbia*** p. 28
 - **2.2. *Il volto del sacrificio*** p. 39
 - **2.3. *Il sacrificio sotto la stella di Apollo*** p. 47
 - **2.4. *Il sacrificio sotto la stella di David*** p. 70
- **CAPITOLO TERZO. *Per una conclusione del sacrificio***
 - **3.1. *Il caso Isacco*** p. 86
 - **3.2. *Gesù, un Isacco compiuto?*** p. 95
 - **3.3. *Il violento crepuscolo sacrificale*** p. 104
- **CONCLUSIONE** p. 114
- **BIBLIOGRAFIA** p. 120

INTRODUZIONE

L'incenso che permea l'aria, il silenzio che riempie i vuoti del fiato sospeso, il mistero dietro al gesto ed alla parola. Così si immagina l'azione sacra, il *fare sacro*, il *sacrum facere*; in parte è esattamente così, l'immaginario non tradisce né le aspettative né le realtà, ogni mito, ogni finzione ha un fondo reale, anche quelle più mistiche. Tra narrazioni mitiche e istituzioni sacre, nel bene e nel male, tutti sono venuti a contatto con il sostrato che caratterizza gli usi e i costumi. Alcuni hanno sperimentato questo mondo quando erano degli infanti, altri in età più consone ad una comprensione attiva di ciò che li circondava, fatto sta che si sono ritrovati in una moltitudine di stimoli ed azioni, apparentemente, senza significato.

La realtà è ben altra, ogni parola, ogni passaggio, ogni pensiero dietro l'agire in un contesto sacro – come nella stragrande maggioranza di altri mondi – hanno i loro motivi, e spesso sono ancorati a regole talmente ancestrali di cui non si riesce a vedere il fondo. Alcune usanze rimangono, altre si perdono, molte si tramutano e tra queste vi è l'argomento al centro del nostro interesse del seguente elaborato: il sacrificio.

Inizio con considerare il significato dell'uso corrente della parola sacrificio : l'uso comune che si fa di essa, quindi, uno sforzo ed una rinuncia personale per qualcosa di più “alto”, questo uso ha le sue radici nel modello del sacrificio di Isacco .

Nell'uso comune il termine si usa indifferentemente per culture diverse ad indicare un atto religioso che comporta l'esecuzione di animali o di esseri umani. La realtà è che ogni cultura ha delle sue specificità, e bisogna evitare di proiettare le nostre categorie interpretative e piuttosto soppesare le parole, i gesti, le supposizioni e persino l'immaginario, anche solo per amore della divulgazione per non ricadere nella chiacchiera heideggeriana¹. Per tale ragione mi sono spinto in

¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano 2017, §27

quei confini fra antropologia e filosofia per poter approfondire ciò che aveva catturato la mia curiosità, motivazione prima che mi ha condotto sin qua. La volontà di creare un iter interdisciplinare attraverso i campi di studio che hanno partecipato alla mia formazione è indice della caratterizzazione di questa indagine, che vuole usare mezzi, testi e interpretazioni appartenenti differenti campi di studi. Ciò cui miro a raggiungere non è un'unità, un'universalità nei risultati dell'indagine e dell'analisi degli eventi e dei concetti da proporre come *passé-partout* interpretativo, anzi, il mio scopo è quasi il contrario: demistificare la tendenza "solistica" delle teorie singole per fornire un'orchestra o un *coro* che consenta di assistere ad una polifonia culturale e concettuale non necessariamente migliore, ma differente.

Attraverso una prima analisi su ciò che può essere definito "rito" o meno e sulle varianti che tale parola può acquisire, la mia ricerca si è spostata su un versante concernente anche la violenza di tali riti, dapprima con elementi che richiamino la brutalità per poi percorrere una via genealogico-emotiva per giustificare la presenza di essi all'interno di una o più culture. Dopodiché usando mezzi legati ad un mondo differente, come quello della linguistica, ho spostato il focus genealogico dall'emotività al meta-significato del singolo termine secondo i due sistemi analizzati: quello greco antico e, in seguito, quello ebraico. Per ciascuno di essi, anche usando ciò che è stato ricavato dall'analisi etimologica, l'attenzione è migrata su un piano di lettura, raccolta ed analisi di fonti storico-culturali connesse ai suddetti sistemi non solo esclusivamente sull'atto sacrificale. Passando da un'ottica ad un'altra, cronologicamente e topograficamente differenti, i punti di contatto e di rottura si sono manifestati ed ho accentuato, con interpretazioni e deduzioni personali e non, ciò che lega una cultura all'altra, ciò che si sono trasmesse vicendevolmente e, dunque, ciò che hanno lasciato in eredità. Infine la domanda cruciale attorno all'esistenza o meno dell'azione sacrificale in un contesto contemporaneo: semplice diluizione – fino a giungere alla sparizione – di eventi e concetti, o mutazione degli stessi? Le conclusioni che pongo virano inevitabilmente verso un risultato personale su un mondo generalizzato per la sua

ampiezza, ma presentano alcuni spunti che, sempre secondo me, in base alla mia sensibilità, possono essere di importanza anche se, forse per alcuni, o per molti, rischiano di cadere nell'ovvietà: una critica costruttiva ad un sistema di conoscenza con pretese di unicità, l'importanza del molteplice e la superficialità dell'immobilismo. Una cultura che, nonostante i millenni di storia e cultura, deve – per il suo e nostro bene – ancora crescere e migliorarsi.

CAPITOLO PRIMO

Per una definizione genealogica di sacrificio

1.1. Dall'uomo al rito

Potrebbe risultare incredibile con quanta facilità si possa dare una descrizione verbale al concetto di “sacrificio”. Immediatamente l’immaginario collettivo ci porterà sulle ali del passato, dell’antichità, tra templi e toghe, circondati dagli ulivi, con davanti un animale, magari un bue. Certamente sono visioni non del tutto sbagliate, ma imprecise.

Bisogna fare una premessa: non esiste un solo sacrificio, né come manifestazione, né come definizione. Difatti potremmo descrivere il sacrificio come un’azione facente parte della macro-categoria dei *rituali*, ovvero azioni ripetute e tramandate ai fini di mantenere o stabilire un contatto con la sfera trascendente dell’esistenza umana, sia ch’essa venga rappresentata dagli spiriti, sia che possa essere rappresentata da una divinità. In generale, il sacrificio è un rito che apre un canale comunicativo con il mondo sacro, tramite una cerimonia che può accogliere diversi elementi che confluiscono nel dono verso l’entità divina. Che si parli dell’Antica Grecia, o che si legga il Vangelo, passiamo innumerevoli volte attraverso i metaforici cancelli del sacrificio. Di primo acchito potremmo quasi affermare che sia una costante umana per la costruzione di una sovrastruttura religiosa all’interno di un complesso sociale umano. Anche in questo caso è una parziale verità: il sacrificio è svelato ed utilizzato come mezzo comunicativo in molteplici – se non tutte – confessioni religiose, sia politeiste sia monoteiste, sia in una via più palese sia metaforica. Tuttavia, non è solo un mezzo di costruzione religiosa, ma anche culturale, le cui radici affondano ben oltre il concetto di

“storia” e si dividono, fino quasi a perdersi, in quello che è l’angolo d’incontro tra la preistoria e la paleo-antropologia.

Negli studi effettuati dall’archeologo Müller-Karpe, nel 1966, sono stati individuati dei resti di caprioli legati con un peso e gettati in uno specchio d’acqua per effettuare un sacrificio dell’immersione; questi reperti furono lasciati da presumibili cacciatori di cervi in epoca Paleolitica Superiore². Questo si ripercuote anche nell’ambito del sacro. Se prima la caccia era di per sé il rito, seguito dalla sepoltura dei resti della preda, quasi in segno di ringraziamento, ora la medesima attività passa in secondo piano. Questo rito prescinde dall’atto di cacciare, è un atto di violenza celebrativa. L’uomo prevale sulla natura, il concetto vale più del gesto, il simbolo sull’azione. Tale ritrovamento potrebbe essere definito come il passaggio diretto dell’unione tra l’utile materiale e l’utile culturale, tra caccia e sacro, ma anche la cesura iniziale di un processo che vede allontanarsi sempre di più l’attività venatoria dal regime trascendentale. Si passa dalla dimostrazione della propria forza, astuzia ed abilità nel procacciare la carne, dapprima traendola dalla selvaggina per poi spostare il focus su altre fonti derivate dai capi di bestiame. È un cambiamento lento tanto quanto l’evoluzione della società ed il passaggio dalla tendenza nomadica a sedentaria dell’essere umano, ma possiamo notare senza grossi problemi come l’animale selvaggio, predatore, vada ad occupare una nicchia sempre sacra, ma meno legata al sacrificio, campo che viene invaso da altri animali, primo su tutti il bue, o il toro, presente in moltissimi aneddoti dalla mitologia sumerica a quella greca.

La fase in cui l’uomo attua questo balzo, questa nietzschiana trasvalutazione valoriale applicata all’ambito sacrificale, può essere intesa anche come un’azione estatica, in cui l’essere umano si identifica con la sua vecchia nemesis: il predatore. Un privilegio che non poteva essere riconosciuto o consentito a tutti, era una dimostrazione di forza in tutti i sensi, sia fisica sia intellettuale, con un occhio

² W. Burkert, a cura di Peter Bing, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (=HN), University of California Press, Los Angeles 1983, p. 14.

all'ambito estetico-artistico. Un paio di esempi li ritroviamo nella pittura rinvenuta a Çatal Hüyük che rappresenta una scena di caccia al cervo ed al cinghiale dell'uomo-leopardo; qui i movimenti ci trasmettono qualcosa di più simile ad una danza che a qualcosa di violento legato al sangue; l'altro esempio è fornito dalle testimonianze secondo cui il solo faraone poteva esibirsi in scene di caccia al toro o all'ippopotamo. In entrambi i casi, però, se da un lato l'uomo si eleva sopra l'animale, dall'altro c'è la perdita quasi totale dello spirito di cacciatore, perché sono delle esibizioni, setting costruiti ad hoc per richiamare qualcosa del passato, come il valore dell'azione di caccia, senza che questa lo sia effettivamente. Questo è un tratto caratteristico che si trova anche in alcune sfumature della cultura Greca antica, dove l'animale veniva liberato in onore agli dèi, quasi a riportare l'animale ad uno stato brado³ per far sentire il sacrificante un vero cacciatore, ignorando di conseguenza la finzione del contesto costruito, ma tentando di mantenere un filo conduttore tra il sacrificio e la sua "antenata". Potremmo quasi azzardare paragonando il sanguinoso rituale ad una rappresentazione teatrale tragica, dove individui del mondo comune affrontano il concetto di vita e di morte rispecchiandosi, immedesimandosi nella visione e nell'azione che l'animale subisce.

È possibile, infatti, che nelle antiche popolazioni di cacciatori l'ambito "teatrale", o generalmente estetico-simbolico, fosse rappresentato dall'esposizione in pubblico di ciò che concerne la sfera emotiva dell'uomo nei confronti della preda: la colpa. Un sentimento dovuto ad un'immedesimazione del cacciatore nella preda – quasi a ricordare l'epifania del volto di Lévinas⁴, ma su un piano differente – alla quale è stata sottratta la vita che, in quanto preziosa, deve essere celebrata, ringraziata, richiedendo il perdono, è un rituale di riparazione e di commemorazione attorno alla dicotomia vita-morte⁵. L'importanza di questo

³ *Ivi*, p. 16

⁴ E. Lévinas e F. Riva, *L'epifania del volto*, Servitium Editrice, Priorato di S. Egidio 2010.

⁵ HN, University of California Press, Los Angeles 1983, p. 16.

continuo contrasto è dato dal semplice, ma affascinante fatto che nell'antichità il concetto di "vita" era più prezioso di quanto ci si possa aspettare, ed avvolto da riflessioni su qualcosa di esperibile, ma ancora più misterioso era tutto ciò che apparteneva all'oscurità della morte e all'impossibilità di sapere cosa c'è dopo, se c'è qualcosa. Certamente queste riflessioni erano partorite sotto la luce di una incertezza: la selezione naturale.

In termini darwiniani, il mondo era eredità dei più forti, di chi sopravviveva, ed in un contesto dove il contatto con la natura era così tangibile, la forza biologica del singolo individuo assumeva un ruolo faraonico, proprio grazie alla costruzione valoriale attorno al senso della vita. La temperanza, l'astuzia, la socializzazione erano le chiavi del cacciatore per sopravvivere a quest'ordine spietato; con l'avanzamento sociale, culturale ed economico dell'essere umano, dapprima nomade e cacciatore, si passa ad una condizione sedentaria ed agricola, in cui cambiano le "serrature" che aprono le porte alla sopravvivenza del singolo e del collettivo. Le migliori condizioni rispetto al passato, l'organizzazione in nuclei numerosi e cooperativi, l'aumento della prospettiva di vita e la mortalità infantile diminuita, rivoluzionavano quello ch'era l'ordine naturale e tutto il concetto di precarietà della vita. La forza fisica e le crescenti abilità cognitive andavano via via scomparendo dal podio darwiniano, per far posto ad altre dinamiche necessarie per la prosecuzione della vita umana. Ora si sopravviveva con la capacità tecnica e con l'accettazione delle nascenti istituzioni, quella che adesso possiamo chiamare "cultura"⁶; non c'è da sorprendersi che entrambe siano rimaste nel mondo contemporaneo e che dettino legge su chi può "sopravvivere" all'interno della società. L'istituzione del sistema familiare e tribale, la divisione dei lavori in base al genere, la nascita di determinati ruoli all'interno del costruito collettivo andavano via via edificando nuovi riti e nuove soluzioni per mantenere il contatto con la natura, con la vita e la morte, dinamiche sempre presenti all'interno dell'esistenza e dell'evoluzione umana, che potremmo definire una "trinità".

⁶ *Ivi*, p. 17

Nascono così le prime tribù in cui gli uomini procacciano il cibo per il villaggio e le donne vi rimangono per curarlo e ad allevare la prole, istituendo in tal modo due regimi: il “mondo delle donne” concernente la vita del villaggio, e il “mondo degli uomini” con al centro le attività a contatto con la trinità naturale. I bambini nati in un villaggio di questo tipo – realtà presente e molteplice anche nella contemporaneità – riescono ad esperire dall’uno e dall’altro, ma il loro sesso li indirizza a imboccare un certo percorso. Tanto per le femmine, quanto per i maschi, emerge una ritualizzazione di genere che trova il culmine nel rito di passaggio.

1.2. *L’uomo e il sangue*

Usualmente, nel caso femminile, il rito di passaggio si attua al primo ciclo mestruale, sottolineando l’arrivo all’età adulta, ovvero, l’età per procreare; mentre nel mondo maschile può variare, non essendo necessariamente collegato all’età, ma la differenza sostanziale è che per le donne è accompagnato dal sangue, dalla responsabilità e soprattutto dal concetto di vita, invece il rito maschile è altresì caratterizzato dai suddetti elementi, ma il focus si sposta bruscamente su qualcosa che dapprima non faceva parte del quotidiano del futuro *uomo* del villaggio: la morte. Questo passaggio, a livello psicologico e simbolico, è qualcosa di estremamente forte, non solo perché si getta, letteralmente dall’oggi al domani, un bambino in una pozza fatta di dolore, precarietà e feralità, ma vi è anche il distacco necessario dal ventre materno, dal “mondo delle donne”, un abbattimento del freudiano complesso edipico. È un’esperienza estatica, che rende il bambino un “cosmonauta tribale”, capace di poter vedere e vivere ben due mondi. Vengono scardinati quegli automatismi caratteristici della forma, riconferma l’identità con il titolo di “adulto” in maniera violenta, rende il soggetto “specifico” con il metodo più efficace, ovvero inducendo una transizione da una forma incerta dell’identità dell’individuo per poi richiuderlo in un’altra quando

arriva “dall’altra parte”, alla forma adulta. È un processo antropopietico che destabilizza le categorie finora conosciute dal soggetto e, a loro modo, anch’esse antropopietiche. Il rito di passaggio, allora come oggi, è fatto proprio per sottolineare la differenza sostanziale e formale dell’iniziato, il quale cambia in maniera così radicale, che in alcune zone dell’Africa subsahariana le madri stesse simbolicamente non riconoscono i propri figli alla fine del rito di passaggio da loro sostenuto e superato. Questa esperienza di crescita può anche non esser superata, tuttavia essa cambia irreversibilmente chi la affronta, perché il contatto con l’esperienza della morte genera il contrasto con la vita, ed è un confronto che destabilizza tutte le certezze di qualsiasi umano.

Dai suddetti rituali, in aggiunta, si istituzionalizzano determinate regole e valori, plausibilmente proprio per sottolineare la differenza del mondo sanguinoso e del villaggio. Vengono edificate le virtù di un cacciatore, quindi di un maschio, che dev’essere paziente, forte, capace di resistere agli impulsi più profondi, e vengono sancite delle regole speciali attorno agli utensili per la caccia, le armi. Quest’ultime vengono confinate all’utilizzo solo all’esterno del villaggio al solo scopo di uccidere la preda; è un processo di subordinazione della potenzialità umana dinanzi ad una norma per un bene superiore. E questo concetto è tramandato di generazione in generazione, creando una tradizione che si accosta, per analogia, alla dinamica biologica dell’imprinting⁷. Proprio la costruzione culturale, che si trasmette e si apprende all’interno delle prime comunità di umani, delinea sulla terra un confine tra ciò che è villaggio e ciò che non lo è, con tutto ciò che ne consegue. La dimostrazione di forza al di fuori dei limiti della collettività, nelle battute di caccia o nelle aggressioni agli “stranieri”, era atta a generare un senso più forte di collettività, un’esibizione di potenza che trovava sfogo nella caccia da parte di un piccolo gruppo sociale, ma che rendeva partecipe tutta la comunità

⁷ *Ivi*, p.19

tribale in tale lavoro macchiato dal sangue, che si trasforma in un collante identitario e sociale⁸.

Un'altra dinamica che si può riscontrare nella contemporaneità e che, con grande probabilità, trova radici ancestrali nell'evoluzione umana, è l'umanizzazione della preda. Ciò avviene per lo più nei confronti della preda mammifere, nelle quali l'uomo può riconoscere un "volto", composto di occhi, naso, bocca, orecchie, cosa più difficile – ad esempio – nel caso di un uccello, dove bocca e naso coesistono formando il becco. Ciò è importante perché l'affiancare la preda all'uomo implica che l'uno possa sostituire l'altro, e dunque l'atto di violenza del sacrificio lavora sul piano analogico dell'impartire dolore e morte ad un proprio simile, pur essendo questo vietato dalle regole del villaggio. Ovviamente, ci sono eccezioni, come determinate realtà animiste in cui tutto il circondario naturale possiede un'anima e, dunque, non c'è differenza sostanziale tra la eradicazione di una pianta e l'uccisione di una preda animale, tutto conserva un'anima collegata al tutto a sua volta; oppure nei casi dei sacrifici umani precolombiani, o negli atti di cannibalismo, dove non vi era la sostituzione dell'uomo con l'animale. Spesso, nei racconti pervenuti da diverse culture antiche, come quella Greca, l'animale si sostituiva all'uomo, in una rappresentazione mitologica della volontà divina, proprio all'ultimo istante in cui si stava celebrando un sacrificio con una vittima umana⁹. In questo caso è immediata l'associazione, invece, con qualcosa di ancor più vicino a noi a livello d'immaginario culturale collettivo, ovvero l'episodio del sacrificio di Isacco¹⁰, oppure gli episodi di Ulisse¹¹ e della benedizione di Isacco a Giacobbe¹², in cui in entrambi i casi viene posto un medium – a suo modo – sacrificale per scongiurare un evento violento.

⁸ *Ivi*, p.20

⁹ *Ivi*, p.21

¹⁰ *Gn*, 22:1-13

¹¹ Omero, trad. V. Di Benedetto e P. Fabrini, *Odissea (= Od)*, BUR Rizzoli, Milano 2013, Libro IX, 289-465.

¹² *Gn*, 27

Sono episodi che creano tensione e la accrescono in un climax che tocca un innaturale picco con il fluire del sangue, una visione alla quale nessun partecipante può, o deve, sottrarsi. La paura e la colpa sono conseguenze necessarie che si sviluppano in un senso dapprima sacro e poi religioso. È un'azione dissacrante in un contesto sacro, che spaventa ed affascina, forse grazie alla carica misterica del rito, che vede protagonista tutto ciò che è vietato all'interno della comunità: il sangue, le armi, la morte. È un'esperienza collettiva non solo dell'evento in sé, ma anche una condivisione emotiva in un altalenarsi di sensi di colpa, ai quali si deve trovare rimedio¹³. Una tensione antitetica dove il potere della morte e quello della vita s'illuminano a vicenda gettando le loro ombre sui presenti.

Tali oscurità hanno in sé una motivazione preventiva, secondo Girard¹⁴, per far cessare uno spirito presente nella natura umana, soprattutto quando essa entra in rapporto con la costruzione di un collettivo sociale. Questa tendenza è quella violenta-vendicativa, la quale risulta essere molto difficile da estirpare da un contesto, e impossibile da annichilire nell'animo umano. Secondo questa teoria, il sacrificio ha una funzione di far cessare la violenza interna, tra individui di una comunità, attuando un transfert delle colpe nei confronti di un animale o, più specificatamente, di una vittima più vulnerabile. La violenza all'interno di un collettivo rischia di distruggerlo fino all'estinzione, come nel caso etnologico degli Indios Kaingang, una società estremamente povera da un punto di vista tecnico e impoverita dall'iter coloniale su quello culturale-sacro, che è arrivata alla totale autodistruzione a causa della violenza tra i gruppi interni alla comunità. Queste azioni non si sono fermate nemmeno dinanzi ad un intervento esterno autoritario ed istituzionale, si sono invece protratte nel tempo perché alimentate dalla *vendetta*¹⁵. Secondo Girard, la chiave della presenza sacrificale nelle culture è da ricercare nella tendenza di autoconservazione della società, per evitare

¹³ *HN*, University of California Press, Los Angeles 1983, p.21.

¹⁴ R. Girard, *La violenza e il sacro* (=VS), Adelphi Edizioni, Milano 2017.

¹⁵ *Ivi*, pp. 81-84.

l'annichilimento, o l'autodistruzione, l'uomo deve avere un canale di sfogo verso qualcosa che non possa "ucciderti nel sonno", ovvero verso un'entità che non si può vendicare, ma che comunque rimandi all'atto ferale che si sta cercando di attenuare. Per tale ragione è usuale uccidere, sacrificare qualcuno che sia estraneo alla vicenda stessa, ma facilmente propenso all'umanizzazione; infatti, si noti come spesso gli animali sacrificali siano placidi, in quanto in contatto con l'uomo a causa della domesticazione e, al contempo, utili alla società stessa¹⁶. Si uccideva qualcuno di inerte, ma che facesse parte delle "mura comunitarie". La mancanza di questo atto dà il via ad un'escalation autodistruttiva. In maniera simile si può anche interpretare e giustificare l'azione biblica di Caino nei confronti del fratello: Abele, *sacrifica* a Dio degli animali, e quindi pone un cuneo per fermare la ruota del carro della violenza; al contrario, Caino, agricoltore, *offre* i frutti del suo lavoro, non trovando l'apprezzamento di Dio. «Caino ne fu molto irritato»¹⁷ e non ha i mezzi per placare la sua ira, che si trasforma in vendetta nei confronti del fratello, in quanto degno di attenzioni Alte e, dunque, non avendo la possibilità di sfogare la violenza, uccide il sangue del suo sangue. Tuttavia, si badi che la sostituzione sacrificale non è sempre necessaria. Specialmente nella tragedia greca, il ruolo di colui che subisce la violenza, può spesso essere un essere umano che mantiene le caratteristiche di mansuetudine, come ad esempio dei bambini nel caso del sacrificio di Ifigenia da parte di suo padre Agamennone, degli schiavi nelle *Trachinie* di Sofocle, oppure la stessa famiglia dell'eroe come nel caso della *Follia di Ercole* di Euripide¹⁸. Tutti e tre gli esempi portano con sé una violenza mascherata da sacra, in realtà i protagonisti delle vicende sono colti da un'esperienza estatica di ira accecante, che li fa venire a contatto con del sangue che, a sua volta, tramuta il setting in qualcosa di impuro che solo altro sangue può rendere puro, ma dev'essere del sangue "istituzionalizzato", fatto apposta per

¹⁶ *Ivi*, p. 15

¹⁷ *Gn*, 4:5

¹⁸ Tutte le opere citate fanno riferimento allo scritto: Eschilo, Sofocle, Euripide, a cura di A. Tonelli, *Tutte le tragedie* (= Tt), Bompiani, Milano 2020

essere sacrificato in un contesto specificamente sacro. Per questa ragione nella società greca esistevano i sacrifici umani, limitati alle succitate categorie di uomini che, comunque, non facevano parte della società – strettamente intesa – denominati come *pharmakos*¹⁹; possiamo interpretarlo come il compiere un’azione che si dovrebbe aborrire in favore di una placida tranquillità. In altre realtà letterarie e culturali, però, persino il re può far parte di questo sistema sacrificale. Il ragionamento che Girard pone è molto interessante, perché fondamentalmente la presenza di una figura istituita come “regale”, quindi, che ha un potere sulla società, sulla sua società, è in realtà qualcosa che sottolinea il carattere *super partes* dello stesso potere reale, una responsabilità che lo rende propiziatorio al sacrificio. Una centralità di ruolo nella società tale che lo rende isolato²⁰ e che lo avvicina alla figura del *fool* shakespeariano. La questione nodale è che la vendetta e la violenza usano il sacrificio come mezzo mediatore e placatore, quindi s’inseriscono in un contesto sacro al di là del quale esiste solamente l’impurità del sangue versato e che ricopre le mani del violento. È tutta una questione di sangue “buono” e sangue “cattivo”, come sottolinea anche Euripide nella tragedia *Ione*, quando Creusa spiega – quasi come fosse una cerusica – il ruolo e la differenza tra due gocce di sangue provenienti dalla mitologica Gorgone: una goccia rende vigorosi e sani, mentre con due gocce l’effetto è venefico²¹.

Con tutto questo corollario di sfumature valoriali, possiamo dire che il sacrificio, nell’arco evolutivo umano, è divenuto un rituale a tutti gli effetti. Con questa parola, a livello biologico, si identifica uno schema comportamentale ripetuto ed appartenente ad una certa specie, che però ha perso il suo carattere primario. Nel caso del sacrificio esso ha perduto la funzione di sopravvivenza per procacciarsi il cibo, per assumerne altre appartenenti ad una sfera sociale e

¹⁹ VS, Adelphi Edizioni, Milano 2017, p.27.

²⁰ *Ivi*, p.28

²¹ *Tt*, Euripide, *Ione*, Bompiani, Milano 2020, 1005-1017.

soprattutto comunicativa²². Il canale di contatto tra uomo e sacro che permette questo scambio – come abbiamo già visto – pone l’attenzione sulla prosecuzione culturale accentuata dalla teatralità. Tuttavia, proprio come in uno spettacolo, ogni passaggio del rituale non può essere appreso nel suo significato più profondo; è una trasmissione che viene ereditata poco alla volta, considerando che quel determinato frammento rituale ha in sé una carica simbolica abissale per quanto importante. Ciò è rafforzato – proprio come in qualsiasi esercizio di rinforzo comportamentale – dalla ripetizione con la prospettiva di evitare fraintendimenti. «Il fatto di capire è, quindi, più importante di ciò che si comprende»²³, ovvero, la capacità di conoscere il *kairos* di un movimento, di un’azione in un rituale ha più valore del “perché” venga eseguito. Questo perché, probabilmente, la ricerca di far luce sulle oscurità misteriche del rito, e sulle regole alle quali il rituale è sottoposto, rischierebbe di far precipitare lo stesso in una sfera di banalità quotidiana e calcolabile, che farebbe perdere la forza non solo al rituale in questione, ma anche all’intero sistema di conoscenza legato a quest’ambito sacro; tale precipitare porterebbe, di conseguenza, ad interrompere quel canale comunicativo non solo con l’ambito metafisico, ma anche con quello sociale, proprio perché il sacrificio – come qualsiasi rituale – genera e consolida l’interazione sociale, crea a suo modo identità. Per semplificare, possiamo dire che, per essere assimilate, devono essere vissute, più che comprese.

Proprio per rinforzare i frangenti ai quali il sacrificio si rivolge, il rituale si accompagna spesso ad altre attività collettive che fanno parte della sfera artistico-teatrale. Gesticolazioni, melodie e danze fiancheggiano l’escalation di violenza, plausibilmente nell’atto di render meno opprimente la frizione tra i due mondi, ma più facilmente per consolidare l’ambito funzionale dell’attività collettiva come collante sociale.

²² *HN*, University of California Press, Los Angeles 1983, p.23.

²³ *Ivi*, p. 23, «The fact of understanding is thus more important than what is understood»

Accanto a quest'approccio, legato ad un ambito funzionale e comportamentistico, vi è da analizzare anche quello squisitamente psicoanalitico, in cui il rituale è considerabile come un comportamento compulsivo. Una nevrosi che in un contesto individuale diventa una sorta di forma religiosa, ma che se collettivizzata assume le sembianze del rituale²⁴. Non è altro che un tentativo della psiche di evitare le pressioni che opprimono il soggetto nel quotidiano, rifugiandosi in un mondo a sé stante per fuggire dalla follia totale. Questo perché il costruito socio-culturale che abitiamo, è frutto di un'ancestrale macchinazione secondo cui esiste un solo stato cosciente e corretto, squalificando gli altri.

L'entrare in contatto con il mondo immateriale, ove domina il sacro, segue un certo percorso ontologico che separa le due realtà: quella "normale" e quella "anormale". Quest'ultima è etichettata, generalmente, a seconda dei contesti culturali, come una relazione diplomatica, in cui ci si rivolge al numinoso con cautela e, soprattutto, competenza. «Non si scherza con le potenze che animano il reale»²⁵, e chiunque voglia addentrarsi in questo dedalo nella sfera pre-individuale²⁶, deve avere i mezzi per trarre se stesso, o la collettività, fuori dall'alterazione. Tutto ciò che ha a che fare con questo mondo, dalle possessioni fino alle divinazioni, passando per i singoli rituali, risultano essere delle accurate e capillari lavorazioni specifiche, fondate sia sui consueti usi e costumi culturali, ma soprattutto su ciò che ombreggia sull'esperienza quotidiana, attorno a quello che è eccezionale. Ciò che è, però, imprescindibile è la necessità di spostarsi da un mondo all'altro, da uno stato all'altro. Tale migrazione momentanea, straordinaria, è possibile grazie alla natura della sfera non-umana, quell'ombra sul

²⁴ *Ivi*, p. 25

²⁵ S. Consigliere, *Antropo-logiche* (= AL), Edizioni Colibrì, Milano 2014, p. 264.

²⁶ P. Coppo, S. Consigliere, P. Bartolini, *Cose degli altri mondi. Saperi e pratiche del divenire umani*, Edizioni Colibrì, Milano 2017, p. 25. *Ivi* Stefania Consigliere dà una definizione esaustiva del concetto: «la dimensione aperta e potenziale che precede e rende possibile l'individuazione e che permane inesausta al di sotto di ogni individuazione. È il senza nome del Tao, l'insieme delle forze che muovono il divenire, ciò che "sta sotto" il mondo culturalmente ben illuminato che gli umani abitano»

quotidiano che risulta intangibile, ma intravvisibile, e che suscita curiosità per l'aura misterica che emana. E l'uomo, inteso sia come singolo sia come collettivo, ha l'impulso di gettarvi luce. Il sacrificio appartiene a questa categoria finalizzata ad illuminare, in quanto getta i presenti alla cerimonia in quello che può essere definito come uno *stato non ordinario della conoscenza*²⁷, che non implica necessariamente l'uso di sostanze psicoattive per essere raggiunto, proprio perché si edifica un ponte tra due mondi attraverso un evento catartico, tramite un contatto che genera una crisi, una frattura, con la sola finalità di sciogliere i tiranti che legano al quotidiano, garantendo il ritorno dell'individuo nel proprio mondo. Se questo processo lo si trasporta da una dimensione singola ad una collettiva, ecco che emerge anche una più radicata e solida costruzione identitaria del "noi", in quanto vi è la condivisione di un'esperienza fuori dal comune che tutti possiedono a livello empirico.

La visione del sangue, il rapporto con la morte, accompagnata dal contesto teatrale di musiche, odori e colori, non fa comunque scindere il valore traumatico dall'esperienza sacrificale, ma è esattamente questo quello che permette di collegare ed attraversare i due mondi: «anche l'esperienza religiosa in tutte le sue varietà [...] è uno shock»²⁸. Ed esattamente come qualsiasi trauma – fonte generatrice di crisi – cambia la visione ed il valore del quotidiano e la capacità di riuscire ad integrare i due liquidi di diversa densità: l'uno rappresentato dall'ordinario e l'altro dallo straordinario. È sintomo di genuinità, di equilibrio non solo culturale, perché si dona un'esperienza non-monotona, ma soprattutto a livello psicologico del singolo – e di conseguenza della collettività – perché permette di uscire dalla propria periferia e godere di una minima visione di ciò che vi è al di là, di ciò che solo un dio può sapere. Ovviamente, un simile processo deve presupporre una capacità elastica – culturalmente ammissibile – degli

²⁷ AL, Edizioni Colibrì, Milano 2014, p.265.

²⁸ A. Schutz, *On Multiple Realities*, in: Natanson M. (eds) *Collected Papers I. Phaenomenologica* (Collection Publiée Sous le Patronage des Centres d'Archives-Husserl), vol 11. Springer, Dordrecht 1962. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_9

individui, i quali devono essere in grado di uscire dalla aristotelica *forma* per poi ritornarvi diversi, mutati, ibridati dall'esperienza. In caso contrario, si manifesta una crisi che investe ad effetto domino dapprima il singolo e poi tutto il mondo che lo circonda. Questo evento è paragonabile ad una sclerosi, un irrigidimento dei confini personali che ne impedisce l'evasione, ma anche il ritorno, nel caso vi fosse un'improvvisa fuga dalle suddette mura. Coloro che non riescono a conformarsi al rituale collettivo, e quindi alle regole ed al contesto ch'esso genera (e che sono anche fondamento normativo della società), non hanno possibilità di partecipare nemmeno alla quotidianità della comunità.

Dunque, i riti sacrificali sono esperienze sfaccettate, traumatiche e collanti che resistono per secoli, ma solo se certe influenze e taluni contesti sociali ne permettono la trasmissione, proprio come se si trattasse di una selezione naturale, ma da un punto di vista sociologico e culturale. Infatti, per quanto sia tautologico dirlo, un rito esiste e resiste se e solamente se è celebrato in una comunità. La sopravvivenza del rito, e l'istituzione di una collettività che lo esegua, si manifesta nel vasto panorama delle religioni, che tramite dei codici normativi che racchiudono ed ufficializzano anche i rituali, gli stessi continuano ad esistere e sopravvivono al processo di selezione, mantenendo il valore identitario sia della comunità, sia dei singoli individui che la compongono.

Poiché il collettivo è formato da singoli soggetti, ognuno di essi ha una reazione diversa, a livello fisico ed emotivo, dinanzi ad uno stress o ad uno shock; ciò conduce implicitamente ed inconsciamente ciascuno a provare un corollario sfumato di emozioni e di pensieri diversi, i quali vanno a formare quello che è definibile come immaginario collettivo²⁹, composto da immagini, luoghi, sogni, elementi che il nostro corpo conserva e che l'istinto di sopravvivenza sociale, quindi la tradizione, trasmette ai posteri.

²⁹ H. Belting, a cura di S. Incardona, *Antropologia delle Immagini*, Carocci Editore, Roma 2018, §3.

Quest'eredità ha un'importanza sommersa, che si comprende meglio rapportando il contenuto onirico e cultuale delle civiltà pre-colombiane, prima e dopo l'arrivo dei *conquistadores*: dapprima essi erano incastonati in un contesto politeista, animista, dove la natura comunicava, attraverso l'esperienza estatica, il volere degli spiriti; in seguito, a causa dell'influenza culturale europea, gli elementi politeisti, animisti e di comunicazione con la *physis* vennero meno per far spazio alle figure mariane ed ai santi³⁰. Questo cosa vuol dire? Implica che la cultura, gli eventi in generale – e storici nel particolare – influenzano questa parte della natura-sociale umana, quella del sacro, del pre-individuale, ma non ne cambiano il senso. In termini aristotelici: cambiano le categorie, ma non la sostanza. Per questa ragione, chi osserva ora i riti sacri non riesce a trovarne il “significato profondo”, in quanto le categorie concettuali contemporanee sono effimere e materialiste, e la comprensione sostanziale di qualcosa che si fonda sul non-detto, sul misterico, sul noumenico e sul numinoso, risultano essere totalmente fini a se stesse. Persino Aristotele non riesce a dare una singola definizione chiara di *ousia*, di *sostanza*³¹. E, per la stessa ragione, un rituale e le sue funzioni possono essere compresi solo all'interno della società di riferimento, ma sarà sempre una comprensione proiettata verso il gettar luce sull'*idea* e sull'*insight* che il rituale vuole comunicare, tuttavia – in entrambi i casi – non abbiamo delle vere e proprie materie che si lasciano illuminare appieno, rimangono sempre sfuggenti alla matematizzazione ed alla definizione linguistica.

³⁰ *Ivi*, p.93

³¹ Aristotele, a cura di G. Reale, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2014, Libro IV. In particolare, partendo da 1003b, 5-10; Aristotele afferma che l'Essere «si dice in molti sensi», tutti che fan riferimento all'*ousia*, la *sostanza*, sia che si riferiscano ad essa, sia che la neghino o che conducano ad essa. Ciò fa presupporre che non si può guardare all'*ousia* in un unico modo, ma che – a prescindere da quanti lati essa si possa vedere – la sostanza rimanga la stessa. Profonda e mai totalmente sondabile.

1.3. Rito e mito

Possiamo dire che i rituali, ed il sacrificio nello specifico, compongono una tipologia di linguaggio senza parole, ma con simboli e contenuti che, pur non avendo una struttura fondante di un discorso, riescono nella loro funzione primaria: comunicare, anche più di quel che si prefigga. Ciò che una liturgia in una chiesa può fare a parole, in altre culture o tempi lo facevano le grida, i gesti ed i pianti espressi durante i rituali, anche senza usare delle parole specifiche, ma suoni e azioni simboliche (sempre, e comunque, molto accentuati e teatralizzati, come detto precedentemente). Dunque, il concetto di linguaggio e la dimensione sacra del rito sono sempre andati di pari passo con lo sviluppo della società umana, fino a creare una struttura artistica, culturale e culturale che spieghi il motivo di simili pianti, gesti e parole. Tale costruzione può essere racchiusa nel contesto del *mito*.

La parola deriva dal greco *mythos*, che però è a suo modo poco inseribile in un contesto contemporaneo, è un concetto così tanto frastagliato e mutevole, che darne una definizione unica ed univoca risulta quasi impossibile o, per lo più, inadatta. Che si tratti di “parola”, di “racconto”, di “discorso”, di “favola”, il *mythos* deve essere contestualizzato, anche solo per riuscire a restringere il campo semantico. Nel nostro caso lo affronteremo in un contesto legato al regime del sacro, per tal ragione possiamo già dividere le forme del mito in due rami, due forme di trasmissione: orale e scritta. Ciò è visibile confrontando il passato con il presente utilizzando il prospettivismo culturale³². Noi occidentali abbiamo la possibilità di osservare parecchi miti grazie alla tradizione scritta, quindi possiamo leggere del mito di Prometeo, ma anche del mito della creazione del mondo, grazie agli antenati che hanno messo per iscritto certi racconti. In altri luoghi, come

³² Concetto espresso in E. V. de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017. Si può riassumere come la capacità degli esseri esistenti (intenzionali) di comprendere gli altri esseri (animali, uomini, dèi, piante, etc.) secondo le loro potenzialità e caratteristiche (p. 42).

nell'Amazzonia, i miti sono tramandati per via orale e sussistono grazie all'oralità ed al concetto di tradizione e trasmissione.

Il mito, come il rito, esiste solo se esiste anche una società che lo esercita. Plausibilmente, nei suddetti luoghi amerindi i giovani di una tribù sentono miti ed esercitano riti di secoli fa, tramandati dai nonni, dagli avi, dagli antenati (che qui, più che in altri luoghi e contesti, occupano un ruolo semi-divino); la stessa cosa vale anche in Occidente grazie alla forma scritta del mito, la differenza è la potenza con cui il messaggio viene trasmesso ed il valore simbolico che ha. Per quanto siano pari di importanza, il mito tramandato oralmente conserva un messaggio primordiale ed ancestrale di quello che era in origine, pur correndo il sempiterno rischio di diluirsi nel fluire del tempo. È forse questa continua dinamicità della possibilità d'estinzione che mantiene il significato del mito più acceso e presente. Nella forma scritta, implicitamente, sappiamo che il mito c'è, è una sicurezza che ha più un valore di eredità anziché di sopravvivenza: *verba volant, scripta manent*. Tuttavia, il prezzo di questo carattere granitico è l'assottigliamento dello spirito sacro del mito, che resiste, ma è molto meno luminoso rispetto a quello della via di trasmissione orale.

Attorno al contenuto del mito, anch'esso risulta essere variabile a seconda del contesto trattato. Per quel che interessa a noi, i miti hanno come personaggi principali, su cui verte l'intera narrazione e confluisce il messaggio finale, entità eroiche (uomini o donne), dèi o semi-dèi e, in alcuni contesti, antenati. Le azioni che questi compiono, usualmente, sono di tipo sovrumano, ma si relazionano sempre con il mondo terreno e generano un contatto con il mondo metafisico. Si prenda la figura di Gilgamesh e l'analogo Ercole, sono entrambe figure umane o semi-divine che compiono gesta dichiaratamente sovrumane, sfidando anche le divinità, ma entrambe si relazionano con uomini e donne in carne ed ossa, entrando in contatto anche con i regni metafisici e divini; oppure si pensi al Vangelo, la figura di Gesù Cristo è divina e mette in contatto il mondo del Padre con il mondo degli uomini. Questo contatto viene raggiunto tramite mezzi-valori, ovvero, dei metodi d'approccio che comunemente fanno parte della natura e della potenzialità

umana e che vanno a costituire la struttura morale e virtuosa del contesto culturale in cui il mito nasce: la forza, l'astuzia, la tenacia per Gilgamesh ed Ercole; la carità, la speranza e la Fede per Gesù. Diventano modelli ideali per gli uomini, sono dei limiti costantemente perfettibili che l'individuo comune può (e deve) raggiungere.

Parlando del contatto tra il mondo divino e umano, ed avendo entrambi elementi che appartengono sia all'uno sia all'altro, taluni miti parlano più o meno esplicitamente di certi riti, o delimitano i confini del sacro istituendo un regime di animali, o frasi, o gesti puri ed impuri agli occhi della sfera divina. Si potrebbe dire, dunque, che «il mito è la parte parlata del rituale»³³ e nonostante ci possano essere delle incoerenze tra alcuni miti ed altri riti, sia antichi che moderni, essi potrebbero essere mitigati dalla possibilità che lo stesso racconto sacro si sia perduto per conseguenza di una trasmissione orale decaduta.

Stiamo entrando nella classica serie di domande quali: è nato prima il mito o il rito? Esiste il rito senza mito? E viceversa? Per dare una plausibile serie di risposte, possiamo azzardare dicendo che i rituali hanno delle radici più profonde ed antiche rispetto al mito. La ragione di ciò è banale: il linguaggio si è presumibilmente sviluppato dopo l'assunzione di certi gesti ripetuti, in determinati contesti specifici, che caratterizzano il fenomeno del rito. Tuttavia, la presenza dei miti può sussistere se, e solamente se, abbiamo delle prove materiali scritte, ma non possiamo documentare con certezza la totale assenza di racconti mitologici prima di queste forme scritte o artistiche. Per quel che ne possiamo sapere, potevano esistere svariati miti tramandati in forma orale e mai pervenuti in via scritta, o addirittura contesti simbolici non basati sul linguaggio, ma su gesti o forme artistiche altre, che andavano a formare il mito. È, anche in questo caso – come in altri che gettano uno sguardo troppo in là, alle spalle del tempo – una ricerca portata avanti con delle opinioni, intuizioni fumose che cercano di scoprire le radici di qualcosa di inconoscibile con i mezzi disponibili. Tuttavia, possiamo

³³ *HN*, University of California Press, Los Angeles 1983, p. 30

concordare che tanto il mito, quanto il contesto rituale, sono in qualche modo collegati da una relazione identitaria di comunità³⁴. Entrambi rappresentano un mondo sociale e culturale specifico: se un rito si presenta come tale in base al gruppo di uomini che lo celebrano, ugualmente il mito è un racconto, una narrazione tradizionale tramite la quale possiamo capire la provenienza, proprio grazie agli elementi presenti in essa, siano essi ambientali o legati ad un pantheon specifico. Tutto all'interno del mito è costruito per essere tramandato anche utilizzando le caratteristiche che ritroviamo nel rituale, ovvero, la ripetizione. Infatti, il racconto mitologico si avvale di un linguaggio tanto semplice quanto duplice. La semplicità degli argomenti si trascina appresso un significato sommerso ben maggiore rispetto a quello che viene detto.

Distaccandoci dal contesto sacro-religioso per confluire in quello filosofico, ad esempio Platone è uno dei maggiori filosofi occidentali che, usando il mito, è riuscito a trasmettere concetti profondi e alti. Considerando tanto il filosofo, quanto i suoi interpreti, possiamo carpire meglio la funzione di questa tipologia narrativa e le sue caratteristiche. Nei famosi *Mito della caverna*, e *Mito di Er*, presenti ne *La Repubblica*³⁵ si possono infatti constatare elementi costitutivi molto semplici: immagini, fotogrammi a volte surreali ma che non presentano una difficoltà immaginifica. Tuttavia, dietro alla semplicità della figura si cela il significato simbolico e concettuale che vuole trasmettere, e questo è un messaggio abissale che emerge ma sempre in virtù della potenzialità dell'individuo a cui è rivolto il racconto. Eppure la stessa persona che ascolta il mito, anche se non arriva a comprendere il significato implicito, è in grado di ripetere il racconto ad un altro individuo. È tutta una questione di semplicità di trasmissione che tiene vivo il mito. Si pensi, invece, all'allegoria platonica della Linea³⁶: il messaggio finale che Platone vuole trasmettere è analogo a quello del *Mito della caverna*, eppure il

³⁴ *Ivi*, p.31

³⁵ Platone, a cura di M. Vegetti, *La Repubblica (=Rep.)*, BUR Rizzoli, Milano 2006.

³⁶ *Ivi*, Libro VI, 509d-511e.

linguaggio e l'utilizzo di un certo campo di conoscenza "matematico" è molto meno efficace nel trasferimento del concetto rispetto al mito. Nella visione di Platone, tra tutte le funzioni di tale metodo divulgativo, la principale è quella di condurre l'occhio di chi assiste al racconto a voltarsi in una direzione che conduce l'anima all'Idea pura³⁷, ovvero ad un concetto noumenico, intuibile ma non conoscibile appieno, esattamente come la sostanza rituale – e sacrificale nello specifico.

Tuttavia, esistono miti senza riti e riti senza miti, questo può far presupporre la non-necessaria convivenza tra i due, specialmente se si considera il fatto che esistono relativamente pochi miti che spiegano l'usanza del rituale. Questo perché il messaggio che passa è un altro, e la funzione del rito in relazione al mito è differente.

Come abbiamo già visto, i rituali ed in particolare il sacrificio sono delle drammatizzazioni teatrali di taluni gesti, i quali si relazionano in un contesto di vita e di morte. In tali usi culturali non si tratta di drammatizzare teatralmente il mito, bensì di agire nel suddetto modo attorno all'ordine naturale utilizzando l'atto violento come focus principale. Il problema è che non è semplice comprendere un ordine superiore al proprio statuto ontologico, vi sono dinamiche misteriche, funzioni ancora non chiare per i mezzi gnoseologici che l'uomo ha (e ciò vale tutt'ora); la soluzione a questo problema è il mito, che diviene il mezzo chiarificatore dell'ordine della vita, sia in senso biologico, sia in senso socio-politico, che spiega come le cose appartenenti al mondo immanente e trascendente accadono³⁸. Una volta presentata questa dinamica, il mito può essere inquadrato in un certo contesto, così come le sue funzioni ultime e le azioni in cui si ramifica.

Questa è anche una plausibile spiegazione di come mai nelle varie civiltà, anche non coeve, vi siano dei miti simili, se non identici. Mi vien da pensare all'episodio del Diluvio Universale che ritorna in molteplici contesti antichi, ma principalmente

³⁷ P. Friedländer, *Platone*, Bompiani, Milano 2004, p.236.

³⁸ *HN*, University of California Press, Los Angeles 1983, p.33

mi riferisco alle uguaglianze narrative tra la mitologia sumerica e quella biblica dell'Antico Testamento³⁹; oppure ad eventi meno drammatici, ma più concettuali come l'incredibile parallelismo tra il *Fedro* di Platone ed il *Kaṭha Upaniṣad*⁴⁰ per quanto concerne il mito del carro e dell'auriga per spiegare il corollario virtuoso, immortale e reminiscente dell'anima usando le stesse figure. Questa è l'ennesima riprova che l'aristotelica sostanza può essere vista ed interpretata tramite molteplici punti di vista – che ci riporta al concetto di prospettivismo culturale – e che la stessa *ousia* può essere messa in analogismo con l'ordine naturale che, grazie al mito, trova una categorizzazione, una definizione che ne spiega l'ordinamento, in quanto il nucleo primo di quest'ordine è sostanzialmente lo stesso, ma si ramifica in molteplici realtà, sistemi di conoscenza e culture.

Una volta allontanatisi, però, dal contesto mitologico e sacro si può ammettere l'esistenza del rito sacrificale e del mito, come mezzi per tangere concetti aulici ed evitare la propagazione violenta e vendicativa in una società? In prima analisi, la mia risposta è il sottolineare che tutto ciò che è sacro non è necessariamente da intendersi come religioso. In seconda analisi, invece, possiamo affermare che, secondo Girard, il succedaneo del sacrificio rituale, come mitigatore della violenza, è l'istituzione del sistema giudiziario. Esso s'interpone come volontà superiore, istituita, e detta un giudizio insindacabile (o quasi) su qualcuno che ha causato violenza, senza che questa venga vendicata nel sangue da altri individui al di fuori del sistema di giustizia che, a questo punto, diventa pacificatore per evitare l'autodistruzione sociale. È un passaggio che, per quanto possa essere surreale affiancare un rito ad un'istituzione, trova anche degli anelli di congiunzione nel corso del tempo. Come ad esempio, in epoca medievale, l'evento documentato nel 1386 di un processo fatto ad una scrofa; in quel caso l'animale aveva divorato un neonato e, per evitare un'escalation violenta all'interno della comunità, venne

³⁹ A cura di N. K. Sandars, *Epopèa di Gilgamesh*, Adelphi, Milano 2004, cap. V; e *Gen 7*

⁴⁰ Platone, a cura di Giovanni Reale, *Fedro*, Bompiani, Firenze 2018, 246 a-b; e a cura di Raphael, *Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2015, *Kaṭha Upaniṣad*, primo *Adhyāya* terzo *Vallī*.

portata a processo, vestita come un essere umano e punita allo stesso modo⁴¹. Secondo me, in questo caso, possiamo vedere per analogia come una tradizione culturale ancestrale abbia trovato un'applicazione giudiziaria con il mutare dei tempi: ha cambiato le proprie categorie per mantenere la sostanza *quasi* intatta. Per quel che riguarda, invece il mito, in rapporto al concetto di *giustizia*, si spiega con la partecipazione della stessa all'interno delle virtù etiche di un individuo. Ciò comporta che i miti monoteisti, come anche quelli politeisti greci o di altre culture, portano il ricevente del messaggio mitologico anche verso questo profondo concetto di condizione idilliaca, quasi utopica, in cui non vi è più la violenza, ma solo la possibilità di coesistere sotto il segno della giustizia. Ma, come detto, rimane un orizzonte verso il quale ci si muove portando avanti questo messaggio rituale, indipendente dal fatto che sia rivolto ad un'istituzione giuridica o ad un'entità superiore e metafisica.

⁴¹ M. Pastoreau, *Medioevo Simbolico*, Editori Laterza, Bari 2018, pp. 25-28

CAPITOLO SECONDO

Per una comunicazione sacra

2.1. La preghiera tra Grecia e Bibbia

Rispetto al passato, la cultura greco-antica ci ha lasciato una grande eredità che tutt'oggi preserviamo con varie modifiche, tranne che nel settore del sacro e del religioso. La religione occidentale più diffusa è il cristianesimo, che si sviluppò partendo da uno dei più antichi monoteismi: il giudaismo. E questa differenza sostanziale possiamo constatarla nell'analisi dei vari metodi divinatori dell'antica Grecia: la preghiera, la divinazione ed il sacrificio. Nonostante una di queste si ritrovi all'interno della cultura ebraico-cristiana in maniera differente, il sacrificio è totalmente avulso da qualsiasi influenza cristiana, se non qualche sporadico residuo in alcune aree rurali dei paesi più legati alle tradizioni pre-cristiane, sciamaniche e con un forte attaccamento al territorio ed alla sua natura, «come nel Galles, nel territorio dei Careli ai confini tra Finlandia e la Russia, e nella Tracia greca»⁴², ma è presente nell'Antico Testamento con tanto di regolamentazioni e metodologie di celebrazione.

Per quanto la preghiera sia un tratto comune della comunicazione sacra tra Greci e contemporanei occidentali (e non), essa differisce da una realtà all'altra. Il solo termine nel lessico greco implica un coinvolgimento più di tipo giuridico, e ciò è reso lapalissiano sia dalla struttura stessa della preghiera greca, sia dagli elementi che vanno a costituire una sorta di *do ut des* della stessa. La preghiera usualmente era costituita dall'invocazione, dalla richiesta d'attenzione e dalla petizione finale,

⁴² Jan N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, presente in Aa. Vv. a cura di Salvatore Settis, *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 1 *Noi e i Greci (=NG)*, Einaudi editore, Torino 1996.

in quanto la divinità era in dovere di onorare la supplica, proprio come fosse per un caso giuridico. Nominare la divinità alla quale ci si rivolgeva ed i suoi epiteti era una necessità nel sistema religioso politeistico greco, in quanto non solo vi era un maggior numero di dèi con funzioni diverse, ma la stessa singola divinità era diversa da se stessa a seconda del titolo di cui si adornava, e con il titolo cambiavano anche le funzioni della stessa sostanza divina. Ovviamente nulla era dato gratuitamente, per un favore divino ricevuto era necessaria un'offerta che sostenesse i "costi" dello sforzo, dunque, si forniva letteralmente un oggetto di scambio, parte fondamentale di questa negoziazione. È ragionevole dedurre che l'oggetto in questione, qualora fosse di natura animale, non fosse immediatamente ucciso, quanto più donato, cosa totalmente differente dal sacrificio, in cui – come vedremo – l'animale era scelto in base ad un canone "estetico" in relazione con la divinità, celebrato, reso fulcro centrale della cerimonia ed in seguito ucciso in un luogo apposito.

Tuttavia, abbiamo già accennato come la preghiera monoteista ebraico-cristiana differisca da quella greco-antica e, per quanto descritto fino ad ora, anche i punti di contatto sono pochi e sottili, ma una cosa in particolare differisce tra i due sistemi di conoscenza, ovvero, il post-preghiera. Infatti dopo la supplica, si doveva "dare" alla divinità, ma che cosa? Non si tratta del semplice oggetto di scambio, questi potrebbe essere definito una "clausola del contratto"; bensì si donava alla sostanza divina dei tributi di lodi e gloria, in quanto sia dalle testimonianze recepite sia soprattutto dai vari miti, si sottolinea sempre come l'ego e – plausibilmente – l'esistenza del dio continuano ad esistere solo nel momento in cui questi viene lodato, quasi come fosse atto ad alimentare la memoria di esso.

Una dinamica del genere nella preghiera trasporta notevolmente su un piano umano qualcosa che dovrebbe appartenere ad un sistema metafisico. Dal dio che può creare e distruggere, fare favori e generare scontenti, capace di infiniti poteri cosmici, ci troviamo davanti la stessa figura, ma che gongola quando gli si fanno i complimenti solo per ottenere ciò che si vuole e mantenere i rapporti sociali, economici e culturali con questi. È un rapporto rischioso, dove il dio ha sempre

l'ultima parola in senso comune, quotidiano, quasi utilitaristico: l'uomo ha bisogno di favori, il dio di attenzioni. Una dinamica molto umana, psicoanaliticamente potremmo quasi dire che denota anche una certa debolezza emotiva da parte della divinità, ma secondo me è proprio questo sbalzo a creare quella nota misterica che marca la lacuna tra dio e l'uomo, e che sottolinea l'implicito ponte orizzontale – e non ascendente – tra le suddette parti.

Un altro elemento che, per certi versi, avvalorava la mia tesi riguarda la postura in cui un supplice greco pregava. Anche in questo caso c'è una differenza sostanziale: anziché tenere i palmi delle mani uniti dinanzi a sé – come nel caso della preghiera cristiana – il greco antico avrebbe pregato rivolgendosi lo sguardo al cielo, aprendo le braccia e volgendo i palmi delle mani verso l'alto. Fino a questo punto non ci sono grandi problemi, anzi, nella contemporaneità queste posizioni di preghiera hanno preso campo anche nelle chiese, forse per un'influenza anche delle correnti religiose e sacre che implicano la meditazione, che spesso vede la posizione delle mani simile a quella degli antichi greci. Il fattore di “abbassamento” della divinità sul piano umano, tuttavia, lo abbiamo nel caso in cui il supplice doveva richiedere una protezione tramite la preghiera. In questo caso la postura cambiava, ed anziché svolgere l'azione in piedi, essa avveniva in ginocchio, palese simbolo di sottomissione e per questo più socialmente accettato – ai tempi – se compiuto da una donna; un uomo, invece, cercava di mantenere il suo status e la sua dignità durante le transazioni con gli dèi, esattamente come se questi fossero degli umani. Perché mai adottare i medesimi comportamenti che si hanno con i pari, o i sottoposti, anche con un essere divino indubbiamente superiore all'uomo per natura? Molto probabilmente perché proprio l'essere umano necessita egoisticamente ed utilitaristicamente di sentirsi messo alla pari, in un contesto che gli compete, soprattutto se a giudicarlo c'è qualcuno di tanto divino ma, al contempo, molto simile a lui.

È sempre una questione di attirare l'attenzione e di dimostrare il proprio fervore e posto nella società, anche per questo l'ultimo elemento della preghiera che osserveremo è costituito dalla voce, dal tono in cui essa veniva emessa. Ad oggi la

preghiera è la cosa più intima che ci sia nei monoteismi occidentali, al massimo viene pronunciata sotto voce, ma è sicuramente il momento più prezioso che ci avvicina al Divino tramite il silenzio della risposta, in maniera molto giobbica. In tempi antichi, invece, i greci erano soliti pregare ad alta voce proprio con la funzione di attirare l'attenzione e trasmettere l'impeto della richiesta. Da quanto descritto in precedenza, trattavano l'atto della preghiera come qualcosa di giuridico, con i toni retorici tipici di questo ambito sociale e culturale. Certe modalità di preghiera non sono aliene o solo conosciute dai Greci, anche nella contemporaneità troviamo rituali tribali che esercitano invocazioni in modo plateale, quasi chiassoso, proprio con lo scopo di attirare l'attenzione della divinità, come farebbe un bambino con il genitore. È l'ennesima riprova che un sistema sacro come quello antico, o come quelli definiti – erroneamente – “primitivi”, sono quelli più umani, per quanto siano legati a degli elementi misterici, sono molto più contingenti di quanto un monoteismo possa esserlo. Oppure, in altri termini, forse più pretestuosi, il passaggio da una preghiera collettiva, o ad alta voce, ad una stessa fatta in silenzio, interna, nonostante sia introspettiva, potrebbe essere considerata come un primo campanello d'allarme del mutarsi della società da qualcosa di aperto a qualcosa di chiuso, dove l'individuo è al centro a discapito dell'espansività sociale.

Nell'Antico Testamento la preghiera è discussa e, a suo modo, regolamentata in più occasioni. Intanto vi è da capire il perché della preghiera. Le priorità sono differenti nella Bibbia, come si può notare in alcuni versetti dei *Re*: dapprima si elogia Dio in tutta la sua grazia, bontà, forza ed unicità, in quanto non esiste un Dio come lui «né lassù nei cieli, né quaggiù sulla terra!»⁴³, dopodiché gli si ricorda che, in quanto tale, deve mantenere le promesse fatte al popolo di Israele o, in generale, dei suoi fedeli di chi viene anche da altri paesi solo per pregarlo. In particolare, nel già citato salmo, Salomone utilizza un tono quasi imperativo che contrasta tra sottomissione cieca al Signore e il ricordargli in maniera ferma di

⁴³ *I Re*, 8:23

mantenere le promesse fatte. In realtà, tale dicotomia antinomica potrebbe trovare una sorta di armonia nel fatto che Salomone nell'elencare le promesse fatte da Dio al suo popolo, stila anche tutte le potenzialità distruttive dello stesso, ma anche la maggior bontà di cui Egli è capace e, soprattutto, la fine dell'omelia di Salomone porta con sé un valore non indifferente. Dopo aver elogiato e pregato il Signore, si rivolge al popolo di Israele e ricorda loro, ma rivolgendosi a Dio, come questi abbia già aiutato le tribù e come mai sia Egli venuto meno alla parola data, proprio in seno alla devozione che gli stessi ebrei dirigevano verso il Signore ed i suoi comandamenti. Quest'azione finale è atta al solo scopo di dare una garanzia ai fedeli, a coloro la cui fede vacilla dinanzi ad una richiesta non immediatamente esaudita, non si mette in dubbio l'onestà di Dio, in quanto l'ha già dimostrata concedendo la tranquillità ad Israele⁴⁴. Un dettaglio sempre concernente la preghiera di Salomone riguarda la postura. Il Re di Israele, infatti, inizia a pregare il Signore avvicinandosi ad un altare ed alzando le mani al cielo⁴⁵, fatto che denota ancora un attaccamento al linguaggio corporeo di un passato culturale legato ad ambienti politeisti, come l'Egitto e la Mesopotamia; tuttavia, non è presente alcun accenno sull'assumere una determinata posizione genuflessa e, dunque, di sottomissione – in fin dei conti ricordiamo che secondo la Bibbia è stato il terzo Re di Israele⁴⁶ ed un sovrano non dovrebbe mai inginocchiarsi dinanzi a qualcosa. Eppure alla fine della preghiera troviamo che Salomone «si alzò davanti all'altare del Signore, dove era inginocchiato con le sue palme tese verso il cielo»⁴⁷. Possiamo presupporre, dunque, che la sua postura, ma anche il suo atteggiamento e, soprattutto, ruolo siano cambiati durante la preghiera. Osserviamo qui una gerarchia-ponte tra immanente e trascendente, tra sfera divina ed umana, ma anche un appiattimento valoriale delle istituzioni dinanzi all'importanza di Dio. Il re

⁴⁴ *1 Re*, 8:56

⁴⁵ *1 Re*, 8:22

⁴⁶ *1 Re*, 2:12

⁴⁷ *1 Re*, 8:54

s'inginocchia, diventa uomo come tutti gli altri uomini alla presenza del Signore, suo sovrano. In altri versi ed in altri libri, notiamo che la postura stessa cambia, fino ad marcare ulteriormente una simbolica posizione di sottomissione, passando dall'inginocchiarsi al prostrarsi in una specie di *sujūd* come accade nel *Trionfo di Giosafat*⁴⁸, quando viene descritta la prosternazione dello stesso re – postumo a Salome – e della sua tribù di Giuda nei confronti del Signore, nel corso di una preghiera per avere il suo aiuto in battaglia. Vediamo che il re assume una postura sottomessa dinanzi a Dio ma, allo stesso tempo, gli appartenenti alla tribù di Levi – anch'essi presenti all'omelia, ed alleati dei Giuda – «si alzarono a lodare il Signore, Dio di Israele, a piena voce»⁴⁹. Questa – letterale – presa di posizione potrebbe essere un altro modo di prender parte alla preghiera, tenendo conto che il solo gesto di “alzarsi” implica che la tribù dapprima fosse in una posizione più bassa, come quella inginocchiata, ma per quello che abbiamo potuto osservare e dedurre, potrebbe anche essere una mancanza di rispetto nei confronti di Dio; eppure non passa tale messaggio. Il perché, probabilmente, è legato al valore simbolico e biblico della tribù in questione, dato che Levi fu il terzo figlio di Giacobbe e diede il suo nome alla tribù, la quale assunse nel tempo un ruolo sacerdotale di unione tra Dio e il popolo di Israele⁵⁰. È dunque possibile che la posizione che la tribù assume sia legata ad un singolo episodio che ne sottolinea il valore nel rapporto con Dio, oppure che rappresenti un ponte tra il Signore e gli uomini, facendo leva sempre sul valore simbolico e legante di Levi⁵¹, oppure – infine – può sempre far riferimento all'indole belligerante della tribù, come già successo in altre occasioni⁵², e ciò darebbe anche una spiegazione al tono di voce

⁴⁸ 2 Cr, 20

⁴⁹ 2 Cr, 20:19

⁵⁰ Dt, 33:9-11, «Essi osservano la tua parola e custodiscono la tua alleanza; insegnano i tuoi decreti a Giacobbe e la tua legge a Israele; pongono l'incenso sotto le tue narici e un sacrificio sul tuo altare. Benedici, Signore, il loro valore e gradisci il lavoro delle loro mani»

⁵¹ Gn, 29:34, «[Lia] Concepì ancora e partorì un figlio e disse: “Questa volta mio marito mi si affeziona, perché gli ho partorito tre figli”. Per questo lo chiamò Levi»

⁵² Gn, 49:5-7

con il quale i Levi si rivolgono a Dio. Anche l'utilizzo della voce può essere soggetto ad un'analisi di confronto tra il mondo Greco e quello biblico-monoteistico. Per ora le differenze sono sottili, ma importanti: meno marcate dal punto di vista della formulazione della preghiera, ma più nette sulla posizione di supplica, ed ora anche sul tono di voce. Al di là del succitato episodio delle *Cronache*, la voce nella preghiera assume un ruolo duplice: o è, come nel caso di Salomone, quasi un comizio elogiativo e di unione sacra tra uomo e Dio, oppure è qualcosa di timido, di intimo, che unisce la tristezza degli eventi, ma allo stesso tempo la gioia dell'alba dopo la notte, come nel salmo riguardante la fede nel perseguitato, il quale, per sfuggire ai nemici, prega Dio e questi lo salva: «*Di sera, al mattino, a mezzogiorno, mi lamento e sospiro ed egli ascolta la mia voce*»⁵³. Il lamento e, soprattutto, il sospiro sono due azioni che appartengono alla sfera privata della persona, un mondo che si calpesta in punta di piedi, sottovoce; eppure il Signore riesce a carpire la supplica, senza ch'essa sia urlata come un grido di battaglia levitico o che assuma le note di un comizio retorico. Anzi, la preghiera a bassa voce, interna ed intima, per il perseguitato del salmo è sufficiente per essere salvato, per avere pace dai suoi avversari. Dunque, la preghiera è sia un atto che conviene al singolo, per maturare la propria individualità nel rapporto col sacro, sia un atto collettivo che rafforza l'identità e l'appartenenza ad un determinato sistema culturale. Va sottolineato che nel Nuovo Testamento sono suggeriti entrambi i modi di preghiera e gli stessi evangelisti affermano che è necessario pregare sia in un modo sia nell'altro; il motivo di questa incertezza riguardo al corretto, o regolamentato, metodo di supplica può risiedere nel contesto storico-culturale in cui l'ebraismo e, in seguito, il cristianesimo emergono: erano entrambi dei Credo che nascevano in ambienti politeistici, dove vi era una "religione di Stato", in cui gli stessi adepti ebrei e cristiani erano mal visti e perseguitati. Per queste ragioni il problema della preghiera, se fosse da compiere in collettività o in solitudine, rappresentava un problema ed anche una manifestazione di

⁵³ *Sal*, 54 (55):17-18

clandestinità, perché supplicando nell'intimità della persona si potevano evitare assembramenti di fedeli che avrebbero attirato occhi indiscreti nei confronti di quella Fede; dall'altro lato, una preghiera in collettività, in un contesto persecutorio ed oscurantista, dà umanamente un valore maggiore al senso di molteplicità che crea l'unità. Forse è proprio questa convivenza tra pari valori dati all'individualità ed alla collettività, che ha permesso ai cristiani di sopravvivere alle persecuzioni subite nei secoli da altre culture.

Ad ogni modo, la preghiera seguiva spesso una rincorsa all'interpretazione, che ricadeva nel mondo della divinazione, ovvero una pratica ermeneutica di vari simboli, a volte casuali, a volte indotti. Capire il linguaggio di un dio può essere semplice, ma non se comunica tramite simboli e in maniera circospetta volutamente difficile da decifrare. È la lingua divina: il simbolico silenzio. Coloro che si cimentavano in questa impresa di traduzione erano spesso gli oracoli, che la tradizione contemporanea e monoteista, con il passare degli anni, ha iniziato a descrivere come "indovini"; anche se forse il termine migliore da utilizzare sarebbe "veggenti", in quanto quest'ultimo termine fa riferimento ad una certezza empirica, il senso della vista, mentre il primo – per quanto sia più collegato all'atto fideistico con la derivazione dal termine *divīnus* – mantiene comunque un'accezione non certa, votata al fato, alla casualità. La stessa casualità che un sistema religioso monoteista, o di un sistema che posiziona il creato sotto la legge causalità divina, aborrisce proprio in virtù del *mistero* che avvolge la Fede. È infatti usuale nei monoteismi definiti "del Libro" aggiungere questo dettaglio chiaramente-obnubilato, proprio per farne un punto di forza, sia in senso motore per il fedele sia per ribadire il concetto di divisione, e di superiorità morale, tra noi e Lui.

Io ho fiducia nel Signore, che ha nascosto il volto alla casa di Giacobbe, e spero in lui.
Ecco, io e i figli che il Signore mi ha dato, siamo segni e presagi per Israele da parte del Signore degli eserciti, che abita sul monte Sion. Quando vi diranno: «Interrogate gli spiriti

e gli indovini che bisbigliano e mormorano formule. Forse un popolo non deve consultare i suoi dèi? Per i vivi consultate i morti?» attenetevi alla rivelazione, alla testimonianza.⁵⁴

Ecco qui, dunque, un passaggio cristallino che esige l'assenza di indovini in una religione monoteista. Nonostante la Bibbia a volte necessiti veramente di un'interpretazione da parte di un sapiente dell'argomento, essa non lo richiede, per due ragioni: il fatto che la Parola sia scritta, anche se in versetti spesso pieni più di poesia che di concretezza, e soprattutto perché basta la Fede. La frase iniziale del succitato verso è emblematica: l'aver fiducia, e dunque Fede, nel Signore porta automaticamente il fedele su un piano diverso. Certo, lo stesso afferma di sperare nel Signore, ma non è quel genere di speranza lasciata al caso, bensì alla volontà di Dio. Anziché essere uno "speriamo vada bene", potremmo dire che è più uno "speriamo mi abbia sentito". Sebbene possa essere sottile la differenza, nel secondo caso abbiamo un interlocutore che, per quanto abbia nascosto il suo volto, esiste e la Fede ne è la riprova.

Tornando, invece, alla questione degli indovini/veggenti, in un sistema monoteistico ebraico, illustrato dal suddetto passo di Isaia, a cosa servono queste figure che sfidano un messaggio che, per quanto oscuro, arriva direttamente da Dio e, dunque, è sua volontà che sia stato formulato in questa maniera poco chiara? E soprattutto, a che servono degli indovini se gli stessi fedeli, quindi, Isaia e i "figli" che il Signore gli ha dato – il che implica che possono essere sia figli di sangue, ma anche seguaci – sono dei *segni e presagi* per il popolo eletto? Il messaggio, il significato dello stesso è inscritto in loro, nella loro esistenza, non esiste che un uomo legga ed interpreti un altro uomo in un sistema di conoscenza simile. Tanto è vero che Isaia afferma nella sua dichiarazione di diffidare degli indovini, perché gli appartenenti al popolo eletto sono già a conoscenza di un plausibile messaggio che questi loschi figurati tentano di carpire, e la conoscenza di tale missiva è data dalla rivelazione che esiste Dio e dalla testimonianza data dalla Parola e dai profeti. Questi ultimi, tuttavia, potrebbero essere percepiti come degli indovini, coloro che

⁵⁴ *Is*, 8:17-20

traducono i segni della sostanza divina in un linguaggio umano comprensibile, però riflettiamoci. Le differenze possono essere sottili, ma partiamo dal presupposto secondo cui sia l'indovino, sia il profeta predicono qualcosa, un'intuizione che diventa messaggio deduttivo mandato dall'alto. La prima differenza sostanziale sta nel fatto che le divinità di un sistema politeistico antico, come quello Greco, comunicano con l'uomo in maniera indiretta; che sia tramite il passaggio degli uccelli, o tramite un messaggero divino, la divinità manda un messaggio che solo l'abilità e la conoscenza umana può interpretare, e comunque il messaggio è sibillino, oscuro, soggetto a mille sfumature ermeneutiche che nascondono, a loro volta, delle ambiguità. Ancora una volta l'uomo è misura degli eventi, da lui dipende la precisione e la comprensione della missiva, data sia dall'esperienza dell'indovino, sia dalla devozione e, dunque, dal comportamento moralmente accettabile dello stesso nei confronti del canone divino.

Di contro nei monoteismi del Libro, il messaggio di Dio passa attraverso il profeta che, più che interprete, diventa messaggero. È la parola diretta del Signore, chiara, normativa, non ci sono ambiguità. Si pensi alla pronunciazione dei dieci Comandamenti: nonostante Dio nasconda il suo volto – come è scritto anche in Isaia – le sue parole non sono mistero, sono chiare leggi di un vivere morale di una comunità, dettate alla luce di un Signore «geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione», ma che allo stesso tempo «dimostra il suo favore fino a mille generazioni»⁵⁵ per coloro che rispettano e osservano la sua Parola. Ugualmente nel Vangelo i messaggeri di Dio, gli angeli e gli Arcangeli, si rivolgono ai destinatari della missiva divina in maniera diretta – ed anche più chiara rispetto all'Antico Testamento. Rimane sempre l'elemento del mistero della Fede, in quanto l'Arcangelo non spiega né a Giuseppe né a Maria come è avvenuto il concepimento tra la donna e lo Spirito Santo, ma afferma senza metafore che questo sia avvenuto e che il frutto di tale azione porterà alla nascita di Gesù. È altrettanto vero che talune azioni divine non possano essere carpite, si pensi alle

⁵⁵ *Es*, 20:5-6

prove di Cristo nel deserto, o all'emblematica messa alla prova di Giobbe, tuttavia è una incomprendimento momentanea e, soprattutto, non tutto è dato sapere all'uomo. Per quanto egli sia una creatura ad immagine e a somiglianza di Dio, per quanto sia la creazione prediletta di quest'ultimo, la sua comprensione è limitata, è imperfetta, a differenza di quella divina, che tutto sa e, anche se agisce contro le sue creature, lo fa per un piano superiore che sfocerà in una positività maggiore, rispetto alle pene generate.

In un modo o nell'altro, nella Bibbia, Dio risponde sempre se invocato, ma a patto che si rispettino delle regole. Esattamente come può avvenire in una casa, dove ad un bambino gli si dà l'attenzione che merita se, e solo se, mantiene un certo comportamento. Questa relazione genitore-figlio è quasi onnipresente nell'Antico Testamento, mentre nel Nuovo Testamento grazie alla presenza del Figlio – che è anche Padre – vi è una rivoluzione di ruoli ed un avvicinamento maggiore di Dio all'uomo. In ogni caso, però, l'uomo deve osservare certe regole per meritarsi l'attenzione divina. Tali sono molteplici e tutti in linea con la visione dei Testamenti come se fossero delle guide al viver civile, oltre che un insieme di leggi religiose; vanno dalla disobbedienza al dubbio nei confronti della Fede⁵⁶, dal trascurare i più deboli al male delle azioni compiute⁵⁷. In quest'ultimo caso, in maniera particolare, notiamo la presenza del sacrificio come formula comunicativa con il divino. Possiamo notare che, nonostante sia un'azione particolarmente cara a Dio nell'Antico Testamento, dinanzi ai peccati del mondo, persino questo rituale viene meno.

⁵⁶ *Dt*, 1:43-45; *Gc*, 1:5-6

⁵⁷ *Prv*, 21:13; *Is*, 1:15-16

2.2. *Il volto del sacrificio*

Eppure siamo arrivati fino a questo punto senza ancora aver dato una definizione di cosa sia il sacrificio. Questo è voluto, in quanto ho preferito porre l'attenzione su altri concetti e temi prima di arrivare alla definizione, una sorta di ondeggiare tempestoso ed indotto in attesa della terraferma e il respiro, anche perché non esiste un unico modo di “dire” *sacrificio*. Ovunque si vada nel mondo incontriamo culture presenti e passate e, per quanto sia sconcertante, bisogna ammettere che non esiste un'unica definizione dell'azione sacrificale. Tutto è prospettivistico e dipendente dal tempo e dallo spazio. In tutto questo calderone di molteplicità possiamo cogliere delle definizioni sopra i massimi sistemi, ma il valore di ognuna di esse è intimo e minuzioso.

Noi siamo abituati ad una concezione di sacrificio molto personale, culturalmente trasmessa, ovvero quella di matrice abramitica, proveniente dalla culla ebraico-cristiana occidentale. La parola porta con sé una composizione: da un lato abbiamo il *sacrum*, ovvero tutto quel costruito di riti legati al sacro, tra cui la separazione della vittima dal mondo dei vivi per renderla sacra⁵⁸, e da *-fictum*, ovvero il gesto concettuale del “fare”, non limitato al solo senso materialistico. In particolar modo, da un'ottica di confine tra il filosofico e l'antropologico, il sacrificio attraversa gran parte dei “momenti” del sacro che Rudolf Otto ha individuato, in particolar modo getta l'individuo in uno stato di sottomissione nei confronti del sacro stesso attraverso le manifestazioni del numinoso, tutte che fanno leva sulle emozioni intime dell'uomo⁵⁹. Già con questa prefazione possiamo intuire che il numinoso, il sacro ed il sacrificio vanno a sfiorare le corde dell'animo umano che è impossibile schematizzare in un unico modello monistico. Lo stesso

⁵⁸ É. Benveniste, *Dictionary of Indo-European concepts and society, The “Sacred”*, HAU Books, Chicago 2016, p. 461, «To make the animal “sacred”, it must be cut off from the world of the living, it has to cross the threshold which separates these two universes; this is the point of putting it to death»

⁵⁹ R. Otto, a cura di A. N. Terrin, *Il sacro*, Morcelliana, Brescia 2011, nello specifico il cap. IV.

Mysterium Tremendum di Otto fa capire come un'azione inscrivibile nel "tremendo", nello "spaventoso", conservi insita un'oscura luminosità, come il termine ebraico *hiq'dīsh* che potremmo riassumere in uno speciale timore reverenziale, oppure *emāt YHWH*, ovvero, il "terrore di Dio"⁶⁰. In senso girardiano abbiamo anche qui un rapporto con la violenza e l'ira, ma è differente, non è più legata ai fini dell'agire fisico, del materiale, ma è strettamente collegata a qualcosa di mistico, di trascendente, l'inquietudine dell'ignoto noumenico. Altro sentimento che passa, nella nostra ottica e nel nostro processare l'esperienza sacra, è il momento del soverchiante, simile ad un'umiltà religiosa razionale⁶¹. È la presa di coscienza a livello ontologico della posizione dell'uomo nel Cosmo – per parafrasare Max Scheler⁶² – e che conduce al momento dell'epifania dell'energia del numinoso, che porta alle soglie del "Totalmente Altro", un'alienità talmente elevata che può disarmare, riportandoci – a suo modo – al punto emotivo di partenza. Un concetto di piena vacuità, molto più legato ad una tradizione orientale che occidentale⁶³, più vicino al Tao, dove l'Essere deve avere in sé il non-Essere, coesistere in un dinamismo in cui capo e coda si confondono formando un Uno, che è Zero⁶⁴.

Rimanendo in Oriente, come anticipato, il sacrificio è una realtà religiosa presente in – probabilmente – tutte le culture con un sistema sacro. L'Upaniṣad si apre con la celebrazione di un sacrificio equino, conosciuto come *Asvamedha*, questo episodio è descritto con estrema semplicità e con altrettanti dettagli che vanno a circoscrivere il ruolo di ogni membra dell'animale nella creazione dei Principi universali, persino della Voce, ovvero, l'*Om* il suono primordiale. E non

⁶⁰ *Ivi*, p. 40

⁶¹ *Ivi*, p. 46

⁶² Il riferimento qui è all'omonima opera di M. Scheler, a cura di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel Cosmo*, Franco Angeli, Milano 2017.

⁶³ R. Otto, a cura di A. N. Terrin, *Il sacro*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 57

⁶⁴ Lao Tzu, a cura di A. S. Sabbadini, *Tao Te Ching. Una guida all'interpretazione del libro fondamentale del taoismo*, Feltrinelli, Milano 2018.

solo, persino gli oggetti utilizzati ai fini del sacrificio hanno un ruolo cosmogonico, ma essi sono «nati dopo il cavallo». Tutto nasce a seguito di questo sacrificio dal quale nasce ogni cosa, con il giusto tempo⁶⁵.

Per quanto questo evento possa essere interpretato alla luce dell'analisi di Otto, personalmente ritengo più che esplicita la differente qualità dei sentimenti che pervadono i vari momenti del numinoso, se vogliamo utilizzarli come metri di misura.

È impossibile dare un'unica definizione al fenomeno, soprattutto perché lo stesso va inserito in un contesto non solo culturale ed emotivo (come abbiamo visto), ma anche concettuale. Quest'ultimo possiamo delinearlo con la macro-categoria del sacro in terra Greca, che aveva non solo diversi significati e valori a seconda se lo si usava come verbo, o come aggettivo, ma esso creava contesti radicalmente differenti anche a seconda del termine specifico utilizzato, della costruzione della frase, di ciò che era affiancato alla parola per delineare il concetto. Secondo Benveniste⁶⁶ possiamo parlare di “sacro” Greco utilizzando diverse parole: *hierós*, *hósios* e *hosíē*, ed infine *hágios*. Ognuna di esse ha un valore ed un contesto differente di cui spesso troviamo riferimento nella letteratura e che possono essere tradotte con “sacro”, ma farlo – per quanto possibile – equivale a porre un limite che taglia fuori il significato sommerso del concetto stesso.

Procedendo in ordine, possiamo dire che *hierós* è apparentemente affiancato ad altre parole che non sembrerebbero avere nulla a che fare con il sacro, ma in realtà la sua presenza implica una compenetrazione di ciò che è sacro all'interno del quotidiano, lo *hierós* è praticamente l'ispirazione, l'estasi che un dio infonde in una circostanza, in un oggetto, in un esercito o, persino, in un cavallo e permette ch'essi siano rivestiti di un'aura sacra⁶⁷. Ciò che colpisce, però, è che l'aggettivo

⁶⁵ a cura di Raphael, *Upanishad, Kaṭha Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2015, primo *Adhyāya* primo *Brāhmaṇa* 1-2.

⁶⁶ É. Benveniste, *Dictionary of Indo-European concepts and society, The “Sacred”*, HAU Books, Chicago 2016, pp.453-476.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 466-467

è qualcosa che può essere tanto incidentale e, dunque, donato dalla provvidenza celeste, quanto può anche essere un'infusione, una immersione "naturale" con la "cosa" divina, ma tale "naturalità" non è sinonimo di "divino": «Non c'è un termine per "dio" che, in Greco o altrove, possa connettersi alla famiglia di *hierós*. Queste sono due idee distinte. L'aggettivo "divino" in Greco è *theîos*, il quale non è mai confuso con *hierós* "sacro"»⁶⁸. Il che fa proprio pensare a uno stato straordinario, vicino all'estasi data da qualcosa di insondabile e di natura sacra.

Hósios, potrebbe avvicinarsi di più al concetto contemporaneo di "sacro" in quanto sembrerebbe circoscrivere le regole che permettono la relazione tra uomini e dèi, tra immanenza e trascendenza; va però sottolineato che tali norme sono concesse dagli dèi per gli uomini⁶⁹. Potrebbero essere definite come le leggi etiche che dettano il corretto modo di esistere dell'essere umano col suo simile e con il mondo attorno a sé, rimanendo in un rapporto di reciproci doveri. Quando però viene a mancare la concessione divina, quando viene a mancare l'etica della relazione, allora si crea una scissione che, se messa in paragone con lo *hierós*, ci dà l'occasione di opporre il sacro (*hierós*) ed il profano (*hósios*)⁷⁰, perché da un lato abbiamo una dinamica misterica, sacra, che pervade senza apparenti regole "matematiche", mentre dall'altra vi è la materia che si confronta con altra materia alla quale, se viene tolto quel contatto, quella concessione dall'alto, non potrà far altrimenti che confrontarsi con ciò che di sacro ha nulla.

Differente, invece, è il termine *hosíē*. Una prima traduzione che gli si può dare coincide con quella di "rito", ma non uno qualsiasi, bensì uno caratterizzato dalla violenza, e tale peculiarità non può essere affiancata a ciò che è sacro o, peggio ancora, divino; pertanto *hosíē* è un termine che, apparentemente, resta fuori dalla periferia del "sacro". Tuttavia, è il suo significato sommerso che gli dà il diritto di

⁶⁸ *Ivi*, p. 468, «There is no term for "god" which, whether in Greek or elsewhere, can be attached to the family of *hierós*. These are two distinct ideas. The adjective meaning "divine" in Greek is *theîos*, which is never confused with *hierós* "sacred"»

⁶⁹ *Ivi*, p. 469 «The duties called *hósia* [...] are duties towards men; some are prescribed by a human law and others by a divine law»

⁷⁰ *Ibidem*

abitarlo. Infatti, la violenza del rituale – come vedremo – è una caratteristica discussa e discutibile del sacrificio che, di base, rende sacra una vittima che non gode di tale privilegio, ma che consente comunque ai commensali di poter godere delle carni dell'animale sacrificato⁷¹. Pertanto, possiamo dire che nel suo esser agli antipodi con il concetto di *hierós*, *hosíē* è la desacralizzazione sacra che permette alle creazioni degli dèi (quali gli animali) di esser consumati da chi non condivide la natura divina, ergo l'umanità. Pur sembrando un discorso contorto, in realtà è perfettamente funzionale e, secondo me, è forse tra i concetti che meglio esprime il "sacro": qualcosa che ha sempre una nota di relazione concessa da un potere misterioso e che, al contempo, permette di "assaggiare" (anche in senso letterale) ciò che per noi rimarrà comunque un mistero intuibile ed insondabile.

Infine *hágios* è un termine che, forse, denota più il limite di una plausibile istituzione sacra, è infatti una parola che descrive una sensazione simile al *timor dei*, o al *Mysterium Tremendum*, il timore reverenziale verso una divinità che si ama, ma che al contempo si teme per la sua indicibile potenza o per il senso di disarmo – come già detto. È un termine-etichetta che in Greco denota anche la purezza di qualcuno e che, dunque, lo rende pronto per una cerimonia, oppure è usato per delineare l'intoccabilità di certi luoghi o talune cose⁷²; ciò che è interessante è che il divieto di poter toccare, possedere o calpestare le cose *hágios* non ha necessità di essere istituzionalizzato o iscritto in regole e dettami analoghi alla proprietà privata, perché su di essi aleggia sempre la luminosa ombra del divino, che incute rispettevole paura con la sua sola invisibile presenza.

In conclusione, invece, il rapporto tra *hierós* ed *hágios* ci dà forse il più ampio spettro descrittivo del concetto del "sacro", in quanto mette in relazione e contrasto la potenzialità sacra nel quotidiano, il misterico e dunque anche i limiti imposti dalla nostra natura umana. Quindi, non si concentra tanto sulla natura divina,

⁷¹ *Ivi*, p. 471 «it is the act which makes the "sacred" accessible, which transforms flesh consecrated to gods into food which men may consume»

⁷² *Ivi*, p. 473, «Everywhere *hagnos* [un aggettivo derivato da *hágios*] evokes the idea of a "forbidden" territory or a place which is defended by respect for a god»

mirando a sondarla, bensì a far vedere l'abisso qualitativo tra "noi" e "loro": il potere divino contro ciò che è negato al contatto con l'umano. Descrive una *distanza*.

Un'altra dinamica fondamentale del sacrificio ricalca un processo di copiatura distorta, solitamente basandosi su un mito, o comunque su un racconto, dove viene presentato un atto sacrificale in cui, spesso e volentieri, il protagonista ucciso è un essere umano. Come vedremo anche più avanti, il sacrificio umano era una realtà poco usata ma esistente, ed anzi, in alcune culture è ancora utilizzata. Ad esempio nella popolazione Chukchi della Siberia nord-orientale è d'uso sacrificare un parente stretto del proprio nucleo familiare, spesso anziano o malato, che ha palesato il desiderio di morire. Si badi a non interpretarla come un'eutanasia, ma proprio come un sacrificio umano in quanto è strettamente connesso con la visione cosmica spiritica Chukchi. Secondo questa popolazione il mondo degli spiriti, un analogo del nostro aldilà, una vita dopo la vita, funziona allo stesso modo del nostro mondo, ma "per contrari", per contrasti ontologici: quando da noi è giorno, dagli spiriti è notte; quando tra i mortali un neonato inizia la sua vita fino ad arrestarsi alla morte per invecchiamento, nell'altro mondo avviene l'opposto, e così quando un anziano muore in uno dei piani d'esistenza, la sua anima rinasce nell'altro. Oltre al valore della rinascita, vi è anche la questione terrificante del fatto che gli spiriti sono padroni dell'anima, anche se essa è sul piano materiale, e dunque gestiscono anche il corpo in cui son rinati e, giustamente, qualora un'uccisione fosse effettuata in maniera non sacrificale-rituale si proietterebbe sul nascituro l'oscura presenza spiritica per cui la sua vita sarebbe in pericolo. Un'altra lezione per ribadire il concetto del "non si scherza con le cose invisibili".

Tutto ciò, nel sistema di conoscenza Chukchi, funziona; eppure non bisogna interpretare tale rito come una barbarie senza alternative. Infatti, l'opzione del sacrificio umano, è sì contemplata, ma ha delle "scappatoie" che vengono definite

*sostituzioni sacrificali*⁷³. Noi le conosciamo bene per tradizione se pensiamo alle figure di Abramo ed Isacco, ad esempio, ma anche se volgiamo lo sguardo ad Ifigenia, ed anche se ci rapportiamo ai Chukchi. Il processo di sostituzione è qualcosa di estremamente delicato e con una sua logica-scappatoia, che possiamo interpretare come un inganno, volendo. Fatto sta che al posto di un essere umano, sull'altare scorrerà il sangue di un animale, o di qualcos'altro come nei Chukchi; tale processo funziona seguendo una "catena sacrificale" qualitativa, in cui una vittima sacrificale non "vale di più" rispetto ad un'altra, ma si avvicina meglio alla vittima originaria umana e, pertanto, dovrà rispettare alcuni standard. Così funziona nel racconto biblico, nell'episodio tragico ed anche nei rituali della popolazione siberiana. La cosa fondamentale è che tale sostituzione, pur seguendo una gerarchia, non fa perdere di valore all'atto sacrificale, tanto che nei Chukchi la vittima umana può essere sostituita da una renna, ma anche da una salsiccia, ma anche da un sasso, l'importante è che venga compiuto il gesto sacrificale (l'accoltellamento), che la vittima sia reperibile nel contesto sociale d'appartenenza e soprattutto non è presente la sfumatura migliore-peggiore. Esiste una soglia di accettabilità, ma il valore dell'offerta sacrificale è impressa nell'atto comunque cruento ed il fine sacrificale – che sia fideistico o materialistico – si avvera⁷⁴.

Si potrebbe, dunque, affermare che determinati sacrifici vadano a consolidare la credenza tradizionale mitologica ed instaurare dei tabù, sostituendo la vittima originaria con un surrogato, che sia abbastanza vicino, ma sufficientemente

⁷³ VS, nel cap. IV Girard analizza l'evoluzione di questo percorso, attraverso l'analogia dei miti legati alla cosmogonia e non solo, introducendo la dinamica della sostituzione sacrificale, la quale risulta essere l'ultima analisi di un reindirizzamento della violenza sociale secondo uno schema di ripetizione del mito, dunque: partendo da una divinità punita ed uccisa da un dio per il bene della comunità umana, si passa ad una proiezione dell'ucciso alla medesima comunità tutta, e da quest'ultima ci si concentra su una sola vittima – umana o animale – il più possibile simile a quella del mito.

⁷⁴ Quanto affermato attorno ai Chukchi è ricavato da: R. Willerslev, *God on trial. Human sacrifice, trickery, and faith*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (1)», 2013, pp. 140-154, DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.1.009>

lontano dalla società per occupare appieno il ruolo dicotomico ed antinomico di sostituto sacrificale. È paragonabile al termine greco del *pharmakon*, ovvero un *veleno* che può *guarire*: un'azione violenta e, dunque, negativa, atta ad un bene superiore, spesso comune.

Per quanto tutto questo possa risultare ancora più frastagliato ed indice di indefinibilità se guardato dall'alto, possiamo tuttavia circoscriverlo ai fini della nostra indagine avendo chiaro ed imponente il monito della molteplicità di simili realtà, siano esse sacre, emotive, gnoseologiche, ontologiche, etc. E, dunque, apprestiamoci ad analizzare il sacrificio nell'Antica Grecia e nell'accezione abramitica, per porli a confronto e constatare i punti di cesura e di discordanza.

Il sacrificio è, dunque, una forte forma di relazione che si ha in un sistema sacro. Un atto di violenza apparentemente gratuita nei confronti di animali o, in alcuni casi e culture, di categorie emarginate nella società umana, con lo scopo molteplice e variopinto, che sia il contattare la sostanza divina specifica, o che sia per ringraziarla, oppure per placare il dilagare della vendetta intestina di una comunità.

Incredibilmente, forse proprio per merito del ruolo pseudo-giuridico che è insito in esso, un atto così simbolicamente forte presenta molti punti in comune tra il monoteismo biblico ed alcuni politeismi. Sebbene Girard affermi a più riprese che non si può pensare che il sacrificio abbia come scopo primo ed ultimo la comunicazione con una sfera divina inesistente, mi trovo in disaccordo. Infatti, nonostante si possa interpretare l'atto sacrificale in ambito prettamente "materialistico", esulando la matrice metafisica, l'azione, rifacendosi ad un sistema di conoscenza differente, non può essere osservato né tanto meno giudicato con i medesimi mezzi convenzionali appartenenti a determinate scienze. Esso va analizzato, studiato ed eventualmente criticato nel suo ambito, nel suo contesto, nel suo sistema. Per analogia, sarebbe come pretendere di studiare il comportamento di un pesce in un habitat desertico, sulla terraferma. Possiamo certamente osservare il sacrificio da un punto di vista sociale, e dunque studiare le dinamiche sacrificali anti-violenza all'interno di un gruppo, ma non esiste solo quel frangente. Quindi, per quanto l'analisi girardiana abbia un fondamento

estremamente solido e valido, secondo il mio punto di vista, ritengo anche che, in ricerca di una destrutturazione sovrastrutturale, l'autore tralasci un altro versante d'analisi della stessa materia presa in esame. E ciò non giova – quantomeno – al nostro iter.

2.3. Il sacrificio sotto la stella di Apollo

Il sacrificio in terra greca ha un discreto numero di fonti alle quali attingere, come detto in precedenza, la presenza dei miti o dei loro surrogati narrativi permettono di avere un quadro culturale che ci consente di studiare una tradizione. Quest'ultima, comunque, non rimane immutata, cambia nel corso dei secoli, soprattutto se consideriamo la cultura greca, che più di tutte ha subito numerosi cambiamenti sotto molteplici punti di vista. Ciò che rimane abbastanza statico, però, è il motivo per il quale si effettua un sacrificio, la sua sostanza. Esso è atto a ricreare un'azione mitica, facente parte della tradizione mistica ad esso legata, definibile come originaria. Possiamo definirla una ripetizione simile a quanto avveniva in epoche ancestrali, quando ad una divinità, o forza creatrice, venne offerta la vita di un essere umano o di un dio. Spesso i sacrifici prendono come esempio proprio un atto omicida di una divinità verso un'altra, ai fini di creare del sommo bene ai posteri, ad esempio nell'*Enuma Elis* dove Apsu viene ucciso dal figlio Ea che costruisce un tempio sopra la salma del padre⁷⁵.

Tale sostituzione compiuta nel regime della similitudine, come anticipato, ha modificato più volte la sua forma per tutta una serie di dinamicità legate al metodo in sé, al criterio di selezione della vittima sostitutiva, delle invocazioni, etc. Noi riusciamo a tener conto di questi cambiamenti grazie alle fonti letterarie epiche e tragico-teatrali, che adopereremo come delle guide al pari del testo biblico con il quale le confronteremo. Nonostante alcuni – tra irrispettosi e scettici – possano concludere che la validità di simili testimonianze sia poco più che nulla usando

⁷⁵ P. Borgeaud e F. Prescendi, *Religioni antiche (= Ra)*, Carocci, Roma 2011, pp. 111-112.

simili fonti, giustifico l'utilizzo delle suddette in virtù del fatto che qualsiasi prodotto dell'essere umano, sia esso reale o fittizio, dettato dalla fantasia o dall'empirismo, ha una base concettuale che parte dalla cultura d'appartenenza: tradizione, credenza, mito, fanno parte di un quadro multi-sfumato che rappresenta un intero collettivo socio-culturale e, pertanto, con una validità non trascurabile.

Ad ogni modo, il rito sacrificale è un'opera d'arte. Per quanto possa sembrare macabro o eclettico dirlo, non trovo termine più adatto, in quanto per essere effettuato deve necessariamente seguire un iter preciso e meticoloso, in caso contrario si potrebbe incappare o nella non-riuscita del sacrificio, oppure – ancor peggio – nelle ire della divinità omaggiata. Per tale ragione vi deve essere un'istituzione, un ordine, delle persone che siano adibite a questo compito, che sappiano cosa stanno facendo e che lo facciano bene, non solo da un punto di vista mistico, sacro o religioso, ma anche sotto un profilo estetico: a regola d'arte. Tale regolamentazione ci costringe necessariamente a porre una duplice differenza nel quadro Greco, ovvero la presenza di due tipi di sacrifici, entrambi sottoposti ad un regime di rigide regole, ma differenti sia nell'applicarle sia nella sostanza finale: il sacrificio *normativo*, e quello *non-normativo* anche detto *libagione*⁷⁶.

Le testimonianze più ricche le abbiamo, logicamente, per ciò che concerne quello normativo, in quanto simili regole, simili norme, avevano la necessità di descrivere tutti i canoni istituzionalmente preposti per farli rispettare, e sarà quello su cui verterà la nostra indagine.

Tutto comincia con una preparazione pre-rituale, in cui a seconda del dio da onorare, o al quale si richiede un favore, si sceglie l'animale. Nell'immaginario, venutosi a creare grazie alla letteratura epico-teatrale, si può credere che la bestia favorita per questo rito sia il bue, o la mucca, o il toro, come anche ci suggerisce Omero nella descrizione del sacrificio presente nel III Libro dell'*Odissea*, quando Nestore ordina ad uno dei suoi figli di andare a recuperare una giovenca per

⁷⁶ Separazione proposta da Jan N. Bremmer, in *NG*, Einaudi editore, Torino 1996

portarla dal «guardiano dei buoi» e prepararla per propiziarla alla dea Atena⁷⁷. Tuttavia, è più che plausibile che i bovini non fossero propriamente tra le prime scelte per la sostituzione sacrificale, questo per l'incredibile valore economico e sociale di questi capi di bestiame. Sebbene gran parte dei sacrifici avessero in sé una componente di condivisione “culinaria” composta dalle carni della vittima animale, il sacrificare una mucca generava tanto la possibilità di un lauto banchetto, quanto l'enorme perdita sotto molteplici punti di vista: la perdita di una fonte di cibo quale il latte ed i suoi derivati, la perdita di una fonte di procreazione della stessa specie e la perdita di una grossa forza lavoro nel campo agricolo⁷⁸. Il fattore che ha permesso di preservare, però, il bovino come animale-simbolo del sacrificio è il valore simbolico. Molto probabilmente, il bue ha continuato ad assumere un ruolo così tanto importante, in quanto legato strettamente alle grandi occasioni ed all'impatto estetico-teatrale a cui si prestava. Ad esempio, riprendendo il passo omerico precedente, Nestore continua a dare le istruzioni ai figli affinché il rito avvenga come è preposto, a regola d'arte:

un altro [figlio] chieda a Laerce, che lavora l'oro, di venire qui,
perché di oro rivesta tutto intorno le corna della giovenca.⁷⁹

La placcatura d'oro delle corna non era una cosa particolarmente usuale, se non per sottolineare l'importanza dell'evento celebrato e che, soprattutto, solo pochi appartenenti alla società o una comunità molto ricca potevano permettersi – non a caso Nestore è il “paladino degli Achei”.

Dunque, andando oltre al valore simbolico dell'animale, il bue era spesso sostituito da altri animali più piccoli, con una gestazione più rapida, più semplici da allevare e con meno “funzionalità secondarie” necessarie alla sussistenza. Ad esempio troviamo molto diffuso il sacrificio del maiale, sebbene non fosse una vittima sacrificale ottimale. Probabilmente per qualche tabù, che ritroviamo anche

⁷⁷ *Od*, BUR Rizzoli, Milano 2010, Libro III, 417-463.

⁷⁸ *NG*, Einaudi editore, Torino 1996, p. 250-251.

⁷⁹ *Od*, BUR Rizzoli, Milano 2010, Libro III, 425-426.

nelle culture mediorientali giudaiche ed islamiche, nella tradizione Greca antica il maiale era più importante per essere una fonte di cibo piuttosto che per possedere un alto valore sacrificale; forse a causa della sua natura da “spazzino”, per la capacità di proliferare velocemente, o la sua necessità di determinate cure per il mantenimento della creatura stessa e della sua carne⁸⁰. Inoltre, cosa fondamentale da un punto di vista religioso, non era legato ad una divinità particolare. Le uniche eccezioni sembrerebbero confermare il tabù legato alle questioni di gestione ed igiene nel rapporto animale-comunità, dato che i templi in cui sono state ritrovate le ossa di suini adulti usati come bestie sacrificali sono, ad esempio, quelli di Demetra che, spesso, si trovavano fuori dalle mura cittadine⁸¹. Sorte diversa, invece, la avevano i maialini da latte, i quali, forse per reminiscenza della fanciullezza, venivano utilizzati per i rituali di purificazione ai quali si sottoponevano molto frequentemente le fanciulle⁸², ovvero dei sacrifici in cui la carne non veniva consumata, ma l’animale tutto veniva bruciato, dopo che la persona purificata aveva fatto scorrere del sangue del suddetto⁸³. In maniera analoga questo riporta a quanto detto nel capitolo precedente, riguardo ai riti di passaggio e la presenza del sangue che assume un ruolo di pietra miliare tra età adulta ed età infantile, facendo leva sulla dicotomia del sangue puro ed impuro; il fatto che questi rituali fossero effettuati per lo più dalle fanciulle, anziché dai fanciulli, mi fa immediatamente collegare il gesto e la carica simbolica, ad esso allacciata, al ciclo mestruale, ed alla femminilità in generale, dove il valore del sangue stesso ha questa antinomica qualità positiva legata alla nascita, e negativa connessa “all’impurità” ed alla “sporcizia”, riprese anche nella Bibbia⁸⁴.

⁸⁰ *NG*: «In quanto spazzino di avanzi, e per la sua abitudine a scavare e razzolare, era meno adatto ad aree densamente popolate; inoltre, aveva bisogno di acqua e di ombra: requisiti, questi non sempre riscontrabili nella maggior parte dei territori della Grecia antica». Einaudi editore, Torino 1996, p.251.

⁸¹ *HN*, University of California Press, Los Angeles 1983, p.257.

⁸² *NG*, Einaudi editore, Torino 1996, p.252.

⁸³ *HN*, University of California Press, Los Angeles 1983, p. 172-173.

⁸⁴ *Lev*, 12 e *Lev* 15:19-28

Ritornando, invece, alla scelta degli animali sacrificali, in questa lista troviamo tra i capi di bestiame più utilizzati per i sacrifici le capre, i montoni, gli ovini in generale; l'età di questi era variabile a seconda della divinità a cui era rivolto il sacrificio e la città dove era svolto il rituale⁸⁵, come sempre ci si deve confrontare con un fattore di disponibilità materiale e di importanza rituale da un punto di vista religioso. La vittima sacrificale deve essere in una zona di equilibrio tra i due eccessi: deve avere un ruolo importante all'interno del rapporto comunitario, ma non troppo da togliere una fonte di ricchezza al collettivo umano, ed allo stesso tempo non deve essere di immediato reperimento per via della gran quantità presente sul territorio, oltre al fatto che usualmente le dinamiche che muovono il sacrificio si rifanno sempre ad un discorso di antropomorfizzazione della vittima, per cui che sia possibile riconoscerne il volto secondo uno schema "umano" (una bocca, un naso, due occhi, etc.). Per tale ragione, ad esempio, i pesci e gli uccelli erano sì vittime sacrificali usate, ma non avevano un ruolo rilevante in questa gerarchia sacrificale, se messi a confronto agli ovini o ai bovini – mentre ritengo che per i suini bisognerebbe fare un discorso a sé stante.

Delle altre dinamiche ad accentuare il valore estetico del rito in sé, legato alla scelta dell'animale, erano il colore ed il sesso di quest'ultimo. Infatti ogni divinità pretendeva una vittima con un certo colore del pelo: un manto scuro era preferito dalle divinità ctonie, legate al mondo ombroso dell'aldilà; mentre un vello chiaro era offerto alle divinità celesti. Ugualmente possiamo utilizzare lo stesso metro di gradimento per quel che concerne il sesso dell'animale; a seconda del loro genere, gli dèi favorivano una determinata vittima, usualmente, «*gli dèi preferivano le vittime di sesso maschile, le dee piuttosto le femmine*»⁸⁶. Caso particolare, invece, è l'uso e la scelta di animali posti a castrazione. La peculiarità risiede nel fatto che,

⁸⁵ NG: «a Didima erano preferiti gli animali adulti [...] mentre a Calapodi si sono sacrificate soprattutto vittime giovani durante tutto il periodo antico. Allo stesso modo, il 77,2 per cento degli ovini o delle capre sacrificate sull'altare di Afrodite Urania ad Atene avevano meno di tre mesi». Einaudi editore, Torino 1996, p. 252.

⁸⁶ *Ivi*, p. 253

come intuibile, il sacrificio animale è comunque un dono alla divinità e, in quanto tale, deve essere intatto e – come abbiamo visto – conservare talune caratteristiche da un punto di vista di specie, di estetica e di genere. Un animale castrato, di base, è una vittima “rovinata”, ha qualcosa “in meno” che getta nell’ambiguità il sesso del dono stesso. Eppure tanto è vera l’esistenza di templi e di dèi che esigevano solamente sacrifici di tori – come Poseidone e Apollo – quanto il dio-padre del pantheon greco, Zeus, richiedeva il sacrificio di un bue castrato⁸⁷. Una simile preferenza, nonché trasgressione di questi dettami estremamente malleabili, *phronetici* a loro modo, può derivare dal lapalissiano fatto che il bue castrato ha una carne migliore ed una stazza più massiccia, il che renderebbe l’animale molto più benvenuto come dono agli occhi del dio, ma anche un lauto e maggior pasto per i partecipanti alla cerimonia durante la spartizione delle parti dell’animale – cosa che spiegheremo più avanti.

Una volta completate queste scelte iniziatiche, il sacrificio continuava con il suo percorso estetico-religioso, ovvero, con la preparazione della vittima. Infatti, come anticipato, nell’episodio dell’*Odissea* succitato, assistiamo alla placcatura d’oro delle corna della giovenca, ma questa era un’usanza assai eccezionale, limitata a talune ristrette realtà socio-economiche, più frequente, invece, era l’adornamento della bestia con nastri, corone e ghirlande attorno al capo ed al ventre. Ovviamente, essendo un rituale che apre un ponte comunicativo con il pantheon, chi partecipa non può presentarsi impuro o sporco agli dèi, deve essere agghindato per la situazione – anche qui – a regola d’arte. Dunque, i sacrificanti dovevano purificarsi tramite un bagno ed indossare vesti a festa e ornamenti come corone, ma non indossare i calzari⁸⁸. La scelta degli oggetti di cui il sacrificante si doveva vestire e non, secondo me, ha una relazione con quanto affermato precedentemente attorno al ruolo del sangue ed alla dicotomia “sporco-pulito”, “puro-impuro”. La scelta della pulizia precedente al rito è un modo per entrare nel mondo sacro senza

⁸⁷ *Ra*, Carocci, Roma 2011, p. 39.

⁸⁸ *NG*, Einaudi editore, Torino 1996, p. 255.

portare ulteriore “sporczia” da fuori, dato che, da lì a poco, del sangue verrà versato proprio con lo scopo di ripulire l’impurità; le vesti bianche sono destinate a macchiarsi di questo sangue purificatore, a memoria del gesto violento e della sua funzione del quale il sacrificante ed i suoi abiti vengono investiti dinanzi agli occhi degli astanti, è una manifestazione plateale del gesto, che partecipa alla teatralità dello stesso.

Dopo la preparazione della vittima e dei suoi carnefici, inizia una vera e propria cerimonia, un corteo festoso con tanto di musicisti al seguito e con a capo della processione una ragazza, spesso di origini aristocratiche, la quale porta sulla testa un cesto, anch’esso decorato, a volte placcato di metalli preziosi, che lo fa risaltare molto anche in un contesto già così esagerato. In questo cesto si cela, nascosto tra nastri e fiocchi d’orzo il coltello sacrificale⁸⁹. Tale occultamento dell’oggetto potrebbe essere l’ennesima antropomorfizzazione della vittima, la quale sarebbe assai preoccupata nel vedere un simile oggetto che si reca nello stesso posto dov’ella sta andando. Su quest’ultimo argomento furono anche alzate numerose considerazioni sul ruolo della violenza nella sfera pubblica ed artistica, tanto da far pensare che essa potesse aborrire qualsiasi manifestazione sanguinolenta nelle rappresentazioni. Ciò è stato in parte smentito dai ritrovamenti vascolari, o dai bassorilievi, che raffigurano la messa a morte dell’animale, oltre che a diversi studi effettuati da esperti quali S. Geourgoudi e F. van Straten⁹⁰ e dal fatto che, in un contesto sacrificale, la morte dell’animale in sé, il gesto catartico, ha sì un enorme valore dal punto di vista sacro-simbolico, ma nell’insieme è la cosa che attrae meno l’occhio ed il senso estetico che permette la realizzazione di oggetti artistici. Tuttavia, l’assenza di un vero e proprio focus sulla morte della vittima, fa pensare che la stessa idea di occultamento della violenza in riti violenti (oltre ad essere un paradosso) sia una manipolazione moderna, quasi ad evitare d’impattare contro

⁸⁹ *Ivi*, p. 255

⁹⁰ Sugli studi dei citati autori, rimando a *Ra*, Carocci, Roma 2011. Ivi viene brevemente descritta la loro teoria secondo cui l’assenza di scene catartiche nella vita artistica-quotidiana non è da ricercare in qualche tabù dell’epoca, pp. 47-48.

una realtà storica e culturale per salvaguardare la sensibilità della nostra quotidianità, anche in ambito scientifico. Una tutela che in epoca antica Greca non era necessaria.

Analogo a ciò, però, vi è l'azione del condurre l'animale all'altare, o al luogo sacrificale. Questo gesto doveva essere contrassegnato dalla tranquillità dell'animale, altrimenti poteva risultare di cattivo auspicio. Per tale ragione, sia nelle rappresentazioni sia nelle narrazioni, l'animale è sempre accondiscendente anche in talune civiltà di cacciatori (antiche e, plausibilmente, contemporanee) secondo cui la preda stessa si farebbe uccidere spontaneamente⁹¹; molto probabilmente è un meccanismo di difesa contro il senso di colpa e favorisce l'accettazione del rito agli occhi della comunità, senza il quale, la stessa si ritroverebbe in una situazione in cui mancherebbe lo sfogo violento di cui Girard parla, oltre che l'ennesimo esempio di antropomorfizzazione dell'animale, in quanto si veste di una volontà di scelta, un'arbitrarietà che è motrice nell'uomo.

Una volta condotto l'animale sul luogo, inizia quello che, a mio avviso, è il passaggio più importante del rito in sé, da un punto di vista sacro-simbolico: la delimitazione dello spazio sacro. Giunti sul luogo sacro, i partecipanti al rito si disponevano in formazione semicircolare⁹² mentre il sacerdote delimitava un circolo camminando attorno all'altare⁹³ ed aspergendo con una mistura di acqua ed orzo la vittima, i partecipanti e l'altare usando un tizzone precedentemente immerso nella brocca del composto sacro. Questo singolo gesto, unito al *topos* inscritto nel cerchio e nel semicerchio formatosi va a formare due spazi: quello sacro e quello profano. Nel primo sono presenti solo coloro che sono coscienti e

⁹¹ *NG*, in particolare: «Eppure l'assenso della vittima era un aspetto importante nell'ideologia sacrificale degli antichi Greci, che metteva in evidenza come l'animale gradisse salire sull'altare» e «Karl Meuli ha giustamente dimostrato che l'accondiscendenza della vittima risale alle più antiche pratiche venatorie, in cui i cacciatori credevano che l'animale si mettesse spontaneamente in vista per essere ucciso», Einaudi editore, Torino 1996, p. 256.

⁹² *Ivi*, p. 256-257

⁹³ *Ra* «Nel caso del sacrificio greco il sacerdote gira attorno all'altare come per delimitare lo spazio sacro», Carocci, Roma 2011, p. 39.

sapienti delle cose-sacre, mentre al di fuori di esso vi è un unico gruppo sociale a parte, ovvero coloro che assistono all'azione⁹⁴. Ciò non è da sottovalutare o da interpretare in un'unica ottica di divisione qualitativa della gerarchia sociale, anzi, tutt'altro – direi. Perché se è vero che entro il cerchio vi è una casta di sapienti e, dunque, “superiori” alla gente presente nel contesto sacro-sacrificale, la loro elevazione è inscritta in quella determinata occasione che, addirittura, trascende il normale sistema gerarchico immanente; mentre coloro che sono al di fuori di questo spazio sono *tutti* allo stesso livello, ricordandoci che ad una cerimonia simile non partecipavano solamente gli appartenenti ad una sola classe sociale, ma era un insieme di genti provenienti da più parti del sostrato sociale e culturale della realtà locale.

Nestore, il vecchio cavaliere, il rito
iniziò con acqua lustrale e grani di orzo, e ad Atena preghiera
intensa rivolse, gettando sul fuoco peli dalla testa
della giovenca. Pregarono e l'orzo rituale sparsero⁹⁵

Come suggerisce anche il passo dell'*Odissea*, il rito sacrificale si iscrive in questa istituzione dello spazio sacro tramite l'aspersione dell'acqua ed aprendo il canale comunicativo già analizzato: la preghiera. Questa precedeva il culmine di un climax sempre più crescente, ovvero l'uccisione della vittima. L'evento veniva ufficialmente iniziato con il taglio di un ciuffo di peli dell'animale ed il seguente loro incenerimento nel fuoco; possiamo immaginare questo gesto come il primo giro di chiave atto ad aprire la porta del sacrificio, la cui importanza era discretamente fondante viste le numerose testimonianze non solo omeriche, ma

⁹⁴ NG, «Quindi il sacrificante immergeva le sue mani nella brocca [...]; poi, prendeva un tizzone ardente, lo immergeva nella brocca ed aspergeva e purificava gli astanti, l'altare e la vittima sacrificale. Questo gesto inaugurale separava i partecipanti dal resto della popolazione e li rendeva un gruppo sociale a parte», Einaudi editore, Torino 1996, p. 257.

⁹⁵ *Od*, BUR Rizzoli, Milano 2010, Libro III, 444-447.

anche tragiche come nell'opera *Alceste*⁹⁶, dove – a mio avviso – il gesto prende ancora più valore in quanto descritto da una divinità molto rilevante (Thanatos, dio della morte) mentre si rivolge ad un suo pari (Apollo, dio del sole), e rimarca la fatalità del gesto, un punto di non ritorno, un dettaglio che persino una divinità può “dimenticare”, ma che in realtà incide nella pietra del destino un nome ed una fine nobile e nefasta, la consacrazione.

A questo punto giungeva l'uccisione della vittima sacrificale, ma il metodo era logicamente differente a seconda della natura di quest'ultima, in quanto il valore del sangue conservava in ogni caso il suo peso, e non doveva essere versato al di là del setting sacro, non doveva macchiare la terra. Probabilmente, tale dogma è legato nuovamente al concetto di “sangue puro” e “sangue impuro”, in quanto se avesse toccato terra a causa di un atto violento avrebbe contaminato l'intera scena rituale e tale inquinamento si sarebbe allargato a macchia d'olio e avrebbe contagiato tutti i presenti ed i loro spiriti, è «come se, dal luogo della violenza in cui si è manifestata e dagli oggetti che essa ha direttamente segnato, si irradiassero sottili emanazioni che pervadono tutti gli oggetti circostanti e che tendono ad affievolirsi col tempo e la distanza»⁹⁷. Dunque bisognava fare attenzione che il sangue non fosse sprecato (o insultato, potremmo dire). Per farlo si adottavano modalità di uccisione diverse a seconda delle vittime; quelle piccole, ad esempio, erano tenute sull'altare e su di esso vi si riversava il sangue, oppure dentro ad un focolare, o ad una fossa sacrificale⁹⁸. Diversa, invece, era la modalità di uccisione per le bestie di una stazza importante:

Subito

il figlio di Nestore, l'ardimentoso Trasimede,
ritto lì accanto, diede il colpo. L'ascia recise i tendini del collo,

⁹⁶ *Tt*, Euripide, *Alceste*: «THANATHOS: [...] La donna discenderà nella dimora di Ades. Vado da lei, per iniziarla con la spada: chi ha un capello reciso dalla sua lama è consacrato agli dèi di sottoterra», Bompiani, Milano 2020, 74-77.

⁹⁷ *VS*, Adelphi edizioni, Milano 2017, p.49.

⁹⁸ *NG*, Einaudi editore, Torino 1996, 261.

sciolsse l'impulso della giovenca. Elevarono le donne il grido
del rito: le figlie e le nuore e la moglie sovrana
di Nestore, Euridice, la maggiore delle figlie di Climeno.
I giovani tirandola su dalla terra spaziosa, così
la tennero; e poi la sgozzò Pisistrato, capo di uomini.
Da essa colò giù il nero sangue e la vita abbandonò le ossa.⁹⁹

Come possiamo notare, Nestore infligge un colpo d'ascia alla base della nuca, o del collo, dell'animale con l'intento di renderla inerme, di stordirla; dalla descrizione è possibile che il colpo fosse tirato proprio in prossimità della spina dorsale cervicale, in modo da paralizzare l'animale affinché non si dimenasse e facesse colare o schizzare il sangue in zone proibite. La cosa particolare di quest'azione è che sono presenti poche testimonianze grafiche, ne conosciamo l'esistenza per merito di altre fonti – per lo più letterarie¹⁰⁰. Che sia un'altra manifestazione di occultamento della violenza? In un'ottica prospettivistica, avanzo l'ipotesi che, in realtà, questo gesto possa esser stato assunto solo successivamente all'istituzione della “tossicità sanguigna” e che, quindi, abbia assunto un ruolo più meccanico di necessità, di ottimizzazione, senza avere la placatura aurea data dal sacro, qualcosa da tenere celato per non rovinare il tremendo momento numinoso. L'assenza di valore sacro di quest'azione è ricavata anche dal fatto che non era necessario farlo. L'alternativa a ciò era una dimostrazione di forza da parte degli efebi, o di altri personaggi singoli, nel sollevare direttamente la vittima sacrificale. Forse, un rimando a quelle dinamiche di finzione venatoria già analizzate in precedenza, in cui veniva costruito un setting apposito per simulare un'ancestrale azione di caccia o, appunto, una dimostrazione di forza superiore rispetto agli altri, una prova di forza che sottolinei lo status:

⁹⁹ *Od*, BUR Rizzoli, Milano 2010, Libro III, 447-455.

¹⁰⁰ *NG*, Einaudi editore, Torino 1996, p. 259.

Oh distruttori di Troia, perché non prendete di forza il toro sulle vostre spalle di giovani, alla maniera greca – intanto brandisce la spada – come vittima sacrificale in onore del morto?¹⁰¹

Per quanto possa sembrare un'azione spettacolare e teatrale, dobbiamo tenere presente che la stazza degli animali, a causa della domesticazione e della selezione umana degli allevatori, era differente da quella che conosciamo oggi; dai ritrovamenti si evince che la dimensione di un toro dell'antica Grecia era più ridotta rispetto a quella dello stesso animale ai giorni nostri. Ciò non di meno la dimostrazione di forza nel sollevare la vittima sacrificale era un'impresa degna d'ammirazione¹⁰².

Ciò che era necessario fare, sempre sugli animali di grossa taglia, era il volgere il loro muso verso l'alto. Quest'azione esponeva logicamente la giugulare al sacrificante, ma simbolicamente dirigeva lo sguardo della vittima verso il cielo, quasi come fosse un'elevazione. Una volta mostrata la zona focale dove effettuare lo sgozzamento, allora, il sacerdote, o chi per esso, procedeva con l'esecuzione. È l'apice dell'azione. Tutto tace, i flauti smettono di suonare. Si leva solamente un suono, emesso da un coro di donne, un grido il cui nome è *ololyge*, come descritto anche nel passo dell'*Odissea*. A livello simbolico, le fonti letterarie riferiscono che sia una tradizione rituale dei Greci, atta ad infondere coraggio eliminando le paure legate ai nemici¹⁰³ o – in questo caso – dinanzi al sacro momento terribile. Il grido, in generale, nella cultura Greca antica servirebbe ad esprimere un'esplosiva felicità, una gioia repressa, magari dinanzi ad un gesto tragico:

Come lei [Euriclea] vide i corpi [dei Proci] e il sangue immenso, un grido

¹⁰¹ *Tt*, Euripide, *Elena*, Bompiani, Milano 2020, 1560-1562.

¹⁰² *NG*, «[...] nella Grecia antica, i bovini erano molto meno grossi di adesso: per esempio, nel VII secolo a.C. le vacche sacrificate a Samo, come dimostrano le ossa, misuravano tra i 95 ed i 115 centimetri, mentre un toro poteva arrivare fino a 126 e un bue a 135» Einaudi editore, Torino 1996, p. 260.

¹⁰³ *Tt*, Eschilo, *Sette contro Tebe*, «Ascolta i miei voti, e poi incontra il grido sacro, il peana propiziatorio, invocazione rituale dei Greci, che accompagna le vittime al sacrificio e infonde coraggio ai nostri togliendo la paura del nemico», Bompiani, Milano 2020, 268-271.

di giubilo stava per elevare: grande impresa ella vide;
ma Ulisse la trattenne e la fermò, sebbene lei lo volesse.
E a lei parlando disse alate parole:
«Nel tuo cuore gioisci, vecchia mia; trattieniti, non elevare
grida di gioia; è cosa empia manifestare vanto su uomini uccisi.»¹⁰⁴

Oppure dinanzi ad una vittoria, o per alimentare il buon auspicio:

Da tempo ho levato il mio grido di gioia
Quando giunse di notte il primo messaggero di fuoco,
annunciando la conquista e la distruzione di Ilio!
E qualcuno mi diceva: “Presti fede ai segnali di fuoco,
e credi che Troia sia stata distrutta? Il cuore delle donne
è davvero facile ad esaltarsi!” Stando ai loro discorsi
sembravo uscita di senno. Ma io continuavo a celebrare sacrifici,
e altri, eseguendo l’ordine di una donna,
facevano risuonare per ogni dove nella città
grida di gioia e di buon augurio¹⁰⁵

In tutti i casi è il suono della rottura, il suono traumatico del momento di tensione, ciò che rimane oscuro è il motivo per il quale solo le donne emettessero tale grido. C’è chi può pensare che la motivazione sia legata all’assenza di un ruolo attivo durante il sacrificio, dato che gli uomini lo eseguivano, tra sollevamenti e sgozzamenti, e sarebbe risultato loro molto difficile emettere un suono accurato¹⁰⁶. In realtà, più per le succitate fonti omeriche e tragiche, avanzo la mia l’ipotesi secondo cui il grido non fosse legato in primis all’idea di sacrificio, o al suo contesto generale, quanto più agli eventi bellici. Difatti il momento della guerra vede le donne immerse in una preoccupata solitudine, mentre i figli, i mariti, i fratelli sono al fronte a combattere, senza che esse riescano ad avere notizie sui loro congiunti. In un clima del genere, la buona notizia di una vittoria, o della

¹⁰⁴ *Od*, BUR Rizzoli, Milano 2010, Libro XXII, 407-411.

¹⁰⁵ *Tt*, Eschilo, *Agamennone*, Bompiani, Milano 2020, 587-596.

¹⁰⁶ *NG*, «E poiché gli uomini erano impegnati nel sacrificio, è comprensibile forse che le donne avessero un ruolo, per così dire, vocale», Einaudi editore, Torino 1996, p. 261.

sopravvivenza in battaglia dell'elemento familiare, o sentimentale, maschile a lei caro, è interpretabile come una rottura della tensione, che può trovare varie forme d'espressione, ma quella più fisica è il grido. Solo successivamente esso è passato da una sfera privata ad una pubblica e sacra come l'urlo sacro di giubilo durante i sacrifici, tanto che si può dedurre un collegamento temporale e culturale tra l'*ololyge* e la *zaghroutah* mediorientale.

Mentre il sangue fluiva fuori dalla vittima e raccolto in determinati vasi (le *paterae*), accompagnato dal grido delle donne, il climax sacrificale andava scemando. A livello emotivo possiamo immaginare un insieme di emozioni contrastanti, tra orrore, stupore, felicità, paura, etc. Ma in questa lenta discesa si iniziava il terzo momento importante del sacrificio: dopo la preparazione e la cerimonia, dopo l'uccisione, arriva la macellazione.

Nei sacrifici animali, era usuale tagliare le carni della vittima e servirla ai presenti. Tuttavia, la macellazione non doveva essere casuale, ma seguire un certo procedimento ed una certa gerarchia. Il lavoro di sezionamento del *mageiros* era cruciale: le carni non dovevano essere rovinare. Ciò poteva accadere solo se l'autore del gesto fosse inesperto, o dinanzi a parti anatomiche particolarmente difficili da staccare, come nel caso dell'anca. Questa parte era particolarmente importante, in quanto separava le zampe posteriori, i cui grossi femori erano separati dalle carni e offerti agli dèi. Questi erano il focus della fase: a loro si riservavano pochi tagli – generalmente – poco pregiati, ma che compensavano con il valore simbolico-culturale ad essi legati. Venivano tagliati i femori dell'animale, privati della carne e ricoperti di uno strato di grasso e vari pezzi di ogni membra, il tutto veniva poi messo in un focolare e bruciato in offerta agli dèi¹⁰⁷. Non è l'unico esempio di offerta sacrificale che segue questo iter, anche nella cultura sumerica e nelle testimonianze bibliche – come vedremo – la sostanza divina (sia politeista, sia monoteista) apprezza notevolmente l'odore del grasso animale

¹⁰⁷ La procedura è ripresa in più scritti: *NG*, Einaudi editore, Torino 1996, p. 261; *Ra*, Carocci, Roma 2011, p. 41; *Od*, BUR Rizzoli, Milano 2010, Libro III, 456-463, e Libro XIV, 424-432.

bruciato¹⁰⁸. Alle volte, come nel caso di Nestore, assieme al cibo veniva offerto agli dèi anche del vino, quasi a ricalcare l'effettiva portata culinaria presente sulla tavola nel mondo dei mortali. Oltre ai femori, ci sono testimonianze letterarie tragiche secondo cui veniva offerta anche la colonna vertebrale¹⁰⁹, probabilmente assieme al grasso che copre i reni.

Capitava, durante la macellazione della vittima, che alcune parti della stessa venivano estratte senza che queste venissero servite come pasto, bensì come medium divinatorio. Queste parti erano le viscere (*splanchna*) – in particolar modo il fegato – le quali venivano lette, interpretate da indovini, mistici addetti proprio a questo scopo per trarne degli auspici per il futuro. L'estrazione e la consumazione degli *splanchna* sono i momenti focali del sacrificio, in quanto collide in questo contesto sia un'azione volta al mondo misterico delle premonizioni, dell'incertezza legata al divenire, sia un'azione apparentemente quotidiana ricoperta da un vello di straordinarietà mistica.

La fase splancnica è inscritta in quella della macellazione della vittima, ne è il preludio, ed è compiuta da uno specialista chiamato il *mageiros* (che si potrebbe tradurre con “cuoco” o, meglio ancora, “macellaio”). Dopo l'uccisione e la raccolta del sangue, la bestia veniva posta su un altare in una posizione tale da favorire lo scuoiamento dello stesso, e la pelle sarebbe stata usata dal sacrificatore o donata ai santuari come simbolo e testimonianza dell'avvenuto sacrificio¹¹⁰. Quest'operazione era, tutto sommato, abbastanza rapida, agevolata dalla “freschezza” della carcassa e dall'utilizzo di strumenti appositi per tali azioni. Ad

¹⁰⁸ G. Pettinato, *Mitologia sumerica*, UTET, Novara 2013, p. 98; e *Num.* 28:2, 6, 8, 13, 24, 28 e 29:2, 6, 8, 13, 36

¹⁰⁹ *Tt*, Eschilo, *Prometeo incatenato*, «e mostrai [agli uomini] le molteplici forme propizie della bile e del fegato e bruciando le membra avvolte nel grasso e lunghi lombi guidai i mortali all'arte dei presagi oscuri, e resi comprensibili i segni che invia il bagliore della fiamma, fino ad allora indecifrate», Bompiani, Milano 2020, 496-498,

¹¹⁰ J. Durand, *Bestie greche: proposte per una topologia dei corpi commestibili*, presente in M. Detienne, J. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca* (= *Cds*), Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 116-117.

esempio, il mezzo più rilevante e più d’impatto visivo e di valore sacrificale era un lungo coltello con una lama larga chiamato *machaira*; l’utilizzo di quest’oggetto, unito alla trazione compiuta dagli aiutanti presenti nel sacrificio, azioni che richiedevano una certa forza, come l’apertura dello sterno, semplificava e permetteva un’azione più “pulita”, in quanto il sacrificante addetto all’estrazione splancnica doveva agire in un contesto di pulizia del corpo, o meglio, l’animale sacrificato, a parte l’incisione della sgozzatura, non doveva presentare altri segni di violenza, doveva essere il più possibile intatto. Dunque, si può intuire che, per raggiungere le viscere, l’animale doveva subire un’apertura sagittale dalla ferita mortale fino al ventre, ma tutto doveva essere eseguito con rigore e senza alcuna fretta, dovuta alla fragilità dei tessuti delle viscere ed ognuna di esse doveva essere estratta senza ledere l’altra. Il diaframma era il confine tra due gruppi splancnici che possiamo indicativamente circoscrivere in un gruppo “cuore-polmoni” ed un gruppo contenente gli altri organi posti al di sotto del muscolo diaframmatico in cui gli ultimi organi ad essere estratti erano i reni – proprio perché posti al di sotto di tutto il resto della massa intestinale. La sezione e l’estrazione degli *splanchna* era un crocevia tra l’attività collettiva, in quanto richiedeva la presenza di più persone per un risultato ottimale¹¹¹, e la rilevanza mistica e sacra proprio per la questione legata all’ermeneutica della loro lettura, estesa a tutte le viscere, ma in particolar modo al fegato.

La pratica di “lettura” del fegato, oggi, la conosciamo con il nome di *epatoscopia*. Questa usanza, però, non era propriamente Greca, anzi, è stata importata – in epoche relativamente recenti – dal Medioriente.

Le testimonianze più antiche le ritroviamo presso i popoli mesopotamici ed etruschi; i primi, soprattutto, ci hanno fornito una corposa quantità di testimonianze sulla giusta lettura del fegato degli animali, ma vi sono poche pubblicazioni e traduzioni complete; mentre il popolo etrusco ci concede poco

¹¹¹ Il rimando va all’esplicita attività descritta in *Tt*, Euripide, *Elettra*, Bompiani, Milano 2020, 819-825.

materiale, ma quest'usanza è stata ripresa e testimoniata da numerosi scritti Romani e Greci. È indubbio, comunque, che Etruschi e Assiro-Babilonesi avessero avuto dei contatti e delle trasmissioni culturali, soprattutto se confrontiamo i modelli del fegato di bronzo dei primi con quelli d'argilla dei secondi; in entrambi i casi troviamo delle iscrizioni nelle loro lingue madri come fossero delle guide interpretative all'epatoscopia, divergenti sul metodo di osservazione e di interpretazione, ma che partono ambedue da una stessa base mitica o folkloristica¹¹². Un primo elemento a favore di questa teoria trasmissiva della cultura interpretativa del fegato la troviamo nell'etimologia. Infatti, secondo A. Boissier, vi sarebbe un collegamento tra il termine accadico 𒀠 (fegato) ed il latino *haruspex*, trasmissione resa – forse – possibile grazie alla presenza di specialisti Etruschi nella vita di Roma¹¹³.

In Grecia una simile usanza la si inizia a vedere nella letteratura a seguito delle guerre Persiane, infatti Omero non parla direttamente dell'epatoscopia, ma sono già presenti figure esaminatrici delle viscere:

Si alzò allora Calcante figlio di Testore, il più famoso fra gli indovini. Lui conosceva presente passato e futuro e con la sua arte profetica, dono di Apollo, aveva guidato fino a Ilio le navi dei Danai.¹¹⁴

Un punto di contatto in questa teoria della contaminazione culturale è dato anche dalla similitudine dei termini epatoscopici cuneiformi e greci, per quanto il

¹¹² W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near East Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* «It can even be shown that both the Assyrian and the Etruscan models diverge from nature in a similar way; that is, they are derived not directly from observation but from common traditional lore», Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 48.

¹¹³ W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near East Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* «[Alfred Boissier] saw that *liver* in these texts [sull'epatoscopia accadica] was consistently written with the Sumerian ideogram *HAR*; and he at once concluded that this was the etymology for the Latin word *haruspex*, the first part of which had always defied explanation, while the second part must mean “seer of”; “seer of liver” would perfectly match its use in reference to those Etruscan specialists officiating in Rome.», Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 48.

¹¹⁴ Omero, a cura di M. G. Ciani e E. Avezzi, *Iliade (= Il)*, UTET, Torino 1998, p.107.

sistema possa essere differente tra le due culture, è possibile che tramite dei contatti con la civiltà etrusca, il fegato tanto tra gli Assiro-Babilonesi, quanto tra i Greci, avesse «un *cancello*, una *testa*, un *sentiero* e un *fiume*»¹¹⁵. Oltre a ciò, è individuabile in entrambe le culture – ma anche in quella etrusca – la presenza di un sistema qualitativo “morale” binario di positivo e negativo: essendo il fegato un organo diviso in due lobi, uno era “positivo” e l’altro “negativo” e tutto ciò che appariva come inusuale nella conformazione istologica dell’organo era vista come un’interruzione di quel “flusso” benevolo o malevolo; dunque, se nel lobo “negativo” vi era una qualsiasi manifestazione non-usuale per quella parte, allora era interpretato come un arresto del flusso negativo e, dunque, di buon auspicio e viceversa se qualcosa di diverso era presente nel lobo “positivo”. Se tutto era nella normalità, invece, l’interpretazione dei due lobi procedeva senza interruzioni interpretative¹¹⁶:

Egisto prende in mano le viscere e le scruta:
mancava un lobo del fegato,
e gli orifizi e i vasi biliari, a chi li osservava,
segnalavano sciagure in arrivo ¹¹⁷

Tutta l’analisi e l’estrazione degli organi si rifà ad un sistema qualitativo di stampo aristotelico, sicché:

¹¹⁵ W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near East Influence on Greek Culture in the Early Archaic*, «However, a whole string of Greek terms looks like a translation from the Akkadian. Here as there, the liver has a “gate”, a “head”, a “path”, and a “river”», Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 50.

¹¹⁶ *Ibidem*, «There are “auspicious” and “hostile” sections of the liver according to which the import of the observations alters: what is normal is good in the auspicious section and dangerous in the hostile section; malformation in the hostile section is good, and vice versa.»

¹¹⁷ *Tt*, Euripide, *Elettra*, Bompiani, Milano 2020, 827-830.

In generale, ciò che è migliore e più nobile – a meno che lo impedisca qualcosa di più importante – riguardo all’alto e al basso tende a trovarsi in alto, riguardo al davanti e al dietro, davanti, riguardo alla destra e alla sinistra, a destra ¹¹⁸

Aristotele nello scritto afferma che le viscere siano, praticamente, del sangue rappreso e che forma l’organo specifico, e giustifica la questione dicendo che dal cuore partono le vene, che raggiungono gli organi, ed esse – trasportando sangue – formano la *splanchna* specifica. Lo stagirita, inoltre, descrive il cuore come l’organo in cui «risiede il principio della vita e di ogni movimento e facoltà percettiva»¹¹⁹. Facendo un’analisi unendo quanto detto dal filosofo – qui naturalista – e quanto raccolto dalle tragedie, dalle testimonianze vascolari e da altre fonti recenti, non c’è da sorprendersi che gli organi interni di un essere vivente avessero un ruolo ed un valore incredibile in un contesto sacro: essi erano dei ricettacoli (raggruppati) del principio vitale.

Una volta eseguita l’epatoscopia, o comunque il processo di lettura delle viscere, ed alimentata la divinità, era il turno degli esseri umani. Il *mageiros* sezionava la bestia secondo uno schema ben preciso, secondo cui i tagli ed il disossamento dovevano partire dalle varie articolazioni, e selezionava i tagli da cuocere e, in seguito, servire ai commensali. Il metodo di cottura che si ritrova non era unico, in ogni caso i pezzi di carne – tagliati sempre dal *mageiros* – erano agganciati o a degli uncini, o a degli spiedi (*obelos*). A seconda del metodo di “affissione” possiamo dedurre che i primi erano immersi in un calderone (*lebēs*) e cotti secondo bollitura, i secondi arrostiti. Questi due metodi erano gli unici che potevano conferire alla carne fresca, coriacea per sua natura, una consistenza più tenera, mentre le viscere erano arrostate direttamente sulla fiamma. Secondo le rappresentazioni vascolari la carne era tagliata in parti uguali prima di essere cotta,

¹¹⁸ Aristotele, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, *La vita. Ricerche sugli animali. Le parti degli animali. La locomozione degli animali. La riproduzione degli animali. Parva naturalia. Il moto degli animali*, Bompiani, Milano 2018, 665a.

¹¹⁹ *Ibidem*

in modo da poterla distribuire ai presenti del rito secondo una logica ed un rigore egualitario¹²⁰.

Perciò, la divisione delle carni andava incontro ad un doppio valore, il primo di tipo sacro-simbolico, in cui subiva una metamorfosi da corpo sacrificale, medium religioso, a quello di “carne commestibile”¹²¹; dall’altro lato, emerge la controparte socio-economica del rito sacrificale, il quale entrava in contatto con il trascendente nel trattamento della vittima e nella sua uccisione, ma si trasportava sul piano immanente in questa sua conclusione. L’importanza di questa sezione rituale sta nel banale fatto che, come sappiamo anche per esperienza quotidiana, nessun taglio di carne è uguale all’altro, esistono parti migliori e parti peggiori dell’animale ed, ovviamente, le prime venivano riservate agli alti gradi della scala sociale. In questa distribuzione si rompe il precedente spazio sacro, si creano nuovamente le differenze di status anche tra gli spettatori del rito.

Quando fu compiuto il rito, prepararono il banchetto e mangiarono e ognuno ebbe la sua giusta parte di cibo; ad Aiace, il figlio di Atreo, il potente signore Agamennone, concesse l’onore della carne più scelta.¹²²

In questo passo dell’*Iliade* non colpisce tanto il fatto che ad Aiace, personaggio focale del poema, venga riservata – sotto concessione di Agamennone stesso – la “carne più scelta”, quanto che la spartizione di questo banchetto sia definita “giusta”. Nei nostri canoni di “giustizia” non vi è alcunché di equo in una spartizione di cibo, dove al benestante, al re o all’eroe, viene fornito il pezzo più prestigioso, meno tenace e più tenero dell’intero animale; eppure Omero lo sottolinea ed i commensali – per le testimonianze omeriche osservate – non protestano. È plausibilmente un altro caso di prospettivismo culturale, questa volta diretto verso il concetto di giustizia, evidentemente diverso da quello

¹²⁰ *Cds*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 132-133.

¹²¹ *Ivi*, p. 129 «Il corpo deve essere disfatto, ma seguendo tappe riconosciute che per gradi lo faranno passare allo stato di carne commestibile».

¹²² *Il*, UTET, Torino 1998, p.385.

contemporaneo occidentale, in cui «l'ideologia dell'equa distribuzione non escludesse una spartizione ineguale delle carni» e «malgrado tali disparità, l'ideologia di una giusta distribuzione delle carni sopravviveva»¹²³.

A questo punto la carcassa dell'animale è totalmente macellata e le sue carni ed interiora consumate, o bruciate nel falò, o mangiate dai presenti assieme a quelli che erano definibili come i “prodotti della terra” o, meglio, dei suoi derivati, principalmente vino ma soprattutto dei tipi di focacce, le quali erano spesso offerte agli dèi come reminiscenza di offerte votive più antiche e perché «*questa offerta è più gradita agli dei del sacrificio degli animali*»¹²⁴. Manca però ancora un tassello: la pelle. Questa parte dell'animale era conservata in memoria o, meglio, in testimonianza di quel che fu il rito, ma era consegnata al sacerdote (*hiereus*), il quale si presenta come figura ambigua, estatica, in equilibrio tra i due mondi e che legittima le azioni dell'uno e dell'altro e ne regola il rapporto. Queste figure erano spesso più commensali della divinità che degli esseri umani, infatti da loro potevano essere consumate le stesse porzioni commestibili riservate agli dèi, quasi come se dividessero il pasto dopo l'atto sacrificale (ironicamente potremmo definirlo un “pasto di lavoro”). Infatti il sacerdote aveva la possibilità di scegliere un tipo di taglio, prima che il *mageiros* tagliasse le parti rendendole “anonime”: o metà degli ultimi organi estratti, o un *topos* del corpo. In entrambi i casi è sottolineato il ruolo intermediario dello *hiereus*: nel primo caso, è il semplice atto di condivisione delle parti, in cui si spartiscono a metà gli ultimi *spalnchna* estratti, ovvero, i reni e, dunque, il sacerdote ed il dio mangeranno un rene ciascuno; mentre il secondo caso ha una profondità maggiore legata al valore culturale topologico del corpo, in rapporto alla sua funzione organica, e quale parte rappresenta il contatto tra due “mondi”? Ovviamente, la zona dei femori e, in generale, l'anca che grazie alla sua conformazione anatomica sembra collegare un “sopra” ed un “sotto” del corpo animale. Per questo al sacerdote potevano essere

¹²³ Entrambe le citazioni testuali sono prese da: *NG*, Einaudi editore, Torino 1996, p. 264.

¹²⁴ Porfirio, *Astinenza dagli animali* (= *Ada*), Bompiani, Milano 2005, Libro II 19.1.

date anche delle parti di carne della coscia, molto prelibata. Tuttavia c'è un'altra parte che veniva offerta all'officiante del sacrificio, una sezione a suo modo poetica: la lingua. Essa era attribuita al dio Hermes, da cui deriverebbe anche il termine "ermeneutica"¹²⁵, che sarebbe il dio messaggero, il dio del passaggio, il dio mediatore tra l'Olimpo e il mondo mortale. Ugualmente alla divinità, il sacerdote è un mediatore e, per analogia, differente da Hermes solo perché mancante di immortalità, pertanto la lingua è una delle parti che veniva frequentemente assegnata a lui¹²⁶.

A livello pratico-simbolico, invece, potrebbe esserci una continuità tra ciò che fu l'azione e il suo scopo. Se gli dèi ricevono il dono nella totalità della morte violenta, a rimarcare la presenza ferale, la paura dell'ignoto post-mortem e l'incertezza del futuro con l'epatoscopia, è anche vero che al sacerdote, alla sfera immanente rimane una testimonianza, un ricordo del passato vivente della vittima, il suo confine, la pelle. Ciò rimarca ulteriormente il valore sì economico, sociale collettivo della comunità, ma anche il peso da dover offrire all'esistenza, c'è un abisso ontologico anche in queste azioni.

Se da una prospettiva materialistica dobbiamo ammettere che la spartizione delle carni conservasse in sé un'iniquità, contestualmente accettabile, in cui il pezzo nobile era attribuito al rappresentante di questa classe, bisogna fornire una spiegazione plausibile del perché tale divisione sia perdurata senza suscitare l'immediato scandalo. Ebbene, il motivo lo si può trovare – come spesso accade – nell'origine del sacrificio: nel mito esiodeo di Prometeo. Nella narrazione riguardo alla genesi delle usanze sacrificali e, per quel che qui ci interessa, attorno alla spartizione delle carni, Esiodo non menziona il banchetto e la sezione che avviene tra gli esseri umani per concludere il rito, bensì pone una dicotomia: da un lato la carne polposa dell'animale sacrificato, che spetta agli umani; dall'altro le ossa

¹²⁵ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Ugo Mursia Editore, Milano 2014, p. 105.

¹²⁶ Tutte le informazioni attorno alle carni consumate dal sacerdote e dal valore che esse hanno, rimando a *Cds*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp.133-135

ricoperte di grasso, donate agli dèi a Zeus nello specifico. Non vengono menzionati *splanchna*, pezzi nobili, tagli inferiori o superiori, ma solo le carni commestibili e le ossa (intese col grasso insieme). Questa è una spartizione iniqua, si sa, e soprattutto Zeus lo sa. Tutto nell'origine del sacrificio e della spartizione delle parti rimanda costantemente all'inganno posto da Prometeo per vendicarsi di Zeus, ma in questa sua azione di circuire il dio-padre dell'Olimpo, a pagarne il prezzo è la razza umana. L'azzardo prometeico ha condotto l'umanità ancora più lontana dallo status divino, ribadendo la miserabilità e la sofferenza dell'esistenza degli uomini sancita con quest'offerta: se un tempo banchettavamo allo stesso tavolo, ora siamo più distanti che mai, e l'agio momentaneo del godimento tratto dalla consumazione di carne pregiata, in contrasto con le ossa offerte agli dèi, è il *memento mori* che sottolinea ciò che abbiamo perso e ciò che siamo¹²⁷. Pertanto, ai fini di un'analisi del sacrificio, come detto precedentemente, bisogna sì sfilarsi il velo sovrastrutturale della comunicazione con un'entità metafisica, ma bisogna altrettanto osservare il fenomeno per ciò che era, nel suo sistema di conoscenza particolare. Alla luce di ciò, la motivazione prima ed ultima per cui la spartizione delle carni commestibili, dunque tra i mortali, era accettata nonostante la palese iniquità dettata dal censo, è perché il versante materiale e di status sociale è nulla in confronto alla perdita dello statuto ontologico umano, smarrito con la celebrazione del sacrificio prometeico, e l'unica spartizione culinaria di cui dobbiamo tener conto è quella tra noi e loro, gli dèi. Questo perché senza la differenza tra immanenza e trascendenza, verrebbe a mancare l'oggetto del sacrificio, ogni motivazione atta a sottolineare le sfumate sfaccettature della natura, in senso lato, e dell'umanità, in senso stretto. Questo è ciò cui assistiamo, invece, nella contemporaneità, in cui a seguito della crisi sacrificale, dovuta ad un processo di sostituzione, di trasvalutazione valoriale, di totale abbandono alla

¹²⁷ Per quel che riguarda il mito di Prometeo: Esiodo, a cura di G. Ricciardelli, *Teogonia*, Mondadori, Milano 2018, 535-564. Per quel che concerne la speculazione attorno alla separazione delle parti: *Cds*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 32-48.

“religione della vita comoda”¹²⁸, con il tentativo di perseguire l’uguaglianza e svilire le differenze, si è aperta una guerra manifesta che annichilisce il concetto di identità, di personalità, di Essere. Quindi «non è la differenza, bensì la sua perdita a causare la confusione violenta»¹²⁹ che in un contesto sacrificale è tutt’altro che obnubilata; pur nel suo alone misterico, la violenza è cristallina, con un senso ed una finalità osservabile sotto molteplici aspetti, un’unica sostanza in tante categorie che compenetrano la natura umana: sociale, economica, religiosa, etc.

Qui, sull’uscio del banchetto in sé, termina il rito. Si abbandona completamente lo stato emotivo del terrore e dello stupore per ritornare ad una straordinaria quotidianità. «La finalità ultima del corpo commestibile è di confondersi con lo spazio civico»¹³⁰.

2.4. *Il sacrificio sotto la Stella di David*

Prendendo in esame, invece, la culla della tradizione religiosa-culturale occidentale del sacrificio, ovvero la visione giudaico-cristiana, la raccolta di materiali e le testimonianze a riguardo iniziano ad essere tanto palesi quanto difficilmente individuabili. Esistono, ma sono occultate da metafore e censure istituzionalizzate, e pertanto necessitano di una ricerca attenta in una fitta selva di interpretazioni.

Cominciamo con il porre la presenza del sacrificio all’interno della cultura ebraica, e ciò è confermato non solo dalle testimonianze bibliche – alle quali ci affideremo da un punto di vista storico-culturale – ma soprattutto dal trauma dovuto alla distruzione del Tempio di Gerusalemme. Questo evento, avvenuto nel 70 d.C. come reazione romana alle rivolte giudaiche, ha lasciato una cicatrice

¹²⁸ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, IV, Adelphi, Milano 2013, § 338.

¹²⁹ *VS*, Adelphi Edizioni, Milano 2017, p. 79

¹³⁰ *Cds*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p.133.

all'interno della comunità ebraica proprio per il suo carattere improvviso. Un intero sistema religioso era stato scosso e sconvolto da un episodio traumatico al quale, i vertici religiosi e la comunità tutta, cercarono di trovare un rimedio per ricostruire degli usi e dei costumi che, con quella distruzione al limite dell'iconoclastia (pur non essendo presenti icone in senso religioso stretto), erano stati cancellati e preservati solo nella memoria e nel Libro.

Come per il greco, anche l'ebraico ha diversi modi di dire "sacrificio", ed esattamente come per la lingua greca, ognuno di essi ha delle sfumature e delle derivazioni particolari, nello specifico si usano i termini: *minchah*, *korbàn* e – in maniera differente – anche *mattanah*.

Minchah è una parola utilizzata per indicare il sacrificio nell'accezione di "offerta", ma premette la possibilità di rifiuto di essa e soprattutto sottolinea il percorso ascendente di tale dono, ovvero è un sottoposto che offre ad un superiore (in questo caso celeste), al quale è concesso il diritto di rifiutarlo. All'interno di del vocabolo *minchah* è contenuto anche *korbàn*, il quale si riferisce sempre ai sacrifici, come offerte, ma di tipo animale, mentre *minchah* non ha in sé questa settorializzazione, tanto è vero che nella Bibbia non è presente questa differenziazione per ciò che riguarda, ad esempio, le offerte di Caino e di Abele. Inoltre, sia *minchah* sia *korbàn* sono collegati a due verbi, rispettivamente: *lechaniach* e *lekarev*, che – in ordine – significano *presentare* e *avvicinare*.

Infine, in un processo di antitesi, *mattanah* non è direttamente collegato all'azione sacrificale come i precedenti vocaboli, o l'*akedah* (la legatura, l'incaprettamento) di Isacco. È connesso al verbo *latet* che significa *dare*. Anche *minchah* ha – più o meno – lo stesso significato, ma *mattanah* implica che il dono è stato immediatamente trasferito da una parte all'altra della relazione di scambio, o di dono, mentre – come detto precedentemente – *minchah* dà il diritto al ricevente di rifiutare l'offerta. In una dinamica relazionale il *mattanah* è lo scambio di doni

tra pari o in direzione discendente, è compreso all'interno dell'accezione di *minchah*, ma «viene stabilita una distanza cruciale tra il dare e il ricevere»¹³¹.

Forse per la vicinanza, forse per il contesto, forse per una forma-mentis culturale, i sacrifici biblici dell'Antico Testamento sono spesso vittime di ambiguità e distacco quasi spaventoso. Le scene descritte non colpiscono tanto per la loro violenza, quanto per le occasioni in cui esse si presentano.

Usualmente la nostra mente viaggia direttamente all'episodio abramitico se si parla di sacrificio in relazione all'ebraismo. Ritengo, tuttavia, che tale deviazione istintiva sia fuorviante e limitante sia per comprendere il sacrificio sia per far luce su alcune figure bibliche che potrebbero meritare qualche minuto di studio in più, se non addirittura la comprensione.

Secondo il mio punto di vista, l'episodio della Genesi del sacrificio di Caino e Abele appartiene alla suddetta categoria.

Abele era pastore di greggi e Caino lavoratore del suolo. Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì i primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto ¹³²

Abbiamo qui presentata una scena antecedente all'umanità come "specie collettiva", in cui i soli due geniti di Adamo ed Eva – i primi due esseri umani creati da YHWH – il primogenito Caino ed il secondogenito Abele compiono un sacrificio nei confronti di Dio. Le motivazioni di tale gesto sacro non sono palesi, ma potrebbero rientrare nel mistero fideistico, oppure come ringraziamento da parte di Caino per i frutti della terra che il Signore gli ha concesso. In quest'ultimo caso, il motore sacrificale partirebbe dal primogenito: a seguito di un dono divino, Caino offre parte di esso in ritorno, come segno di gratitudine e sottomissione. Abele, invece, lo segue, risponde al sacrificio di Caino con ciò che è il suo prodotto, ovvero i primogeniti del suo bestiame.

¹³¹ M. Halbertal, *Sul sacrificio (= Ss)*, Giuntina, Firenze 2014, pp. 21-21.

¹³² *Gn*, 4:2-5

In questa prima divisione possiamo scorgere due modi di vivere dell'umanità in senso "primitivo", l'uno basato sulla pastorizia, l'altro sull'agricoltura. In entrambi i casi si tratta di due forme di ricchezza e di sussistenza che denotano un certo tipo di percorso sociale ed economico all'interno della storia umana. L'agricoltura che la necessità di una fissa dimora, di un territorio in cui stare per coltivare i propri frutti è il preambolo ad una costruzione sociale più ampia verso il villaggio e, in seguito, verso il centro urbano; invece la pastorizia non ha necessariamente il bisogno di un territorio proprio, molte comunità pastorali sono nomadi, dato che è necessario ai fini del pascolo spostare l'intero gregge, o l'intera mandria. Quindi, potremmo azzardare nell'affermare che Caino e Abele siano i due archetipi biblici per una settorializzazione sociale che distingue l'uomo-sociale sedentario e l'uomo-sociale nomade.

Entrambi sacrificano il meglio di ciò che possono *restituire* al Signore, il primogenito darà i frutti, il secondogenito i migliori esemplari appena nati: ambedue frutti del loro lavoro. Tuttavia, YHWH scelse, anzi, «gradì» l'offerta di Abele, ma non quella di Caino. Quest'ultimo si risente della decisione divina e con ragione. Se dovessimo giocare a "indovina cosa pensa Caino" la mia risposta sarebbe lo sconforto nel vedere il frutto del proprio lavoro agricolo che, per antonomasia, richiede tempo, fatica, fame e la precarietà di non sapere se il raccolto sarà buono o meno, rifiutato in favore di qualcosa di più lauto, certamente, ma che non porta la firma di chi lo offre. Se da un lato l'agnello, l'animale sacrificato è più gradito a Dio come offerta, essa non è il risultato del lavoro della creazione divina ultima, l'uomo; al contrario dell'agricoltura, dove subentrano fattori di competenza, intelligenza, dedizione e riconoscenza verso quanto coltivato. Non è Abele che ha partorito i primogeniti offerti, ma è Caino che ha coltivato i migliori frutti posti sull'altare. Nonostante ciò, il giudizio divino è compiuto.

Il risentimento cainita è costruito, probabilmente, sull'intimo sentimento di riconoscenza che voleva porgere a YHWH, proprio perché cosciente dei limiti umani in molteplici casi, compresi quelli legati all'agricoltura, la quale diventa

anche un collegamento molto più intenso tra l'uomo e tutto il resto del creato divino, la natura.

Il fraintendimento del primogenito, però, è dato proprio dalla rabbia cieca che oscura la visione, in quanto Dio pur gradendo il dono di Abele non prende esplicitamente nelle sue grazie il ragazzo, come non condanna nemmeno il fratello, ha solo esercitato il suo diritto di accettare l'offerta, proprio come il termine *minchah* ammette. Probabilmente YHWH sa della gratitudine di Caino, ma "umanamente" ha accettato ciò che gradiva. Il fatto che, inoltre, non escluda il primogenito dalle Sue grazie è sottolineato dalle parole che rivolge a lui subito dopo il sacrificio, parole di preoccupazione genitoriale, di chi ha a cuore un proprio sottoposto.

Il Signore disse a Caino: "perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è la sua bramosia, ma tu dominala"¹³³

Non vi è rabbia nelle sue parole, solo consigli etici: non provar collera verso gli eventi e non anelare il potere.

Ormai, però, è troppo tardi e i consigli di YHWH suonano a Caino come delle prese in giro, più che come dei moniti – forse – affettuosi. Si allontana con Abele e, una volta in campagna, lo uccide. A questo punto come sappiamo la collera divina si abbatte su Caino e sulla sua progenie, ma l'iter in cui questa condanna viene proferita è molto più interessante di una sostanziale sbrigatività.

Una volta tornato dalla campagna, Caino viene interrogato da YHWH su dove sia Abele, ma il primogenito gli risponde in maniera sbrigativa ed irrispettosa, affermando che non è il suo *guardiano*. Dio, allora, entra in collera pronunciando la Sua accusa:

¹³³ Gn, 4:6,7

Che hai fatto? Il sangue di tuo fratello [Abele] grida a me dal suolo! Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra¹³⁴

L'elemento focale di questa condanna, non è tanto la fatica della futura vita di Caino e della sua stirpe di vivere dei prodotti della terra, della vita errabonda ed in costante angoscia per ciò che è il mondo in sé; bensì è il valore che viene dato al sangue: il sangue grida ed il sangue maledice. Come si affermava precedentemente, un versamento della linfa vitale dell'essere umano, o di qualsiasi creatura che la possiede, se non è condotto entro un certo regime rituale non può far altro che proliferare ed espandersi come fosse una metastasi, prolungando le sue radici ovunque riesca. In questo caso, il sangue di Abele porta ancora la sua voce che in maniera misteriosa, ma anche molto fisica grida al Signore le azioni del fratello, il sangue rende ancora presente colui che non c'è più in quanto è la sua essenza fisica.

Al di là di questo, però, c'è un'altra faccenda sulla quale soffermarsi e che suona quasi come fosse una sfida da parte di Caino nei confronti di Dio. Quando il primogenito viene interrogato, questi risponde di non essere il suo guardiano, proprio come se Abele fosse un capo di bestiame, uno degli stessi sacrificati dal secondogenito a YHWH. Ciò cui si assiste, a questo punto è un "gioco" in cui Caino sostituisce l'animale sacrificale al fratello, è il processo inverso della succitata sostituzione sacrificale. Solo qui Abele entra nelle grazie divine e Caino ne è respinto, non durante il *minchah*. La mancanza di contesto, di un iter preciso, fa scadere l'uccisione di Abele nello scellerato gesto violento che Dio vendica nel nome di colui che gli ha fatto l'offerta, esattamente seguendo un processo girardiano di propagazione della violenza che non trova un modo per propagarsi oltre, innescando un processo di vendetta, perché la condanna ultima di Dio nei confronti di Caino è una punizione più grande verso colui che, eventualmente,

¹³⁴ Gn, 4:10-12

avesse l'idea di continuare la violenza verso di lui: «chiunque ucciderà Caino, subirà la vendetta sette volte!»¹³⁵.

Dunque, l'episodio tra Caino e Abele non è solamente un monito per “non uccidere” e per giustificare l'angoscia esistenziale a cui l'uomo è costretto, ma ha plausibilmente più significati che spaziano dall'individuazione dei diversi modi di vivere sociali (pastorali e nomadi, o agricoltori e sedentari) al valore etico, passando per l'implicita presenza di ciò che è gradito e come si deve procedere per un *minchah*.

Qualsiasi atto sacro di questo calibro non può far altro che essere regolamentato ed essere inserito in un sistema gerarchico di gradimento nei confronti di Dio, il quale, a differenza delle sostanze divine politeiste studiate precedentemente, non cerca nutrimento dalle offerte proposte¹³⁶, tuttavia ha delle linee di preferenza, ma soprattutto un iter da seguire, la cui pena – nel migliore dei casi – è il rifiuto categorico dell'offerta in sé, oppure – nel peggiore degli scenari – la morte, come avvenne per i figli di Aronne: Nadab e Abiu.

Ora Nadab e Abiu, figli di Aronne, presero ciascuno un braciere, vi misero dentro il fuoco e il profumo e offrirono davanti al Signore un fuoco illegittimo, che il Signore non aveva loro ordinato. Ma un fuoco si staccò dal Signore e li divorò e morirono così davanti al Signore¹³⁷

Non vi è nulla di cui incolpare i due ragazzi, se non la mancata osservanza del protocollo sacrificale, in quanto hanno offerto a YHWH qualcosa che non era da Lui richiesto, sia inteso “Lui” come divinità sia come legge protocollare sacrificale. Infatti, questo episodio sancisce la punizione per chi trasgredisce la possibilità concessa di avvicinarsi a Dio e descrive il potere del protocollo stesso illustrato nello stesso Levitico.

¹³⁵ *Gn*, 4:15

¹³⁶ *Ss*, Giuntina, Firenze 2014, pp. 24-25

¹³⁷ *Lev* 10:1,2

Aronne entrerà nel santuario in questo modo: prenderà un giovenco per il sacrificio espiatorio e un ariete per l'olocausto. Si metterà la tunica sacra di lino, indosserà sul corpo i calzoni di lino, si cingerà della cintura di lino e si metterà in capo il turbante di lino. Sono queste le vesti sacre che indosserà dopo essersi lavato la persona con l'acqua¹³⁸

Ecco qua, dunque, la preparazione al contesto rituale: c'è un luogo il Tempio (di Gerusalemme), deve esserci un officiante con una sua divisa, che deve seguire un modello igienico-comportamentale di pulizia ad indicare la purezza del ruolo che sta investendo, e una vittima o, meglio, delle vittime adatte al processo sacrificale. Ivi sono citati due metodi di sacrificio coesistenti nella stessa occasione sacra: il sacrificio espiatorio e l'olocausto. L'ultimo l'abbiamo già accennato in precedenza e vi ritorneremo in seguito, ma il primo pur seguendo un iter che richiede lo spargimento di sangue tramite sgozzamento, come in Grecia, cambia il fine di questo gesto. Esso è atto all'espiazione, la finalità sacrificale nel contesto ebraico ha un ruolo assolutorio scatenato dal sentimento del senso di colpa e del peccato, in cui l'animale non è solamente soggetto al processo di sostituzione sacrificale, ma è anche trasportato su un'altra dimensione simbolica di assunzione della colpa e, dunque, di meritare la punizione. Il sangue versato nel processo espiatorio, in ebraico *kapparah*, ha il duplice valore: di *le-khapper*, ovvero pulire e purificare, in cui il peccato ha un'elevazione a realtà ontologica all'interno di una comunità, causando l'allontanamento di YHWH¹³⁹, ivi il sangue ha la funzione di purificare il Tempio dal peccato; la seconda funzione è quella del *kofer*, o riscatto, perché solo tramite il sangue versato si può attuare l'espiazione¹⁴⁰ perché esso è rappresentazione vitale sostitutiva di colui che sacrifica.

Per compiere l'espiazione, si viene a creare un contatto, che trasmette le colpe dal sacrificante al sacrificato con una semplice imposizione delle mani sul capo¹⁴¹, dopodiché sarà versato il suo sangue. Tuttavia, all'interno del rito di Aronne, è

¹³⁸ *Lev*, 16:3, 4

¹³⁹ *Ss*, Giuntina, Firenze 2014, p. 41

¹⁴⁰ *Lev*, 17:11

¹⁴¹ *Lev*, 1:4

presente un'altra dinamica che ammette implicitamente la violenza, ma non vi assiste: è descritto il processo espiatorio ad un altro capro – oltre a quello già descritto – che viene allontanato dalla comunità, dopo la trasmissione delle colpe, in favore di Azazel o per «portarsi addosso tutte le loro iniquità in una regione solitaria»¹⁴². Chi sia tale figura enigmatica non è dato saperlo ai nostri fini, ciò che è importante è che l'animale espiatore, carico dei peccati della comunità, viene allontanato da essa fisicamente, lasciato ad essere errabondo senza padroni, senza un gregge, nell'arido ed incolto deserto. Potrebbe essere una palese allusione alla figura di Caino: macchiato del peccato, rinnegato dal suo superiore e costretto ad una vita nomade in un territorio inospitale.

Infine, nel sacrificio espiatorio descritto nel Levitico, rimane la componente misterica del rito, quella che nei Greci era delimitata dal tracciamento dello spazio sacro o dalla capacità di lettura delle interiora, qua è più palese, più intima tra Dio e il sacerdote, in questo caso, Aronne. Questi dovrà utilizzare il sangue della vittima espiatoria per aspergere determinati luoghi ai fini di esorcizzarli dalle impurità della comunità. In uno di essi, la «tenda del convegno», l'accesso è tassativamente vietato a chiunque non sia l'officiante del rito¹⁴³; sappiamo i gesti che quest'ultimo compie all'interno del luogo, ma assistervi o prenderne parte senza avere in sé lo status sociale e religioso suddetto, è – ai fini del rito – impensabile, blasfemo e pericoloso.

Dopodiché il focus sacrificale, sotto un punto di vista di usi, di gesti e di azioni compiute dalla comunità e subite dalla vittima, si sposta sull'olocausto. Tale è un'usanza non nuova in questa sede di ricerca, ma che nel sistema di conoscenza ebraico trova un forte rilievo, quasi a sottolineare la superfluità della condivisione culinaria con Dio – cosa, invece, spesso necessaria nel rito Greco. Infatti vi sono poche testimonianze di banchetti a seguito di sacrifici, come ad esempio:

¹⁴² *Lev*, 16:7-10, e 16:21, 22

¹⁴³ *Lev*, 16:16-19

Ietro, suocero di Mosè, offrì un olocausto e sacrifici a Dio. Vennero Aronne e tutti gli anziani d'Israele e fecero un banchetto con il suocero di Mosè davanti a Dio¹⁴⁴

Tuttavia le differenze sono notevoli, qua il banchetto è rivolto ad una stretta cerchia gerarchica, presumibilmente fallocentrica, che festeggia onorando, in questo caso, il *korban* davanti a YHWH, però questi non si nutre con loro. È comunque un avvicinamento non contemplato negli altri riti, basti anche solo notare come la descrizione delle azioni di Aronne non mirino tanto ad avvicinarsi a Dio, quanto più a rendere più puro e pulito il Suo popolo. Comunque, notiamo anche nel passo dell'Esodo, la differenza posta tra olocausto e sacrificio, quest'ultimo ritengo includa l'utilizzo del sangue e, sicuramente, dell'animale come strumenti espiatori e di purificazione; l'olocausto, invece, è atto a bruciare su una pira l'intera bestia sacrificale. Il fatto curioso è che quando questo rito viene istituito e spiegato da YHWH a Mosè¹⁴⁵, assume un ruolo quasi di ebbrezza per Dio, dettato dai profumi del braciere – cosa non strana, in realtà, come abbiamo accennato – e soprattutto viene richiesta la presenza di altri “ingredienti” per attuare l'olocausto, che ci riportano a quelle libagioni offerte spesso in accompagnamento anche nei sacrifici Greci:

Uno degli agnelli lo offrirai al mattino e l'altro lo offrirai alla tramonto; come oblazione un decimo di *efa* di fior di farina, intrisa in un quarto di *hin* di olio di olive schiacciate¹⁴⁶

Abbiamo qui la presenza di un prodotto del terreno, a base di grano, come le focaccine che accompagnavano i sacrifici Greci e una bevanda definita più avanti come “inebriante”, come il vino per la già citata cultura greca. Inoltre, nello stesso libro è indicato come gli animali offerti devono essere senza difetti¹⁴⁷ e spicca subito l'esagerazione dell'offerta da portare al cospetto del Signore: due agnelli al giorno, due al sabato (*shabbath*), due giovenchi, un ariete, ben sette dei migliori agnelli ed un capro espiatorio ad ogni inizio mese, a Pasqua (in cui è incluso anche

¹⁴⁴ *Es*, 18:12

¹⁴⁵ *Num*, 28

¹⁴⁶ *Num*, 28:4,5

¹⁴⁷ *Num*, 28:31

il sacrificio quotidiano), a Pentecoste e nelle feste autunnali (dove i capi sacrificati arrivano a delle cifre enormi, nel contesto), tutti con l'*efa* e l'*hin* ad accompagnarli¹⁴⁸. Se dovessimo applicare a quest'ultima dinamica la stessa chiave di lettura valoriale sacrificale che è stata adottata in precedenza, per cui il bue era un dono assai gradito ma poco frequente, visto il suo maggior valore da vivo, anziché come offerta, allora dovremmo dedurre che il popolo ebraico descritto nella Bibbia o aveva molte ricchezze da un punto di vista del bestiame, oppure tale opulenza è solo a fini simbolici, una "facciata" per indicare quanto la vicinanza di Dio al Suo popolo trascenda il concetto materiale di ricchezza fornendo loro tutti i mezzi per compiere tali olocausti. Questo tipo di sacrificio, descritto ed applicato alla lettera perde il valore di "extra-ordinario", come invece lo era per quello Greco? Da un lato sì, perché si "abbassa" tutto il rito ed il mistero al regime della quotidianità, ma – dall'altro lato – per la stessa ragione mantiene questa accezione perché avvicina sempre l'uomo a Dio, nella speranza, e nella *fiducia* di assottigliare tale distanza di sacrificio in sacrificio. Differente è, invece, la medesima sequenza di olocausti descritta nel Deuteronomio che ha un'accezione meno giuridica e più incentrato sull'intimità familiare e personale, sempre sotto l'iridescenza di YHWH. Qui, non solo gli animali sacrificati sono molti di meno, ma viene spesso comandato che nelle occasioni particolari – non solo festive – si osservi l'usanza di consumare un pasto derivato dall'animale sacrificale davanti a Dio. Anche in questo caso Lui non parteciperà, ma presenzierà. Infine è predisposto il luogo in cui debbano essere attuati questi sacrifici, o meglio, dove devono essere portate le offerte, spesso «in misura della benedizione che il Signore» ha dato all'offerente¹⁴⁹.

A questo punto, però, bisogna capire quale animale è sacrificabile o meno. Nel sistema di conoscenza ebraico-biblico, più che mai il sacrificabile è accostato alla dicotomia sacro-profano, perché non solo esiste una gerarchia all'interno

¹⁴⁸ *Num*, 28 e 29

¹⁴⁹ *Deu*, 15:19 e 16:1-17

dell'animale sacrificale, ma è presente un regime alimentare in cui, senza mezzi termini, si parla di purezza ed impurezza e se ciò vale per il cibo dell'uomo, vale anche per le offerte volte a YHWH. L'elenco è molto rigoroso e sfaccettato, restringe il campo culinario, e sacrificale di conseguenza, ad una schiera minima soprattutto di animali mammiferi: «Potrete mangiare d'ogni quadrupede che ha l'unghia bipartita, divisa da una fessura, e che ruminata»¹⁵⁰. Solo ciò che è all'interno di questo insieme è considerato *puro*, tutto il resto non solo è impuro, ma addirittura *immondo*. Il solo contatto con una di queste bestie abominevoli trasmetterebbe la "lordura" della bestia all'uomo, uno degli esempi più famosi è il maiale che, come abbiamo visto, anche in Grecia non era propriamente la prima scelta sacrificale, mentre nella Bibbia è tassativamente proibito.

Se dovessimo speculare per trovare una ragione a tali opzioni culinarie e sacrificali io punterei anziché su una "teoria dell'igiene" e della conservazione alimentare, più su una questione di tipo socio-organizzativo. Sin dal libro della Genesi, con la figura di Caino, si sa che l'uomo nella Bibbia è in una condizione per lo più errante, nomade; questo tipo di organizzazione sociale non può permettersi di accudire animali che non siano di facile gestione, compreso il trasporto. È molto più facile mettere insieme una mandria di buoi e condurla in viaggio anziché fare la medesima azione con dei maiali, lo stesso dicasi per gli ovini tutti in rapporto alle lepri, considerate immonde; è, probabilmente, un altro distinguo tra la condizione "primitiva" dell'uomo cacciatore, a quella dell'uomo allevatore, più "organizzato" ed "evoluto", capace di piegare l'animale, la natura, al proprio comando, un po' come Dio fa con l'umanità.

Sulla medesima falsariga, tra comportamenti da allevatore e distinzione tra animali mondi ed immondi, ritroviamo altri esempi di olocausti atti a ringraziare Dio per qualcosa, come nell'episodio della fine del Diluvio, in cui Noè «edificò un altare al Signore; prese ogni sorta di animali mondi e di uccelli mondi e offrì

¹⁵⁰ Num, 11:3

olocausti sull'altare»¹⁵¹. Anche qui, seppur non specificata come nel Deuteronomio e nel Levitico, c'è una differenza tra ciò che è “pulito” e ciò che è “sporco”, tra sacro e profano da un punto di vista “culinario”. Questo episodio, nuovamente, si presta ad un'interpretazione più materialistica di quel che ci si aspetta, se si prosegue nella lettura, quando YHWH inebriato dagli odori dell'olocausto benedice Noè e i suoi figli: «Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo»¹⁵². È l'uomo, in questa scena biblica, che riceve un'elevazione da Dio stesso che lo innalza dalla natura, portando la concezione ontologica umana in una sorta di limbo tra il fisico (in quanto creatura appartenente alla *physis* generata da Dio) e meta-fisico ma non abbastanza elevato per ottenere uno status divino – per analogia potremmo dire che, in un sistema come quello Greco antico, i benedetti sarebbero stati elevati ad uno status di eroe

Alla luce di quanto detto fino ad ora e sottolineando l'importanza del sacrificio e dell'olocausto post-Diluvio, non solo per il popolo ebraico, ma per l'umanità tutta, non v'è da sorprendersi che tanto il sacrificio in terra greca, quanto quello giudaico sia una celebrazione festosa sebbene circoscritta in un sistema di *mysterium tremendum*, che segue un protocollo di gesti e tempi.

Tuttavia abbiamo visto la selezione qualitativa dell'animale sacrificale, ma esiste un altro elemento da considerare con un'altra forte carica allusiva. Infatti, tra gli animali mondi e, dunque, sacrificabili c'è una netta preferenza ad utilizzare bestie di sesso maschile, preferibilmente primogeniti. Il rimando fa parte di quel corollario di emozioni ambigue tra la paura, il disgusto e la venerazione. In Esodo è descritto il patimento e la condizione di schiavi e il trattamento sub-umano subito dal popolo ebraico; in risposta a ciò Dio libera i suoi fedeli grazie alle *piaghe*, delle azioni misteriche in cui non si sa materialmente – o meglio, l'uomo non può capire

¹⁵¹ Gn, 8:20-21

¹⁵² Gn, 9:2

– come e con quali mezzi YHWH agisca. Tra queste la più emblematica è l’uccisione di tutti i primogeniti maschi d’Egitto:

A mezzanotte il Signore percosse ogni primogenito nel paese d’Egitto, dal primogenito del faraone che siede sul trono fino al primogenito del prigioniero nel carcere sotterraneo, e tutti i primogeniti del bestiame. Si alzò il faraone nella notte e con lui i suoi ministri e tutti gli Egiziani; un grande grido scoppiò in Egitto, perché non c’era casa dove non ci fosse un morto!¹⁵³

Qui il senso di paura potrebbe avere una duplice interpretazione di punizione verso gli egiziani per aver oppresso il Suo popolo, oppure per aver riservato un simile trattamento al Suo primogenito: l’uomo. Potrebbe essere, dunque, una denuncia etica sul non agire in maniera violenta tra uomo e uomo; tuttavia, Dio può agire in questa maniera e lo fa. L’allusione tra quest’ultima piaga divina e l’uso di immolare i primogeniti maschi del proprio bestiame è immediata: i primogeniti animali sono i sostituti simbolici per la ricorrenza della mattanza dei primogeniti egiziani; e ciò potrebbe conservare un messaggio molto forte sull’accostamento analogico per cui chiunque non sia all’interno del popolo eletto di YHWH, è degno di sacrificabilità. Questa teoria, però, decade se si confrontano altri passi biblici inerenti al nesso tra sacrificio e primigenia, come ad esempio il momento in cui Dio impone a Mosè la legge secondo cui ogni primogenito di ogni madre di Israele gli appartiene, senza distinzione di specie, che sia un essere umano o un animale, il primo parto deve essere consacrato a Dio¹⁵⁴. La consacrazione intesa nel citato passo può essere interpretata anche a livello simbolico, in cui il render sacro il primogenito sia inteso non solo come un rito di passaggio in età puberale, ma si possa intendere anche in senso più religioso, come accadde per Anna, che era sterile e pregò Iddio affinché gli desse un figlio, promettendo di consacrarlo a Lui:

¹⁵³ *Es*, 12:29-30

¹⁵⁴ *Es*, 13:1-2

Signore degli eserciti, se vorrai considerare la miseria della tua schiava e ricordarti di me, se non dimenticherai la tua schiava e darai alla sua schiava un figlio maschio, io lo offrirò al Signore per tutti i giorni della sua vita e il rasoio non passerà sul suo capo¹⁵⁵

Una volta nato il bambino egli verrà chiamato Samuele ed Anna lo consacrerà a Dio portandolo al Tempio affinché viva tutta la sua vita lì. Questo è un tipo di consacrazione simbolica in cui si nega il possesso di qualcosa di assolutamente proprio, come può essere un figlio, per adempiere ad una promessa solenne fatta a Dio, ed Egli si ricorderà di lei dandole altri cinque figli (tre maschi e due femmine).

Questo episodio rientra nella dinamica del circolo del dono in cui YHWH ha dato qualcosa ad Anna e questa glielo restituisce, ma non perché Samuele sia “difettoso”, bensì perché è l’unica cosa di veramente preziosa – a livello materiale – che contraddistingue l’esistenza di Anna e, dunque, se ogni offerta al Signore è un dare qualcosa di valore a Dio, cosa c’è di più prezioso di un figlio, soprattutto se maschio, primogenito ed unico? Nemmeno offrire la propria vita reggerebbe un simile confronto. Fortunatamente per Anna, quest’offerta è stata accettata da YHWH che per tale ragione la premia con qualcosa di altrettanto prezioso: altri figli¹⁵⁶.

Questo è un tipo di consacrazione che non richiede lo spargimento di sangue, eppure nell’Esodo non sembrerebbe così metaforica la vicenda, ma anzi, quasi a parlare di un vero e proprio sacrificio seguendo le dinamiche analogiche citate qui sopra: Dio ha donato la libertà agli ebrei dagli Egizi uccidendo tutti i primogeniti degli oppressori, ora l’uomo liberato deve far ritornare tale dono nelle mani di Dio come offerta di ringraziamento¹⁵⁷. Inoltre è probabile che il gesto, sia creatore della Genesi sia liberatore dell’Esodo, detti delle regole per cui YHWH si arroga il diritto di proprietà su tutti i primogeniti degli Israeliti, sia del bestiame sia degli uomini.

¹⁵⁵ *I Sam*, 1:11

¹⁵⁶ *Ss*, Giuntina, Firenze 2014, pp. 23-24

¹⁵⁷ *Es*, 13:13-15

Eppure nella Bibbia, a più riprese, è severamente sanzionato il sacrificio umano, quando è nominato è utilizzato in maniera tale da creare un abisso tra “noi e loro”, tra una situazione genuina ed una barbarica effettuata dai popoli oppressori o blasfemi. Il sacrificio umano è una mancanza di osservanza verso il protocollo sacrificale rappresentata dalla sostituzione, la cui punizione può essere la morte:

Chiunque tra gli Israeliti o tra i forestieri che soggiornano in Israele darà qualcuno dei suoi figli a Moloch, dovrà essere messo a morte; il popolo lo lapiderà. Anch'io volgerò la faccia contro quell'uomo e lo eliminerò dal suo popolo, perché ha dato qualcuno dei suoi figli a Moloch con l'intenzione di contaminare il mio santuario e profanare il mio santo nome.¹⁵⁸

In questo episodio il focus non sembrerebbe tanto sul vietare il sacrificio umano, quanto più il sacrificio a Moloch. È un affiancamento di due culture, due regimi sacri per cui uno rientra nel profano e con esso anche tutte le usanze, quindi, anche il sacrificio umano di infanti. Questo è spiegato con più immediatezza nel Deuteronomio, in cui Dio impone la non attuazione di usi e costumi di altri popoli (conquistati o sottomessi) perché essi nel loro regime sacro facevano «quanto è abominevole per il Signore e che Egli detesta; bruciavano nel fuoco perfino i loro figli e le loro figlie»¹⁵⁹. In questo caso non c'è via di fuga interpretativa: YHWH ritiene aberrante qualsiasi tipo di sacrificio umano e, nello specifico, di bambini. È un altro evento sacrificale, o simil-tale, che ha come effetto la sola propagazione della profanazione, dell'impurezza della terra su cui il sangue è stato versato e delle mani che hanno compiuto l'atto abominevole¹⁶⁰.

A questo punto, individuati i limiti d'azione del sacrificio, ciò che rappresenta, ciò che richiede e ciò che vieta, dobbiamo porci una domanda: perché, nonostante i divieti presenti a più riprese, la figura-simbolo del sacrificio in Occidente è quella della vicenda di Abramo ed Isacco, ovvero, un sacrificio umano?

¹⁵⁸ *Lev*, 20:2-3

¹⁵⁹ *Dt*, 12:31

¹⁶⁰ *Sal*, 105 (106):37-39

CAPITOLO TERZO

Per una conclusione del sacrificio

3.1. Il caso Isacco

La Bibbia presenta scene ed eventi volutamente ambigui, la dicotomia non sclerotica favorisce un movimento di pensiero tale da evitare la stagnazione e l'ignoranza. Il passo della Genesi che andremo a trattare non è da meno: la messa alla prova di Abramo.

Dio mise alla prova Abramo e gli disse: «Abramo, Abramo!». Rispose: «Eccomi!». Riprese: «Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, va' nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò»¹⁶¹

Il monte citato diverrà in futuro il sito sacro su cui sorgerà il Tempio, l'unico antico luogo di culto ebraico in cui il sacrificio era iscritto in uno spazio sacro istituito, e la zona in cui dovrebbe avverarsi l'evento brutale è il territorio di Moria o, in ebraico, *Moriyyah*. Tale termine potrebbe avere una doppia origine e, dunque, un doppio significato: da un lato lo si fa derivare dalla radice *yrh*, che descrive il “timore”; dall'altro abbiamo la parola *horaah*, che ricorda il termine “oracolo”, ed infatti vuol dire “visione” e, a sua volta, lo stesso vocabolo si ricollega a *Torah*, insegnamento, ed esso a *moreh*, “maestro”¹⁶².

Come detto in precedenza, non esiste sacrificio migliore – e peggiore allo stesso tempo – che un'offerta impagabile proporzionalmente alla perdita dell'offerente. Tuttavia, a differenza di quanto accennato più sopra, qui non si parla di “consacrare” (un'azione che include il sacrificio sanguinoso non in maniera esclusiva), ma è proprio specificato che Isacco deve essere offerto in olocausto,

¹⁶¹ Gn, 22:1-2

¹⁶² R. Della Rocca, *La legatura di Yiṣṣaq*, presente in AA. VV. *La Bibbia dell'Amicizia. Brani della Torah/Pentateuco commentati da ebrei e cristiani*, San Paolo Edizioni, Milano 2019, pp. 195-200

dunque ucciso su un altare e dato alle fiamme affinché esse possano distruggerne le carni ed elevarne il soave odore a Dio. È un messaggio estremamente violento e forte al quale Abramo non solo non si ribella, ma non proferisce parola alcuna:

Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato¹⁶³

Non vi è dubbio e non vi è domanda posta né a Dio né a se stesso: Abramo, già in partenza, accetta la volontà di YHWH e si prepara per questo atto sacrificale. L'unico che sembrerebbe porre domande durante il viaggio è proprio l'ignaro Isacco, suo figlio, che non vedendo animali sacrificali da offrire al Signore, giustamente, domanda al padre come potrebbero mai effettuare un olocausto senza la vittima da porre sull'altare. La risposta è: «*Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!*». Questo può indurci a pensare la sicurezza di Abramo in una duplice ottica: da un lato potrebbe essere una speranza guidata dalla Fede che Dio si ricreda; dall'altro, Abramo potrebbe conoscere la bontà del Signore e sapere che tale olocausto non sia altro che una difficile prova per dimostrare la devozione del fedele. Su quest'ultimo punto, sarebbe interessante soffermarsi su una teoria che parte dall'assunto kierkegaardiano secondo cui Dio benedisse già in precedenza Isacco con una lunga vita, implicitamente presumendo – quindi – una resurrezione del figlio, qualora il sacrificio fosse avvenuto. Alla luce di ciò, che rischio starebbe correndo Abramo se immolasse suo figlio? Nessuno, perché in qualunque caso saprebbe che Dio provvederebbe a rimediare per non infrangere una promessa fatta precedentemente. Ciò renderebbe la figura di Abramo molto simile ad un giocatore d'azzardo, un “cavaliere del poker” più che della Fede. È una trasformazione che sposta il valore sacrificale in un duplice binario: un atto di

¹⁶³ Gn, 22:3

Fede, ed il suo opposto, ovvero, un tornaconto personale estorcendolo – quasi come fosse un inganno prometeico – a Dio.¹⁶⁴

Una volta giunti ai piedi del monte, Abramo ed Isacco proseguono fianco a fianco senza accompagnatori, senza asino e senza servi, verso la cima, verso il luogo designato da Dio. Il padre prende il necessario e carica la legna sul figlio; questo dettaglio ci suggerisce già un processo di abbassamento da parte del patriarca nei confronti del figlio, che inizia ad essere spostato da un piano relazionale umano a quello animale, infatti, viene trattato come fosse una bestia da soma, o comunque un capo di bestiame. Una volta raggiunta la cima del luogo, preparano l'altare e la pira, ma ancora non si è manifestata la vittima del sacrificio e nessuno fa domande, nessuno proferisce parola. In questo momento, secondo me, sono manifestate due tipi di fiducia analoghe, simili nella sostanza, ma con finalità diverse: l'una è quella di Abramo verso Dio, di tipo sacro-religioso o fideistico in senso stretto; l'altra è quella di Isacco verso Abramo, una fiducia sacro-famigliare, dove un ragazzo pone tutto se stesso nelle parole del padre senza dubitare. Tale assenza di dubbio è presente anche in Abramo, il quale prende il figlio e lo lega, effettua l'*aqedat* (legatura). In quel momento, è palpabile la messa in dubbio di Isacco, sempre nel più assoluto silenzio: il fanciullo inizia a dubitare del padre, ma si arrende sempre condotto dalla fiducia verso il genitore. Ignora che possa esserci un momento altro ed Alto in ciò che sta succedendo, in quel frangente suo padre lo sta non solo abbassando ad un animale, ma lo sta alienando dal ruolo di figlio, di unico figlio adorato. È, tuttavia, Isacco che non riesce a discernere la figura del mattatore da quella paterna di Abramo. A quel punto, in un climax sempre più crescente, una volta preso il coltello e stesa la mano per immolare il figlio, il sottoposto alla prova divina viene fermato, non da Dio, ma da un suo emissario, da un angelo:

¹⁶⁴ R. Willerslev, *God on trial. Human sacrifice, trickery, and faith*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (1)», 2013, pp.145-146, DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.1.009>

Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: «Abramo, Abramo!». Rispose: «Eccomi!». L'angelo disse: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio». Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto invece del figlio.¹⁶⁵

Questo è uno dei nodi focali – ma non quello più importante – dell'intera narrazione. Innanzitutto Dio non si sta manifestando apertamente quando, invece, più volte abbiamo visto che il Signore può comunicare con i suoi fedeli in molteplici vie, come succede anche all'inizio dell'episodio stesso, o durante la proclamazione dei Comandamenti, anche se non visto, la sua voce può manifestarsi, ma non questa volta. Perché? Ha, forse, Dio superato i suoi limiti? Prova, forse, *vergogna* per quanto richiesto? Ricordiamoci che siamo all'interno di un circolo di dono, e non di scambio, in cui il Signore può rifiutare l'offerta restituendo alcunché, perché essa deve essere scevra da qualsiasi dinamica di mercato. In quest'ultima il confine tra ricevente e mittente è netto, perché inserito in un contesto di reciproco scambio, un dovere legale. Nell'offerta, nel dono, invece, l'aspetto della reciprocità è iscritto all'interno del dovere morale, non vi sono leggi che impongono un ritorno. La differenza tra i due obblighi è legata al fatto che «nello scambio di dono il dare è considerato una parte della relazione, non la sua giustificazione. Nel mercato, lo scambio è il motivo d'incontro»¹⁶⁶. Ovviamente sappiamo che Dio non vuole una relazione di mercato con l'uomo, e palesa la questione anche nell'episodio di Giobbe, in cui misura la vera Fede dell'uomo per dimostrare (o togliersi il dubbio) che l'uomo non lo venerava solo per i beni che gli aveva fornito. Questi casi, secondo me, tanto la messa alla prova di Giobbe quanto, soprattutto, quella di Abramo non vanno letti come dei test di Fede, bensì come delle messe alla prova della supremazia di Dio. Può essere una differenza sottile, ma il focus non è più “metto alla prova la fiducia dei miei fedeli”,

¹⁶⁵ Gn, 22:11-13

¹⁶⁶ Ss, Giuntina, Firenze 2014, p. 37

bensì “metto alla prova la mia influenza sui miei fedeli”, potrebbe essere definito uno *stress-test*, in cui si misura fin dove il potere esercitato da YHWH può pressare i suoi sottoposti.

Proseguendo vi è una mitigazione al gesto esasperato che Dio ha chiesto ad Abramo, mosso dal timore e dalla Fede, ovvero il porre un animale sostitutivo al figlio. Che sia da interpretare come un’offerta per il perdono di Abramo nei confronti del Signore? Potrebbe rientrare in un processo simile, ma di fatto viene presentata la possibilità – non l’obbligo – di eseguire il rito con l’uso della già citata sostituzione sacrificale che, questa volta, è giunta all’ultimo momento, proprio all’apice di questa escalation emotiva che trasla dalla paura alla speranza, dall’incertezza alla fedeltà e ricorda, in un rapporto veramente stretto, l’episodio di Ifigenia.

Qui abbiamo un’altra sostituzione sacrificale dell’ultimo momento e, forse, in una maniera più concitata e sospesa di quella biblica: Ifigenia, figlia di Agamennone, si abbandona all’idea della morte per mano del padre in sacrificio, per salvare la sua patria, la Grecia intera; viene preparata, posta sull’altare e nel momento in cui viene vibrato il colpo per sgozzarla, il suo corpo è sostituito per intervento divino da quello di una cerva, il sacrificio è stato accettato in seno alla prova di fede¹⁶⁷. Come anche nel caso di Isacco, Ifigenia viene trattata a tutti gli effetti come una vittima sacrificale, è già preparata e si dirige consensualmente all’altare nel silenzio dei commensali, le è cinta la testa di una corona, l’altare è asperso con l’acqua lustrale e, mentre i presenti intimoriti volgono lo sguardo a terra, il sacerdote studia il punto dell’incisione sulla gola della vittima e si prepara al taglio. Lo stesso dicasi per Isacco, che è condotto all’altare nel silenzio, legato come si confà ad una vittima per olocausto e pronto ad essere – plausibilmente – sgozzato e, successivamente, arso sul braciere. Tuttavia, vi sono un paio di differenze non da poco tra i due episodi, al di là del contesto storico-culturale; innanzitutto, la cerimonia della tragedia è pubblica o, meglio, ha un pubblico di

¹⁶⁷ Euripide, *Ifigenia in Aulide*, in *Tt*, Bompiani, Milano 2020, 1551-1605.

soldati, le cui vite in battaglia dipenderanno da questo sacrificio; mentre quella abramitica non si può definire una cerimonia pubblica, è un rito solitario, quasi domestico, è un intimo confronto silenzioso con sé. Molto più importante è l'approccio emotivo con il quale i due fanciulli si dirigono, o sono diretti, all'altare: da un lato abbiamo Ifigenia che decide lei stessa di farsi vittima, in ottica cristologica è una martire, perché offre la sua vita per una causa superiore che coinvolge tutta la comunità, pur ignorando il disegno divino richiesto, ha fede in esso; Isacco, invece, è inconsapevole del perché sia finito incaprettato su un altare, può desumere quello che sta per accadergli, ma la fiducia che ha in suo padre gli ostacola la vista di ciò che vi è oltre. In entrambi i casi, possiamo dire che si sacrificano, o si fanno sacrificare, per l'amore, l'una della patria, l'altro del padre – e non del Padre. In comune, inoltre, non vi è solamente la modalità sacrificale, ma anche l'intervento divino che fornisce pure la sostituzione per evitare un atto barbarico o, generalmente, tremendo, ed ora la stessa sostanza divina che ha richiesto il sacrificio tace.

Nella narrazione biblica, dopo l'olocausto dell'ariete e, dunque, in seguito alla liberazione di Isacco, l'angelo parla nuovamente ad Abramo confessandogli il premio per questo atto di cieca Fede:

Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce.¹⁶⁸

Le azioni di Abramo hanno concesso a lui e alla sua discendenza, Isacco compreso, un ritorno per quella dimostrazione donata a Dio, ovvero, una sorta di immortalità terrestre, storica, non nel senso individualista, bensì in un senso collettivo, di popolo, di stirpe, addirittura di nazioni. Un prezzo molto alto da pagare per ricevere qualcosa di altrettanto importante in senso globale. Per la prima

¹⁶⁸ Gn, 22:16-18

volta nel passo biblico vengono dichiarate le intenzioni di Abramo ad Isacco, e ciò non avviene tramite le parole proferite da un altro essere umano, che potrebbe essere incline a mentire e, dunque, gettare il dubbio della verità, bensì da un oracolo di Dio, colui che sa la verità e che è la Verità. Possiamo dunque dedurre dal silenzio dei due protagonisti biblici l'imbarazzo, l'ira e la tristezza di tutto l'episodio; tanto è vero che nel passo sembrerebbe addirittura che Abramo ritorni da solo verso gli schiavi¹⁶⁹, quando nello stesso viaggio di andata verso il monte era stato ribadito a più riprese il fatto che fosse presente anche Isacco al suo fianco¹⁷⁰. Questo può far presupporre due possibilità: o che il sacrificio è effettivamente avvenuto e, in maniera simbolica, Dio ha con sé Isacco, elevandolo ad uno stato superiore, quasi come fosse un'anticipazione di Gesù Cristo; oppure vi è una scissione tra padre e figlio, un abisso tale – metaforico o esplicito – da dividere il fanciullo dal suo oggetto di fede, il padre. È il caso di dire che, sebbene la salita verso il monte, verso l'altare, sia stata difficile, rimuginata e paurosa, la fatica nel compiere il gesto era obnubilata dalla Fede di Abramo; mentre la discesa non aveva più quei pensieri, quelle incertezze e quei timori, a quel punto, tutto era palese e fondato in una dimensione umana, fin troppo umana. È il limite dell'amore, che se da un lato può fornire cieca fiducia e speranza nelle azioni altrui, deve cessare nel momento in cui la parte amata mira a ledere la vita dell'amante, o tradisce i motivi della sua fiducia.

Un'altra spiegazione per giustificare o, meglio, per gettar luce sulla legatura di Isacco, ha delle basi bibliche già incontrate precedentemente: di conflitto tra tradizioni sacre antiche e moderne; e di ennesimo confronto tra sacro e profano, tra sistemi religiosi che si alternano e annichiliscono il più antico in maniera violenta con mitizzazioni e analogie subdole. Analizzando quanto citato nel

¹⁶⁹ Gn, 22:19, «Abramo tornò dai suoi servi»

¹⁷⁰ Gn, 22:3 «prese con sé due servi e il figlio Isacco», oppure Gen 22:6 «Abramo prese la legna e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutt'e due insieme», ancora Gen 22:8-9 «proseguirono tutt'e due insieme; così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato».

capitolo precedente, riguardo ai tassativi divieti attorno ai sacrifici umani, la Bibbia nomina spesso Moloch intendendolo come un falso-dio, una deriva politeista e malevola che immolava i bambini in olocausto, ed usa questa divinità come metro di paragone per ciò che è profano, aberrante e vietato per il popolo ebraico, come appunto i sacrifici umani, che sembrerebbe potessero avere avuto anche luogo nella cultura israelitica agli albori¹⁷¹. In un'ottica simbolica più estesa, dunque, l'episodio abramitico, del percorso e della salita verso il monte per sacrificare Isacco, può essere interpretato anche come un percorso evolutivo-culturale dalla menzogna alla verità, dai molti-dèi all'Unico Dio, da Moloch a YHWH, dalla barbarie del sacrificio umano al più accettabile sacrificio animale.

Lo scopo originario della narrativa è stato concepito dai critici anche come una leggenda eziologica atta a spiegare il perché l'uso del sacrificio infantile venne modificato in alcuni santuari con la sostituzione di un ariete (*Gunkel*), o come una protesta contro il sacrificio umano¹⁷²

Abramo avrebbe quindi potuto sacrificare Isacco, ma se lo avesse fatto il messaggio sarebbe stato dirottato verso la via di Moloch ed un'ammissione dei sacrifici umani all'interno del regime sacro di questa religione; è stato Dio, o un suo intermediario, a dover intervenire imponendogli di fermarsi. È un simbolico momento di scelta: obbedire al Dio o a Moloch ed ai suoi usi disumani? Abramo ha fatto la sua scelta divenendo a tutti gli effetti il patriarca della religione ebraica e, plausibilmente, da quel momento è stato generato il dettame che vieta i sacrifici umani all'interno dell'ebraismo e delle religioni ad esso collegate.

¹⁷¹ C. Delaney, *Abraham on Trial. The Social Legacy of Biblical Myth*, Princeton University Press, Princeton 2000, p. 86 «[...] the story of Abraham and the "sacrifice" of Isaac was constructed in a context where child sacrifice was being practiced either by the Canaanites or the Israelites, or by both»

¹⁷² F. Skolnik e M. Berenbaum, *Encyclopedia Judaica*, Macmillan Reference, New York 2007, vol. 1, p. 555 «The original intent of the narrative has been understood by the critics either as an etiological legend explaining why the custom of child sacrifice was modified in a certain sanctuary by the substitution of a ram (*Gunkel*), or as a protest against human sacrifice»

Dunque, l'episodio abramitico della legatura di Isacco va oltre all'interpretazione della prova di Fede del patriarca, assume bensì molteplici sfaccettature che vanno dal peso del cambiamento sociale, per cui si passa da una legge ad una Legge, ma è anche la rappresentazione della destrutturazione del mondo circostante. Quando l'angelo palesa le intenzioni di Abramo dinanzi ad Isacco, questi non può far altro che mettere in giudizio le sue certezze: la cieca fede verso il padre, l'amore verso quest'ultimo e la pulsione a ricercare dei "perché" senza che essi vengano soddisfatti da Abramo. Il fanciullo si sottopone al proprio dubbio, e così alle sue certezze, affronta una vera e propria trasvalutazione dei valori in senso nietzschiano:

Se si colloca il centro di gravità della vita non nella vita ma nell'«al di là», – nel nulla – si è tolto il centro di gravità alla vita in generale. La grande menzogna dell'immortalità personale distrugge ogni ragione, ogni natura nell'istinto¹⁷³

Mentre in Isacco vige questo stato d'animo pro-vitale, guidato dal sentimento, in quanto colloca il suo centro di gravità nel qui-ed-ora, in qualcosa di fisico e tangibile come il padre, Abramo invece abbraccia totalmente questo anti-istinto, colloca tutto il suo peso esistenziale in una verità metafisica; l'immortalità della sua stirpe, il premio finale – sebbene non ne sia palesemente a conoscenza – oscura qualsiasi giudizio naturale, istintuale, legato alla vera "conservazione della specie" in senso darwiniano, ovvero, far sì che la sua prole sopravviva e non essere la mano che ne pone fine. Questa è la *forma mentis* di Abramo nella legatura di Isacco, l'unica cosa che sembrerebbe aver senso in quel momento della sua vita: non avere senso.

A quale scopo solidarietà, a quale scopo ancora gratitudine per l'origine e gli antenati, a quale scopo collaborare, aver fiducia, promuovere e porsi un bene comune? ... Queste sono altrettante «tentazioni», altrettante deviazioni dalla «strada giusta»: «una sola cosa è necessaria»¹⁷⁴

¹⁷³ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna (RN) 2010, §43

¹⁷⁴ *Ibidem*

È normale, allora, immaginare che Isacco si sia posto le domande di matrice nietzschiana e che dinanzi ad esse si sia trovata la risposta, che abbia scisso ciò che effettivamente aveva un valore etico, e ciò che invece era mera obbedienza per una promessa della quale non v'era certezza. In questa situazione, non andrebbe tanto elogiato il coraggio di Abramo, bensì il *pathos* di Isacco, che dopo la caduta dei suoi valori ha innalzato il capo scrutando al di là di ciò che è bene (e Bene) e male. Potrebbe, dunque, il fanciullo biblico essere un esempio superomistico nella filosofia del filosofo nichilista? Verosimilmente no, ma è sicuramente un'anticipazione di questo stato, dunque, una forma leonina¹⁷⁵, una parziale libertà ontologica ancora legata ad un costrutto culturale che ne influenza il divenire.

3.2. *Gesù, un Isacco compiuto?*

Per assistere ad una trasformazione dello stato umano a qualcosa di meta-umano, di oltre-umano, bisognerà aspettare l'unione dei sentimenti del timore abramitico e di coraggiosa accettazione tragica in un unico episodio, l'ultimo sacrificio, quasi definibile "supremo": la crocefissione di Gesù Cristo. Il passaggio da Antico e Nuovo Testamento, sulla questione sacrificale, trova come esempio emblematico proprio questo evento, l'uccisione dell'Uomo, del Figlio di Dio per mano del suo stesso popolo senza ch'egli abbia colpa alcuna. La lettura evangelica lo riporta in quest'ottica, ma bisognerebbe anche considerare la prospettiva da un punto di vista ebraico, in cui Gesù non era altro che un uomo comune che, a causa del titolo di cui s'investiva e della reticenza alle autorità religiose, risultava blasfemo e destabilizzatore delle comunità presso cui trovava seguaci; dunque, da un punto di vista culturale, avevano il diritto di muovere accuse ed attuare questa soluzione violenta verso un uomo. Tuttavia, soffermiamoci proprio sulla matrice ferale del gesto alla luce di quanto abbiamo già affermato usando la tesi girardiana.

¹⁷⁵ Il riferimento va alle metamorfosi nietzschiane presenti in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Fabbri Editori, Milano 2001, pp. 43-45

Il contesto in cui Gesù opera e la situazione ch'egli crea, sono abbastanza caotici: le terre calpestate da Cristo hanno dei sovrani stranieri, i Romani, ed il titolo con il quale l'Uomo si presenta alla folla genera un sisma concettuale all'interno della società stessa che pratica il sistema religioso locale basato sulla Bibbia; questa cornice non può far altro che ospitare un quadro di scontento ed instabilità. Dunque, qual è la macro-categoria emotiva, che si presenta in simili contesti, atta a fermare tale squilibrio? La violenza della vendetta. Essa si propaga anche solo come idea e, in senso lato, può essere intesa ed attuata secondo diverse forme, dalla lapidazione di una donna¹⁷⁶, all'insinuazione del dubbio attorno alle autorità sacre con conseguente desacralizzazione del luogo di culto¹⁷⁷. È una macchia d'olio che porta la firma della violenza, che continua ad accumularsi fino ad arrivare al punto di esacerbazione verso il soggetto "meritevole" di tale sentimento. Come abbiamo già visto, quindi, l'uccisione di Gesù è solo un modo di placare l'escalation di veemenza in seno alla comunità ebraica e Cristo è stato, letteralmente, il capro espiatorio. La differenza, però, da un qualsiasi sacrificio è che il suo sangue – come analizzeremo – non doveva e non voleva essere versato in favore a Dio, bensì verso un altro tipo di divinità più concettuale, più normativa, ovvero, la giustizia, la legge, che in un sistema sociale più "evoluto" risulta essere un palliativo all'assenza di Dio sul piano prettamente immanente. Questo è il prospettivismo in un senso meno saturo di costrutti metafisici e religiosi, quasi più giuridico, da un punto di vista culturale non puramente cristologico: l'apparizione e la consolidazione della parola di Gesù Cristo, all'interno della comunità ebraica e del suo sistema religioso, era uno squilibrio generatore di violenza che doveva essere arrestato definitivamente e violentemente per far cessare quella caotica "serpe in seno" ch'egli aveva creato.

¹⁷⁶ Gv, 8:3; episodio in cui Gesù sottolinea già un comportamento violento ed omicida da parte della "discendenza di Abramo": «*So che siete discendenza di Abramo. Ma intanto cercate di uccidermi perché la mia parola non trova spazio in voi*»

¹⁷⁷ Mt, 21:12-17; Lc, 19:45-48; Mc, 11:15-18

Da un punto di vista maggiormente connesso al Libro, l'episodio è molto più allegorico e simile ad altri avvenimenti presenti nell'Antico Testamento. Personaggi ed eventi, in un certo senso, risultano essere delle versioni ripetute o migliorate di una narrazione passata. Questo già può far intuire come gli stessi Vangeli si vogliano presentare, ovvero, come una soluzione dinamica a livello religioso, per evitare la stagnazione e la sclerotizzazione di un sistema religioso che, probabilmente, iniziava a far sentire sempre più il peso della distanza tra l'uomo e Dio. Serviva qualcosa che riprendesse i valori e le virtù dell'Antico Testamento e le rielaborasse in chiave moderna (per l'epoca), e così abbiamo presenti alcuni elementi, come la figura di Giuda, quella di Gesù e la sua crocefissione. Possiamo definirli come i componenti di una "ontologia arcaica"¹⁷⁸, ovvero un atteggiamento ripetuto, analogo alla reiterazione dell'evento traumatico in psicanalisi, per cui vengono a formarsi degli archetipi mitici e ritualizzazioni ripresentati e compiuti più e più volte in altri sistemi – in questo caso – sacri:

[...] investe lo stesso ordine rituale, nel senso che il rito resta definito non soltanto dalla riattualizzazione, dall'iterazione e dal ritorno degli eventi di fondazione dei primordi, ma anche dalla ripetizione di modelli rituali che nei primordi furono fondati, di guisa che l'uomo religioso si configura come tendenzialmente orientato verso il ripetere rivivendo e un rivivere ripetendo il passato metastorico esemplare, nel quale viene periodicamente riassorbita la proliferazione storica del divenire, e persino la stessa norma mimica o verbale delle singole iterazioni rituali.¹⁷⁹

Questo processo è, probabilmente, una facilitazione che i flussi culturali assumono per rendere qualsiasi passaggio o metamorfosi meno traumatica: avere un collegamento con il passato, una corda legata alla vita, permette di superare un ponte proiettato al futuro con più sicurezza; infatti, anche a livello rituale, talune usanze presenti nell'Antico Testamento non sono dimenticate nella trasmutazione cristiana. Tuttavia, ho nominato degli elementi che possono essere definiti come

¹⁷⁸ Concetto coniato da M. Eliade e trattato in: *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 2008 e *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Borla, Bologna 1975.

¹⁷⁹ E. De Martino, *Furore, Simbolo e Valore*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 44

“archetipi” costruttivi di tale “ontologia”, ognuno di essi calca e delinea, forse in maniera più definita, certi parametri passati svecchiandoli.

Il primo esempio è la figura di Giuda Iscariota i cui gesti sono inscrivibili all'interno delle azioni che si confanno ad un moderno Caino. L'apostolo è vicino a Gesù – inteso sì come Uomo, ma soprattutto come Figlio di Dio, quindi rivestito di essenza sacra e santa – segue i suoi dettami, i suoi peregrinaggi, assiste alle sofferenze ed alle gioie miracolose, eppure lo tradisce, lo condanna. Il parallelo tra l'attaccamento di Giuda a Gesù è lo stesso che è presente tra Caino e Dio, il quale aveva donato al figlio di Adamo la prosperità e l'abbondanza del Creato, che gli aveva permesso anche di offrire in dono i frutti migliori del suo lavoro. Il tradimento di Giuda è analogo all'uccisione di Abele per mano di Caino, ma questo non implica che il secondogenito di Adamo fosse santo, o un'incarnazione di Dio o di Gesù, tutt'altro, era un uomo, un pari di Caino stesso, e così anche il Messia per Giuda. Ricordiamo che Cristo, pur essendo il figlio di Dio, è il Signore che si fa uomo, è l'avvicinamento radicale tra trascendenza ed immanenza che rende Gesù uomo pari agli altri. Quando Pilato consegna Cristo ai sommi sacerdoti, pur non trovando in lui colpa alcuna, non è un caso che dica «Ecco l'uomo!»¹⁸⁰, perché nell'umiltà, nell'assenza di colpe lo tratta come qualsiasi altro comune mortale, rimane quindi un uomo sia agli occhi di Pilato sia di quelli della folla. Prima di essere Dio, secondo chi lo circonda, Gesù è un uomo, esattamente come Abele era uomo pari a Caino. La differenza principale tra Giuda e Caino è che il secondo ha avuto la maledizione che meritava in ottica biblica ma, considerando la condanna cui ha condotto l'umanità intera, è facile pensare che tale pena non fosse adeguata. Come sempre, serviva una punizione più violenta e radicale: la morte; così è decisa la pena di Giuda. Qui, però, subentra ancor di più l'ontologia arcaica: come il sangue di Caino è maledetto e “contagioso” – ricordiamo che chiunque lo avesse ucciso avrebbe subito una pena maggiore – così lo è anche per quello di Giuda. Ciò lo si può evincere anche da alcune allusioni che Cristo stesso fa nell'ultima

¹⁸⁰ Gv, 19:1-16

cena riferendosi al traditore, che Lui sa essere Giuda: «meglio per quell'uomo [traditore] se non fosse mai nato!»¹⁸¹. Ancora più palese è la maledizione nei confronti Giuda nel Vangelo di Giovanni, dove addirittura «satana entrò in lui»¹⁸². A suo modo Giuda è stato marchiato come Caino, ha in sé un maleficio, una condanna che, in ultima analisi, egli stesso non accetta o, addirittura, non si sente di poter portare, abbassando ancor di più il valore dell'uomo-traditore ad un livello di quasi sub-umanità, così Giuda muore suicida poco dopo. Proprio come per Caino, se qualcuno avesse ucciso Giuda, si sarebbe macchiato del suo sangue, un sangue maledetto, sporco, profano che avrebbe contaminato l'anima del suo assassino continuando a portare avanti un sentimento di vendetta e di violenza tra gli uomini e, di base, non risolvendo la situazione viziosa presente anche nella Genesi. Un fatto curioso rimane che la trasmissione della maledizione di Giuda nel Medioevo fu interpretata ed applicata all'ultima cosa che il corpo del traditore toccò: l'albero sul quale si era impiccato¹⁸³ e, usando Girard, anche il terreno attorno ad esso¹⁸⁴. Così si chiude il circolo della vendetta iniziato con Caino e legato infine a Giuda, tuttavia non possiamo trascurare il lato simbolico-sacro del gesto che lo contraddistingue in rapporto a Cristo: il bacio. Questo non è solo il “segnale” da dare ai persecutori di Gesù ma, visto il contesto culturale ed i gesti con i quali si attua la seguente azione, potrebbe essere tranquillamente un'analogia con il processo espiatorio. Ciò fa parte anche di un'immaginaria lista di peccati e colpe che l'atto finale della crocefissione è destinato a redimere dalla comunità intera, come si confà ad un sacrificio. Con il bacio, con il contatto di Giuda la colpa viene trasmessa al capro sacrificale, ovvero, Gesù Cristo; in tal modo non vuol dire che Egli sia traditore di se stesso o diventi, di fatto, colpevole, ma racchiude –

¹⁸¹ Mt, 26:24; Mc 14:21; Lc 22:22 «[...] ma guai a quell'uomo dal quale è tradito!»

¹⁸² Gv, 13:27

¹⁸³ M. Pastoreau, *Medioevo Simbolico*, Laterza, Bari 2018, p. 84-86

¹⁸⁴ VS, Adelphi, Milano 2018, p. 49 «Un uomo si impicca; il suo cadavere è impuro, ma sono impure anche la corda che è servita ad impiccarlo, l'albero cui è sospesa la corda, il terreno intorno a quell'albero»

come fosse un ricettacolo espiatorio – anche la colpa di Giuda, che pur avendo in sé una gravità enorme, verrà risolto una volta che Gesù spirerà in croce.

A questo punto, trattiamo gli ultimi due elementi connessi tra di loro: la figura di Cristo e la sua crocefissione. Abbiamo delineato, quindi, un panorama in cui, tramite la presenza di Giuda e le ragioni degli altri, Gesù sia al contempo uomo e capro espiatorio. Un'altra azione simile che ricalca il processo della sostituzione sacrificale, inerente a Cristo, lo otteniamo al di là della dicotomia tra Giuda e il Messia e possiamo osservarla nel rapporto con Barabba. Questi era un criminale, a volte apostrofato come brigante, ma probabilmente era un assassino¹⁸⁵; Ponzio Pilato – per usanza pasquale – permette a Barabba di essere in lizza con Gesù per ricevere la grazia dal popolo, oppure la condanna. Come sappiamo la folla sceglie di liberare Barabba nonostante la reticenza di Pilato, il quale continua ad insistere di non trovare alcuna colpa in Gesù ed assume l'ignavo comportamento del voltar le spalle alla situazione. Nel momento in cui la folla decide di salvare colui che agli occhi di Cesare, suo sovrano¹⁸⁶, era l'assassino e di mettere a morte l'innocente, avviene il processo di sostituzione sacrificale: la brutalità non viene orientata su un elemento palesemente violento, o che ha scatenato lo stesso atto violento (in questo caso l'omicidio), ma rimbalza in qualcosa di contemporaneamente vicino e distante ma, soprattutto, innocente e puro. Nuovamente abbiamo una dinamica allegorica, però prettamente connessa al sacrificio. Tanto è vero che, tra la folla, molti lo considerano già come una vittima sacrificale, il cui sangue risulta purificatore: «*Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli*»¹⁸⁷. Il fatto che l'essenza vitale, indice di purità o impurità della vittima, ricada su delle persone e sulla progenie di queste può ricordare una forma sacrificale che abbiamo già intravisto nel mondo Greco, quella legata ai riti di purificazione e, dunque, di passaggio dall'età della fanciullezza allo stadio

¹⁸⁵ *Mt*, 27:16; *Mc*, 15:7; *Lc*, 23:19; *Gv*, 18:40

¹⁸⁶ *Gv*, 19:15

¹⁸⁷ *Mt*, 27:25

puberale e fertile – soprattutto – delle donne; in realtà è più probabile che la presenza umana su cui viene versato il sangue non sia da intendere nel suo stadio ontologico-umano, bensì come sostituto allegorico dell'altare. In fin dei conti, tanto nelle ritualità Israelite quanto in quelle Greche, il sangue ha il ruolo purificatore del solo altare – o di altri elementi specifici – e qualora questi non fosse l'unico oggetto designato del setting sacrificale ad essere bagnato dal sangue, l'intero rito sarebbe compromesso. Dunque, che senso avrebbe che esso ricadesse su un elemento al di fuori dell'altare condannando, di fatto, i presenti ad essere profanati? È possibile che gli uomini, le donne ed i bambini ricoperti – metaforicamente – del sangue di Cristo siano l'unico “altare” degno di essere purificato e, inoltre, ciò allargherebbe lo spazio sacro del rito sacrificale ad una scala globale; per tale ragione la Passione di Cristo e la sua crocefissione sono spesso visti come dei gesti atti a purificare e a redimere non solo una frazione della popolazione, ma tutta l'umanità.

Esistono ancora altri elementi nella figura di Gesù e nel processo di crocefissione, e non tutti si affiancano di pari passo al solo uso e costume ebraico. Due dettagli sui quali vorrei soffermarmi, infatti, sono analogamente più vicini al contesto Greco Antico sebbene conservino un'accezione di sbeffeggiamento, ovvero, la corona di spine e la Via Crucis. Il primo di questi elementi non sembrerebbe essere presente nella ritualizzazione sacrificale ebraica, bensì lo ritroviamo in quella Greca. Sia gli animali, sia la stessa Ifigenia vengono incoronati con una ghirlanda, una tiara o una vera e propria corona che denota il loro status sacro di quel momento, descrive il loro ruolo di vittima. Ugualmente Gesù è costretto ad indossare una corona di spine per tutta la processione fino al monte su cui sarà crocefisso; ovviamente, in questo caso l'incoronazione è atta a sfregiare – fisicamente, psicologicamente e sacralmente – la figura di Cristo, ma è anche il simbolo del “Re dei Giudei”, di colui che sta per essere condannato a morte; riesce ad essere comunque un emblema di riconoscimento per i partecipanti all'evento straordinario. Il percorso che conduce Gesù fino al Golgota non trova altra definizione se non quello di “processione” ed è l'altro elemento di assonanza con

il mondo Greco; infatti il Messia affronta il percorso fino al posto in cui sarà ucciso con arrendevolezza, o meglio, con accettazione, senza ribellione attiva o protesta di alcun genere. Questo stato d'animo è lo stesso che doveva accompagnare le vittime sacrificali all'altare, infatti, come abbiamo visto a più riprese, l'animale sacrificale era condotto verso l'altare in una processione extra-ordinaria, sebbene di carattere festoso, attendendo anche un cenno di accettazione da parte della bestia stessa. L'accezione di festività è totalmente assente sia in ottica evangelica sia nella narrazione di Ifigenia: entrambe le figure umane affrontano il percorso senza gaudio ovviamente, ma con l'eroismo tipico della tragedia di chi accetta il proprio destino, il proprio avvenire. Per tale ragione secondo me, usando una lettura attenta ed usando la giusta sensibilità ermeneutica, entrambe le figure citate sono prossime, se non addirittura circoscritte all'interno del concetto di *oltre-uomo* nietzschiano. A loro modo ognuna di esse riesce ad abbracciare concetti e potenzialità esistenziali che altri hanno solamente professato. In ottica biblico-cristiana non sono i Patriarchi ad essere superuomini e in Ifigenia non sono né i soldati né Agamennone ad essere quel concetto che supera l'uomo nel suo contesto ontologico di semplice-presenza heideggeriana. Sono tutt'al più eroi, ma non essenzialità che si spingono oltre i confini umani accettando l'infamia della vita, godendo dei miracolosi attimi luminosi – e numinosi – e, soprattutto, abbandonandosi al flusso degli eventi con lo spirito libero e non con l'impossibilità di agire, ma con la volontà di potenza, con la volontà di poter-essere e di esser-stati, senza possibilità di tornare indietro.

Alla luce di ciò, tutto il costrutto metafisico che è presente alle spalle delle due figure è talmente irrisorio che passa in secondo piano, perché il focus è rappresentato dall'Uomo. L'attualità, il luccichio eroico momentaneo nell'oscurità della sofferenza esistenziale umana. Così, secondo me, son da leggere tanto Ifigenia quanto Gesù Cristo, come esempi in grado di affrontare sì la gioia, la sorpresa, il senso di disarmante felicità dinanzi ai fenomeni degni di tale accezione, ma con un terribile contrappasso: più l'attimo è luminoso, più sarà brutale la ricaduta nell'oscuro scemare del momento di luce. Ciò che è

stupefacente in questa visione è che mai uno stato emotivo può essere distaccato dal proprio contrario, ogni vento di primavera è portatore tanto di pioggia gentile, quanto di tagliente maestrale e dura grandine autunnale che sferza gli animi. L'uomo deve farsi invadere da questa pulsione, proprio affinché possa esser educato tanto alla vita quanto alla sofferenza ed alla morte, all'esistenza ed alla non-esistenza, a ciò che è la trascendente contingenza del proprio Essere¹⁸⁸. Dinanzi a tale questione l'uomo che accoglie l'evento divino-ferale è costretto ad uno sforzo di coraggio e a scrutarsi, interpretarsi, comprendersi e superarsi. E questo lo si comprende ancora di più nel momento stesso del dramma affrontato dal Cristo in croce, quando all'apice della sofferenza, Gesù si domanda il senso della sofferenza e, non trovando risposta, interroga Dio: «*Eloì, Eloì, lemà sabactàni?, che significa Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*»¹⁸⁹; in queste parole Gesù sperimenta quella nietzschiana morte di Dio¹⁹⁰, un altro elemento destabilizzante e destrutturante all'interno dei Vangeli e che richiama in parte la stessa assenza silenziosa nell'episodio abramitico. Con la caduta di ogni certezza e con la morte di Dio, sorge la disarmante domanda: "E adesso? Cosa mi resta?". Le stesse domande che, plausibilmente, si era posto anche Isacco dinanzi allo sfaldarsi della sua certezza, dinanzi al suo amato padre con il coltello sacrificale in mano pronto ad ucciderlo; ma in questo caso, sulla croce, Gesù supera il momento e la necessità di risposte riuscendo ad interpretare un evento partendo dalla prima incertezza rimasta, ovvero, il proprio Sé. Riesce a colmare quel vuoto sacro interiore.

Verrebbe, allora, da chiedersi se Gesù sia un Isacco compiuto, un Isacco "ben riuscito". Gli elementi in comune sono analoghi: un padre (o Padre) che ama il proprio unico figlio (o Figlio), mentre quest'ultimo nutre cieca fiducia nell'altra

¹⁸⁸ Concetti rielaborati partendo da differenti letture, quali: F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 2013, §12, p.64-65, §. 3, p.32; F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Fabbri Editori, Milano 2001, p. 45; D. Venturelli, *Nobiltà e sofferenza. Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*, Il Melangolo, Genova 2006, p.25;

¹⁸⁹ *Mc*, 15:34

¹⁹⁰ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 2013, §125, pp. 162-164

parte che va ad attuare un messaggio misterioso, un piano superiore ed ignoto all'umana concezione tramite un evento tragico e violento. La differenza è proprio la riuscita del gesto: Isacco viene – plausibilmente – risparmiato, mentre Gesù viene condannato; tuttavia il sacrificio evangelico ha in sé alcune sfaccettature che inspessiscono le analogie tra Lui ed Isacco, prima su tutti è l'accettazione del sacrificare la propria vita per espiare le colpe degli uomini che, come solo Luca afferma, sono ignoranti e «*non sanno quello che fanno*»¹⁹¹. L'evento è una transazione importante a livello di costruzione valoriale e culturale, perché è il definitivo passaggio dall'uso del sacrificio (espiatorio o meno) al concetto di martirio, molto frequente anche nella storia e cultura ebraica durante le Crociate¹⁹², ma soprattutto in quella cristiana. È il peso che viene dato alla trasmigrazione del “sacrificare a” verso il “sacrificarsi per”, sotto un certo punto di vista può essere inteso come un processo di de-antropomorfizzazione del divino che si dirige verso un concetto, verso una Causa, un gesto di puro amore. Nel momento in cui il «*sacrificio incominciò a indicare non soltanto il dare a ma anche il rinunciare (per amore di)*» possiamo parlare dell'inizio del declino delle usanze sacrificali in Occidente all'interno di un contesto sacro-religioso.

3.3. Il violento crepuscolo sacrificale

Con l'avvento della dottrina cristiana possiamo riconoscere il punto d'inizio che pone la parola “fine” alle usanze sacrificali violente, quindi quelle concernenti l'uso del sangue, gli olocausti e il donare violentemente qualcosa ad un'entità superiore di origine metafisica, la «*religione dell'amore degli uomini è anche quella del sangue del Cristo*»¹⁹³. Eppure non significa che tali usanze scomparvero

¹⁹¹ Lc, 23:34

¹⁹² Ss, Giuntina, Firenze 2014, p.73 «*Nelle cronache ebraiche del martirio durante la prima e la seconda crociata, il linguaggio sacrificale diviene comune nel descrivere i martiri ebrei. La morte degli ebrei per mano dei crociati è descritta come un'offerta sacrificale*»

¹⁹³ G. Stroumsa, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità* (= FdS), Einaudi, Torino 2006, p. 85

dall'oggi al domani, la cultura ebraica continuò ad attuare i sacrifici animali fino ad almeno il 70 d.C. quando – come abbiamo già accennato – Tito distrusse il Tempio. Fino ad allora la società ebraica riuscì al mantenimento culturale ed etnico dei suoi usi e riti religiosi proseguendoli fino ai primi secoli dopo la nascita di Cristo, anche se qualcosa stava allentandosi o, meglio, mutando¹⁹⁴. Si attuò un processo di trasformazione, conscio o inconscio, per cui si trasportò l'ambito religioso da una sfera pubblica ad una privata; quindi una modifica degli usi resa necessaria ormai dalla mancanza del Tempio, senza che la società ebraica ne cambiasse l'essenza – quindi l'assenza di icone, la questione identitaria del popolo eletto, della gelosia divina, etc. Il percorso verso l'intimità religiosa vide soppiantare l'usanza sacrificale con un sucedaneo di forte valore che, nella stessa Bibbia, aveva il suo ruolo fondante e fondamentale: la parola. «*Il nuovo statuto religioso della parola le conferisce una potenza d'azione: dire significa ora fare*»¹⁹⁵. Il nascente giudaismo modificato vede lo sviluppo della figura rabbinica, non più come surrogato sacerdotale, bensì come maestro senza ruolo liturgico¹⁹⁶, ma si badi che, nella loro *forma mentis*, nessuno afferma la superiorità assoluta dei tempi dopo il 70 d.C. rispetto a quando il Tempio era ancora eretto. È stato un lento processo di modifica che ha trasportato, proprio per “merito” di un atto distruttivo, un sistema religioso in un insieme di rituali senza sacerdoti e senza sacrifici cruenti. È importante porre il focus sull'azione violenta proprio in virtù del fatto che tanto il cristianesimo quanto il giudaismo rabbinico non possano non essere considerate come religioni sacrificali, in quanto tale gesto brutale non viene a decadere, o mai più nominato e applicato, ma anzi viene sostituito – in maniera diluita – da qualcosa che accompagnava un tempo le immolazioni, ovvero la liturgia. Dunque, il passaggio dalla sfera pubblica a quella privata, l'interiorizzazione della religione, la sempre più progressiva perdita dell'usanza

¹⁹⁴ *Ivi*, Einaudi, Torino 2006, p.66

¹⁹⁵ *Ibidem*

¹⁹⁶ *Ivi*, Einaudi, Torino 2006, p. 69 «*I rabbini sono dei maestri, non sono sacerdoti e non hanno nessun ruolo liturgico*»

sacrificale violenta – oltre che l’onnipresente assenza del Tempio – permise all’ebraismo di sganciarsi dalla propria culla ed espandersi, “democratizzandosi”. La mancanza di uno spazio sacro che, un tempo, era focalizzato in un *topos*, ora che «*Dio ha perduto il suo palazzo*» dovrà trovare un nuovo luogo da cui manifestare la sua presenza in maniera tanto esclusiva quanto universale, per questo «*alloggia, ora in una casa privata*»¹⁹⁷ e l’assenza di una casta sacerdotale porta la necessità del fedele ad attuare il “nuovo sacrificio” per conto proprio, e ciò implica avere la conoscenza e lo studio della Parola. Ecco dunque l’importanza della Torah, della preghiera nell’ambito familiare, che ricalca anche lo spirito tribale della Bibbia, in cui il popolo ebraico era diviso in sette tribù, sette famiglie, che condividevano il Dio, ma ognuna lo elogiava secondo dei canoni simili ma differenti tra di loro. La preghiera va a sostituire il ritmo del sacrificio in una ripetizione quotidiana e con ulteriori invocazioni legate alle festività che vanno, quantomeno, a citare gli eventi sacrificali presenti nel Libro – quindi, menzionando testi presenti nel Levitico, ad esempio. Nonostante l’assenza del luogo di culto e di quello che era lo spazio sacro di Dio, la mutazione attraverso l’interiorizzazione della religione tramite la preghiera rende più difficile, ma anche più sincero il legame tra Dio ed il fedele. Ciò è possibile constatarlo con il cambiamento che otteniamo analizzando la differenza tra “evocare” ed “invocare” il Signore. Il primo è tipico dei sistemi religiosi che proiettano la vocazione, la chiamata, la supplica sacra da sé al-di-fuori di sé; il secondo attrae in sé la stessa pulsione attingendone da al-di-fuori di sé. Può sembrare un processo senza fondamento, tuttavia l’invocazione conserva un sentimento di amore verso il prossimo, verso Dio e verso se stesso che nell’evocazione è più edulcorato proprio a causa della sua immediatezza. Possiamo anche interpretare l’invocazione come un nuovo modo religioso di avere *cura di sé*, un *conosci te stesso*, perché solo così facendo si può ospitare qualcuno o qualcosa nella propria essenza. Per fare un esempio rimanendo nell’analogia del “Dio che abita l’abitazione privata”, possiamo dire

¹⁹⁷ *Ibidem*

che se l'uomo fedele è la "casa" solo conoscendola (e, quindi, conoscendosi) può indicare la via a Dio per accomodarsi alla sua tavola. Tale ricerca del proprio sé, della propria *psyché*, del proprio *punto di luce oscura*¹⁹⁸ rende il ruolo di "fedele" molto più difficile e meno immediato di quello che può avere una stessa persona ancorata al sistema religioso "evocativo", ma il risultato ottenuto diviene più cristallino e sincero, proprio in virtù del percorso compiuto dal singolo individuo spintosi sempre al limite della ricerca di sé per permettere un migliore alloggio a chi ospita ed una migliore esistenza propria, perché «*un'esistenza priva di curiosità non è umana vita*»¹⁹⁹.

In verità, però, la fine dei sacrifici non può essere individuata solamente in questi eventi ed in questo sistema religioso, ciò è utile per dare delle giustificazioni a livello culturale e posizionare l'episodio di cambiamento entro un certo lasso temporale. Tuttavia, un simile cambiamento non sarebbe potuto avvenire se non fosse stato già presente un sostrato generalmente accettato, in cui era espressa la reticenza nei confronti delle usanze sacrificali violente. Anche nella culla mediterranea questo sentimento aleggiava e il maggior autore che compì un'indagine ed una denuncia riguardo a simili usi è Porfirio. Nello scritto *Astinenza dagli animali* il filosofo descrive come le usanze sacrificali violente non furono propriamente ancestrali come si usa credere, anzi si pensa che:

Dapprincipio dunque non sacrificavano queste sostanze ma erba che levavano in alto con le mani come se fosse una peluria della natura feconda. Poiché in verità prima degli animali la terra produsse alberi e molto prima degli alberi l'erba che germoglia ogni anno, e di questa cogliendo le foglie, le radici e tutti quanti i virgulti della loro natura, li bruciavano, salutando con questo sacrificio gli dei visibili del cielo e immortalando con il fuoco gli onori resi a loro. Infatti noi custodiamo per essi nei templi il fuoco immortale, in quanto che esso è soprattutto il più somigliante a loro.²⁰⁰

¹⁹⁸ H. Küng, P. Ricoeur, *Il lato oscuro della fede. Religioni, violenza e pace*, Edizioni Medusa, Milano 2015

¹⁹⁹ Platone, *Apologia di Socrate*, Mondadori, Milano 2000, 38a

²⁰⁰ *Ada*, Bompiani, Milano 2005, Libro II 5.2.

Qui bisogna riconoscere che il carattere genealogico del frammento non è atto a porci una semplice storiografia sacrificale, ma sia per l'uso dei termini sia per il contesto in cui l'elaborato è scritto, assume proprio i toni e le forme di una denuncia "culturale". Tutto verte attorno al concetto di "possibilità" ed "abbondanza", quindi una matrice molto meno sovrastrutturale di quel che sembra e ben più legata alla materialità. Quando l'uomo, dopo aver sacrificato agli dèi, prima, i prodotti della natura selvatica disse «*basta ghiande*»²⁰¹ iniziò con i frutti del proprio lavoro agricolo, come l'orzo, ma dopo quello dovette o, meglio, volle passare ad altro. La motivazione scatenante di tale passaggio secondo Porfirio fa leva sulla sfera gnoseologica ed emotiva, il che lo potrebbe porre in una *mesotes* tra due pensieri ben più recenti per noi, tra un Nietzsche della *Gaia Scienza* ed un Rudolf Otto che pone delle radici emotive nel sacro:

Il sacrificio fatto mediante gli animali è dunque posteriore e il più recente: la sua causa non fu gradevole come lo fu quella del sacrificio di frutti ma una circostanza avversa di carestia o di qualche altra sventura. Così ad esempio le cause delle uccisioni in particolare presso gli Ateniesi hanno come origini o l'ignoranza o la collera o la paura.²⁰²

Tutti gli stati emotivi descritti da Porfirio sono gli stessi analizzati anche da Girard e che ritroviamo anche nel sistema evangelico, la paura che genera collera in quanto non si è onniscienti sugli eventi del cosmo trovano una valvola di sfogo nell'istituzione del capro espiatorio o, comunque, della vittima sacrificale: un essere vivente che può subire la violenza umana, forse per curiosità forse per frustrazione e paura. Il gesto ferale, come sappiamo, però ha sempre delle motivazioni e delle esigenze particolari, degli escamotage che le istituzioni sacerdotali e religiose trovano per evitare il sentimento della colpa; uno di questi è la sacralizzazione della vittima tramite la messa a morte della stessa che, per essere sacralizzata, deve rientrare in taluni canoni inscrivibili nella perfezione o nell'intoccabilità o nella purezza. Tuttavia, se rimaniamo in un contesto secondo

²⁰¹ *Ivi*, Milano 2005, Libro II 5.6.

²⁰² *Ivi*, Milano 2005, Libro II 9.1.

cui tutto ciò che vive ha un anima, quindi compresi gli animali, è facile realizzare l'ipocrisia del gesto, in quanto il sacrificante uccidendo la bestia gli arreca del danno rendendolo imperfetto, distruggendo l'intoccabilità e dunque la sacralità del gesto e del corpo sacrificale stesso²⁰³. Proprio perché la motivazione all'interno del sacrificio può anche essere mirata a soddisfare la divinità celebrata, ma ha delle basi materialiste e utilitaristiche, non è tanto il dio che gradisce una certa vittima quanto più è l'uomo che nutre interesse culinario verso quest'ultima; è la creazione di un pretesto per poter usufruire di un pasto a base di carne all'interno di un contesto collettivo mascherato da religioso²⁰⁴.

Ciò su cui bisogna ragionare, a questo punto è che anche nella cultura greca e latina e mediterranea in generale, erano presenti correnti di pensiero reticenti alla pratica sacrificale violenta e Porfirio ne è solo una testimonianza in tempi "recenti". È plausibile esser certi che ciò su cui il filosofo concentra la sua denuncia è una serie di usanze ormai in declino e lui, semplicemente, compie l'arduo gesto di porre la parola "fine" ad un simile corollario di violenza in un contesto antico. In realtà il percorso, il vocabolario ed il sentimento violento non hanno mai lasciato e, probabilmente, mai lasceranno la società – in senso globale – e ancor meno abbandoneranno il loro posto nelle tradizioni religiose, specialmente quelle occidentali. Non serve avere un occhio particolarmente attento per trovare, alla luce del sole, una forte matrice violenta negli episodi e nel linguaggio dei miti e delle scritture sacre. Attorno a quella ebraica Jan Assmann ha individuato molteplici appigli, ognuno di essi con motivazioni spesso riconducibili a fattori giuridici, politici, a cause più immanenti recuperate da codici antecedenti alla Bibbia stessa²⁰⁵ anziché a vere e proprie rivelazioni trascendentali.

²⁰³ Ivi, Milano 2005, Libro II 12.3. « E se qualcuno dicesse che il dio non meno dei frutti ci ha dato per nostro uso anche gli animali, ebbene io risponderei che quando sono sacrificati gli animali, egli arreca loro qualche danno, in quanto che sono privati dell'anima. Perciò non bisogna sacrificarli.»

²⁰⁴ Ivi, Libro II 25.7

²⁰⁵ J. Assmann, *Non avrai altro Dio*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 90 riferendosi a *Deu* 13:7-12 «In questo caso è possibile trovare con certezza la provenienza di questo linguaggio della violenza: dal diritto reale assiro che richiede ai vassalli lealtà assoluta»

Le motivazioni bibliche di una simile scelta lessicale – o recupero di tradizioni passate – è in relazione nuovamente ad una sfera emotiva, in particolar modo fa leva sul sentimento della gelosia. Abbiamo già trattato marginalmente l'argomento, ma essa è generatrice di dinamiche contrattuali che creano un rapporto di unicità tra Dio ed il suo popolo, ed essendo un contratto vi sono delle norme da seguire. Infatti vi sono testimonianze tangibili nella Bibbia che stipulano proprio i pro per chi osserva la Legge ed i contro per chi la trasgredisce; sebbene sia tutto inserito in un mondo religioso e – a tratti – mistico, la chiarezza del messaggio e la pesantezza delle punizioni (con anche terribili e profetici accenni alla Shoah²⁰⁶) fanno sembrare lo scritto come fosse un vero e proprio contratto siglato da entrambe le parti: Dio e gli Israeliti²⁰⁷. Un legame non solo religioso, ma anche giuridico, non retroattivo, che subentra nell'esatto momento in cui Dio libera il suo popolo dalla schiavitù egizia, proprio nel momento del riscatto, dunque. Questa faccenda è constatabile osservando taluni episodi esiodici che, nonostante fossero denotati dalla mancanza di Fede verso Dio, da patimenti e dubbi, nessuna punizione viene elargita né al singolo né alla comunità. Nell'attimo in cui Mosè si allontana dalla tribù verso il monte Sinai, qualsiasi altro atto degli Israeliti che possa anche solamente accennare una mancanza di Fede, un'idolatria non indirizzata a YHWH, nostalgia di precedenti sistemi culturali e sociali, causano l'ira del Signore che agisce punendo o, addirittura, rompendo – più volte – il contratto simboleggiato da delle vere e proprie mattanze di persone²⁰⁸. È un legame che sembrerebbe di natura politica, vista la presenza di norme e di connessioni all'accezione di "popolo", mascherata da "affare di cuore" quando, in realtà, tale rapporto è «*il modello posto alla base di questa forma assolutamente nuova di legame a Dio*».

²⁰⁶ Dt, 28:47-52

²⁰⁷ Dt, 28

²⁰⁸ J. Assmann, *Religione Totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*, Lorenzo De' Medici Press, Firenze 2017 pp. 64-66

La differenza tra la violenza lessicale biblica e quella mitologica greca, ad esempio, è marcata proprio dall'assenza del sentimento della gelosia e della pretesa di esclusività delle divinità nei confronti del popolo greco. Non esisteva un concetto di "unicità" del pantheon nel mondo greco, gli stessi dèi erano forze naturali non immutabili, basti solo pensare alle varie denominazioni affibbate agli stessi a seconda del ruolo nella *polis*. Il ruolo stesso della violenza all'interno di un regime sacro politeista, come quello greco, ha inoltre un valore diverso; pur avendo una forma analoga, la sostanza differisce: una punizione divina come quella di Zeus a Prometeo non è la stessa di quella inferta da YHWH a Miriam, che viene punita con la lebbra per aver biasimato Mosè²⁰⁹. Sono due immagini suggestive della violenza, fanno passare uno stesso messaggio riassumibile in "non trasgredire le norme divine", ma quella greca è suscitata dall'emotività scatenata dall'affronto, qualcosa che l'animo umano può provare e sentire, non ci sono vincoli giuridici, codici normativi; nella punizione biblica non c'è emotività al di là della collera a seguito di una questione vietata nel patto, l'unica cosa che conta. Quello che appare nella sensibilità greca è un'antropomorfizzazione delle divinità, non solo da un punto di vista grafico, per cui possiamo descrivere gli dèi grazie alle raffigurazioni statuarie, ma anche dal punto di vista emotivo e psicologico, essi sono assai più vicini all'uomo, più di quel che si può pensare. Quando citavamo il metaforico banchetto tra dèi e umani, prima dell'inganno prometeico, probabilmente dovremmo leggere quelle righe in un'ottica non necessariamente riconducibile alla indiscussa superiorità ontologica degli dèi, bensì in una visione di sovranaturale umanità in cui al dio (o alla dea) piace bearsi della compagnia, delle lodi, del pasto assieme ad altra gente, indifferentemente che essa sia sua sottoposta o pari. Manca totalmente l'accezione di esclusività, manca la gelosia, manca il rancore degli dèi verso l'uomo nella cultura greca. Questo perché nonostante esistessero concezioni e differenziazioni tra "morale" ed "etica", esse erano comunque racchiuse nel contesto della *possibilità*, della *potenzialità*. Può

²⁰⁹ Num, 12:1-13

passare in sordina, ma una mentalità schiusa a tale momento esistenziale aristotelico può aprire e ridipingere orizzonti, è un «gioco del creare»²¹⁰ non ammesso in un sistema religioso come quello ebraico che, essendo legato al monismo dell'*atto puro* aristotelico²¹¹, non consente un libertà d'agire nell'esistenza o di metter mano sulla stessa. È proprio tale impotenza che, plausibilmente, aggira tutto ciò che può esserci di impattante in un linguaggio violento per amplificarne il valore su un frammento emotivo umano chiamato "coscienza", sfrutta il timore di Dio per generare un'ambigua emozione di disarmo, in cui si è messi all'angolo da qualcosa di intangibile, de-antropomorfizzato. «È a causa dell'impotenza che l'odio cresce in loro fino ad assumere proporzioni mostruose e sinistre, le più intellettuali e venefiche»²¹², è a causa della costrizione dell'irrigidimento nell'istituzione sacra se la proliferazione della violenza all'interno si riproduce come una coltura batterica, infettando i valori che, in partenza, sono eticamente accettabili, ma sempre da contestualizzare in un ambiente culturale alla luce di molteplici fattori – specialmente storici. Un linguaggio ed una applicazione violenta giustifica, motiva interiormente tutto il corollario di azioni brutali atte contro qualcun altro, sia che si tratti di un singolo sia che si tratti di un sistema di conoscenza differente, tutto perché questi non rientra nel proprio codice normativo religioso che, a questo punto, ha perso di sacralità. L'ultimo elogio alla cultura greca, nella sua divinizzazione della natura umana, è proprio legato all'assenza di tale pretesa di obbligo religioso, non vi era un'accezione di superiorità tra dèi, monisticamente intesa, e l'agire *con* essi era sempre un avvicinare i due mondi per un fine comune positivo, che veniva a favore del proprio interesse. La stessa cosa non si può dire per altre realtà, che hanno fatto sprofondare le idee più pure legate alla sostanza divina sotto il peso di infiniti aggettivi gravosi, dando spazio – così – ad una espansione della violenza e alla sua

²¹⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Fabbri Editori, Milano 2001, p.45

²¹¹ Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2014, 1071b 5-20

²¹² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2018, p. 22

giustificazione, unico elemento rimanente di una pratica sacra che, oggi, ha differenti volti per nulla sacri.

CONCLUSIONE

Così giunge al termine un percorso, anzi, molteplici percorsi, sotto più rifrazioni luminose. Dal tentativo di una genealogia alle speculazioni esegetiche, attraversando deserti, mari e monti durante i tempi per dare una lettura analogica di un argomento, che risulta essere tanto affascinante quanto profondo e mai pienamente sondabile. Questo è lo scotto da pagare per chi osserva quell'abisso che è il mondo pre-individuale; chi lo fa, chi ci prova, non può sentirsi differente da Pascal²¹³. Il mio scopo, però, non era quello di arrivare al nucleo, ad un punto iniziale per cui il sacrificio ha potuto prender piede e posto nel mondo del sacro e, successivamente, in quello religioso, bensì quello di capire le ragioni per cui esso è nato e sopravvissuto attraverso i secoli e le culture.

In una prima analisi le motivazioni generatrici erano semplici: collettività e religiosità, le quali viste in un'ottica più materialista si riassumevano in un esercizio di potere fondato sulla possibilità economica e, in un senso più emotivo, una valvola di sfogo contro la violenza, quindi, un palliativo giuridico. Non si possono discernere tali ragioni tra di loro, ognuna risulta essere tanto accurata quanto incompleta e, di certo, io non presumo di poter fornire loro tale senso di totalità e compiutezza di cui denuncio la mancanza. Questa è un'assenza necessaria, soprattutto considerando i nostri soggetti d'indagine, radicati nel tempo e le cui origini non sono cristalline ma contrassegnate dall'ambiguità e, qualora avessimo tali fonti generatrici, non potremmo totalmente conoscerne il senso, poiché ci mancherebbero gli strumenti gnoseologici ed empatici per dividerne il valore. Potrebbe essere, dunque, una ricerca senza senso? Mai alcun percorso conoscitivo è futile, fine a se stesso. In questo peregrinare tra altari insanguinati, auspici costruiti sugli organi interni e figure sul confine extra-mondano che

²¹³ C. Baudelaire, *I fiori del male*, Einaudi, Torino 1999, *Le gouffre*, p. 296-298

sacrificano la propria prole, un punto su cui soffermarsi e trarre delle conclusioni non assolute esiste.

L'uomo, nella sua totalità come specie, è un'entità che apprende il mondo attorno a sé anche grazie all'imitazione. Questo genere di conoscenza umana inizia con la mimesi, anche intesa in senso platonico: un processo di "copiatura" di un modello perfetto che nella ripetizione – nel caso di Platone, dal mondo iperuranico a quello terreno – perde la sua eterna incorruttibilità²¹⁴. Tutto ciò che *esiste* è soggetto a questa dinamica, eppure il mondo del tangibile non è l'unico che viene preso in esame. Nel rapporto con l'esistenza di tutte le cose, nell'uomo viene esperita anche ciò che in essa *non-esiste*, qualcosa che crea un'unione tra le due sfere ontologiche tanto dicotomiche ed antinomiche quanto impossibili da scindere. La non-esistenza non deve necessariamente esser ricondotta all'*impossibilità* di qualcosa ad abitare la realtà fisica, semplicemente non fa parte – ancora – dei nostri canoni ontologici. Il discorso può risultare complicato e vizioso, ma possiamo riassumerlo dicendo che «*essere e non-essere si generano a vicenda*»²¹⁵, tutto ciò di cui poniamo l'esistenza, anche senza ch'essa sia presente, è generata e genera un'alterità non-esistente. E come si può descrivere qualcosa che non-è? Semplice, non si può.

Il Dao di cui si può parlare non è l'eterno Dao.

I nome che si possono nominare non sono nomi eterni.

Senza nome, l'origine di cielo e terra.

Con nome, la madre dei diecimila esseri.

Perciò costantemente senza desiderio

Ne contempi il mistero,

costantemente con desiderio ne contempi i limiti.

Questi due sorgono insieme ma hanno nomi diversi.

Insieme li diciamo l'oscuro, dell'oscuro ancora l'oscuro,

²¹⁴ *Rep*, Libro II 377b-c, accenna in senso pedagogico il processo mimetico nei bambini e l'importanza del supervisionarli

²¹⁵ Lao Tzu, *Tao te Ching*, Feltrinelli, Milano 2018, p.51

la porta di tutti i misteri.²¹⁶

Personalmente ritengo che una simile citazione rispecchi la metafisica, in tutte le sue deviazioni e devianze, e l'approccio da seguire per co-esistere con essa e studiarla anche in senso meno "ipotetico". Noi nominiamo solo ciò che esiste anche se non-esiste, perché il vero non-essere è innominabile ed esistente, ha solamente una sostanza differente. Tutte le sostanze eterne non sono tali o, più correttamente, noi le nominiamo nella loro formalità corruttibile, non eterna, ma la vera essenzialità delle stesse è imperscrutabile.

Il sacrificio, dunque, non è altro che un ripetere *qualcosa* di incomprensibile e misterioso, contemplandone la natura ed i limiti, utilizzando mezzi e termini comprensibili ai più. Ripercorre fasi ed episodi generatori dando loro dei nomi, quindi trasportando qualcosa di innominabile o senza nome, come l'origine del tutto, in una sfera nominabile che dà vita ai "diecimila esseri" in cui è impossibile distinguere tra essere e non-essere, tra vero e falso, almeno che tali valori non siano stati postulati dall'uomo stesso. È tutto insieme in un ricettacolo misterico che tenta di rivedere la luce, una ripresa di qualcosa che ha fondato l'esistenza.

È un processo ancestrale, analogo all'istinto genitoriale, per riportare in chiave terrena, spettacolare e celebrativa l'ignota creazione, la quale risulta impossibile da concepire nella sua interezza a causa dei limitati mezzi gnoseologici disponibili all'uomo "primitivo" (ma anche contemporaneo), e soprattutto perché caratterizzata da qualcosa di inafferrabile: il caos. In ogni mitologia o testualizzazione sacra l'origine del Cosmo avviene nel più frenetico setting immaginabile, una convulsa massa che si agita e agisce senza un apparente ordine, messa poi a tacere con l'istituzione dell'ordine da parte di un'azione regolatrice superiore per merito di un'essenza divina. Tuttavia, la stessa agisce su qualcosa che già esiste, ma l'inaccettabilità dell'uomo nel concepire il caos è tale da definirlo come sinonimo di inesistenza. Paradossalmente è proprio dalla stessa che sbocciano i fiori dell'universo "ordinato" presente nella maggior parte dei sistemi

²¹⁶ *Ivi*, p.39

sacro-religiosi: dalla carcassa del caos emerge l'ordine e l'esistenza. La non-esistenza è, dunque, il punto di partenza e costitutivo dell'esistenza? Difficile dirlo, ma il messaggio simbolico che i miti cosmogonici lasciano sembrerebbe essere tale, per quanto sia difficile ammetterlo in un mondo per cui tutto deve essere inscritto in parametri e rigori inflessibili. La nascita dell'ordine cosmico, però, non può avvenire in maniera silenziosa e sommessa. Come tutto – in ottica umana – ha un inizio ed una fine, una Genesi ed un'Apocalisse di Giovanni, anche il caos primordiale deve cessare e lo fa morendo, anzi, venendo ucciso dal portatore dell'ordine. Che sia sottinteso o esplicito, l'evento accade e solo allora ciò-che-è esiste. L'uomo è grato per questo, ma il suo desiderio primario non è volto al render merito all'evento ordinatore, bensì alla ripetizione di ciò che dà la considerazione pari a quella di un dio o di un eroe: generare l'ordine²¹⁷. La violenza entro cui si iscrive il sacrificio è solo un sostituto simbolico al caos, all'assenza di ordine in quel momento metastorico in cui l'azione creatrice avviene. Tutto ciò trascende dalla veridicità o meno del fatto, non importa se esso ha avuto effettivamente luogo o meno, l'importante è il lato emotivo ed il valore che la cultura, cui l'*homo necans* appartiene, dà all'azione sacrificale che si tramuta in un'esperienza estatica.

Nella misura in cui ripete il sacrificio archetipico, il sacrificante in piena operazione cerimoniale abbandona il mondo profano dei mortali e si inserisce nel mondo divino degli immortali.²¹⁸

Finché esiste un valore di questo tipo, allora, il sacrificio non ha alcunché di cui vergognarsi, di cui esser considerato un tabù, anche se avviene a scapito di animali o persino di altre persone – a patto che anch'esse siano parte dello specifico sistema di conoscenza. Anche in questo caso il sacrificio umano, allegorico o palese che

²¹⁷ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Milano 2008

²¹⁸ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Edizioni Borla, Bologna 1975, p. 57

sia, è degno di un'interpretazione sotto la luce del prospettivismo, di comprensione delle ragioni degli altri.

Nell'esatto momento in cui le motivazioni passano da una questione sacro-emotiva a qualcosa di materialistico per giustificare la violenza, non si dovrebbe più parlare di "sacrificio". Quando viene a mancare il carattere drammatico della creazione, ci si allontana quindi da tutto ciò che è sacro. Quando il sacrificio giustifica la vendetta – come nell'ottica di Girard – allora è contestualizzabile ed accettabile, ma se esso si sostituisce alla vendetta, qualcosa è andato male nelle forme evolutive dell'uso della pratica. Sarò brutale, ma penso che una qualsiasi nazione democratica in cui vige la pena di morte, usi tale soluzione proprio come se fosse un sacrificio. Il ruolo del colpevole si sostituisce a quello di vittima sacrificale in nome della dea-giustizia, o del dio-legge, come conseguenza ad un atto che, per quanto brutale, ha delle origini in qualcosa di più grande e mostruosamente vicino: la società in cui quel gesto criminale è compiuto. Tutto ciò, secondo me, avviene in un'analogia sacrificale: la sofferenza degli altri usata come *pharmakon*, veleno e cura.

Eppure sembrerebbe essere una ruota, un uroboro, un eterno ritorno dell'uguale senza l'accezione di stupore cui Nietzsche parlava²¹⁹. È più un ripercorrere gli stessi passi, con la stessa cadenza della violenza, non solo con manifestazioni ed applicazioni differenti, ma anche con la sostanza, la finalità modificata alla ricerca costante della riduzione ad un'unicità e ad unità. In Occidente stiamo sbagliando proprio questo: stagniamo in una condizione mentale che ignora la molteplicità nella sua unicità. Diffondere belle parole di uguaglianza ottiene un effetto opposto. Non siamo tutti uguali ma questo non vuol dire, e non deve dar adito, a mire suprematiste. Essendo tutti unità differenti non esistono metri di giudizio unici e validi, ma proprio le istituzioni perseguono questa ricerca per cui esiste *una* verità, *una* sostanza, *una* giustizia, *un* Essere. Tale è un problema culturale che ci svia da un'esistenza, per lo meno, diversa, in cui il confronto non crea più imbarazzo. Vi

²¹⁹ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 2013, §341, pp. 248-249

immaginate un mondo in cui non vi sia più l'epifania nel vedere il volto dell'altro, come suggeriva Lévinas? Sarebbe un mondo osceno, contrassegnato dall'assenza di colori, perché essi creerebbero differenza e molteplicità.

I Greci, nel loro sistema sacro riuscivano a non sopperire a tale peso nonostante fossero figli di Parmenide²²⁰ proprio grazie al corollario di potenzialità divine a disposizione, in cui la molteplicità e l'unicità non sembravano avere una politica di supremazia dell'una sull'altra o viceversa. Tuttavia, con l'espansione di altri sistemi religiosi, con linguaggi e punizioni giuridici e con la promessa di una solida unità, le molte voci dell'Olimpo si sono via via affievolite, lasciando i templi ed i pantheon vuoti, riempiti solo dalla eco dei passi dei curiosi. Un ultimo sacrificio dal caos babelico all'ordine dell'*unica* sostanza divina.

Il problema è rappresentato, come detto, dalla chiusura alla molteplicità e dall'ammettere che nella diversità vige una superiorità ed una inferiorità, quando in realtà queste ultime non sono altro che accezioni prospettivistiche attorno alla realtà.

Questa linea, quindi, dal concetto aristotelico di materia-forma al suo effetto – *l'esaltazione della potenza divina stessa nella potenzialità attiva della materia* – è la via per eccellenza della sinistra aristotelica, con Avicenna come punto di riferimento, che indica la nuova epoca dopo l'antichità.²²¹

Al di là dell'accezione politica del frammento, il senso finale è che se solo si guardasse al di là della *pura attualità* di un'essenza divina immutabile, incarnazione dei massimi valori umani, allora potremmo dire di aver compiuto una ingegnosa rivoluzione culturale. Fino ad allora, non possiamo biasimare coloro che definiamo "antichi", perché *in verità* siamo noi stessi ancorati all'antichità e ivi la abitiamo. Riabbracciamo il mistero, il silenzio e la drammaticità dell'esistenza nelle sue molteplici potenzialità esistenti e non-esistenti.

²²⁰ Il riferimento alla dottrina ontologica, fautrice del monismo, che lo stesso filosofo aveva ipotizzato. Parmenide, *Sulla natura*, Bompiani, Milano 2001, fr. 2

²²¹ E. Bloch, *Avicenna e la sinistra aristotelica*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2018, p. 59

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. a cura di S. Settis, *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Einaudi editore, Torino 1996.
- ARISTOTELE, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, *La vita. Ricerche sugli animali. Le parti degli animali. La locomozione degli animali. La riproduzione degli animali. Parva naturalia. Il moto degli animali*, Bompiani, Milano 2018.
- ARISTOTELE, a cura di G. Reale, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2014.
- ASSMANN Jan, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.
- ASSMANN Jan, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung* [2016], trad. it. E. Colagrossi, *Religione Totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017.
- BAUDELAIRE Charles, *Les fleurs du mal*, trad. it. G. Raboni, *I fiori del male*, Einaudi editore, Torino 1999.
- BELTING Hans, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft* [2002], trad. it. S. Incardona, *Antropologia delle immagini*, Carocci editore, Città di Castello (PG) 2018.
- BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions Indo-Europeenes* [1969], trad. en. E. Palmer, *Dictionary of Indo-European concepts and society*, HAU Books, Chicago 2016.

- BLOCH Ernst, *Avicenna und die Aristotelische Linke* [1963] trad. it. *Avicenna e la sinistra aristotelica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2018.
- BORGEAUD Philippe e PRESCENDI Francesca, *Religions antiques. Une introduction comparée. Égypte – Grèce – Proche-Orient – Rome* [2008], trad. it. D. Bonanno e G. Pironti, *Religioni antiche. Un'introduzione comparata*, Carocci editore, Roma 2011.
- BURKERT Walter, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* [1931], trad. en. M. E. Pinder e W. Burkert, *The orientaling revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early arhaic age*, Harvard University Press, Cambridge 1992.
- BURKERT Walter, *Homo Necans* [1972], trad. en. P. Bing, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Los Angeles 1983.
- CARACCILO Alberto, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Il Melangolo, Genova 2010.
- CASSIRER Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen, II: Das mythische Denken* [1964], trad. it. E. Arnaud, *Filosofia delle forme simbolishce, Vol. II: Il pensiero mitico*, «La nuova Italia» Editrice, Firenze 1964.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Sacra Bibbia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
- CONSIGLIERE Stefania, *Antropo-logiche*, Edizioni Colibrì, Milano 2014.
- COPPO Piero, CONSIGLIERE Stefania, BARTOLINI Paolo, *Cose degli altri mondi. Saperi e pratiche del divenire umani*, Edizioni Colibrì, Paderno Dugnano (MI) 2017.

- COPPO Piero, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsichiatrie*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
- DE CASTRO Eduardo Viveiros, *Métaphisique cannibale. Lignes d'anthropologie post-structurale* [2009], trad. it. M. Galzigna e L. Liberale, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, Ombre corte, Verona 2017.
- DE MARTINO Ernesto, *Furore Simbolo Valore* [1980], Feltrinelli, Milano 2002.
- DELANEY Carol, *Abraham on Trial. The Social Legacy of Biblical Myth* [1998], Princeton University Press, Princeton 2000.
- DETIENNE Marcel e VERNANT Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec* [1979], trad. it. C. Casagrande e G. Sissa, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition* [1968], trad. it. G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Borla, Bologna 1975.
- ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions* [1948], trad. it. P. Angelini, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- ESCHILO, SOFOCLE, EURIPIDE, a cura di A. Tonelli, *Tutte le tragedie*, Bompiani, Milano 2020.
- ESIODO, *Θεογονία*, trad. it. G. Ricciardelli, *Teogonia*, Mondadori, Milano 2018.
- FRIEDLÄNDER Paul, *Platon (Vol.1-3)* [1964], trad. it. A. Le Moli, *Platone*, Bompiani, Milano 2004.

- GIRARD René, *La Violence et le sacré* [1972], trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano 2020.
- HALBERTAL Moshe, *On Sacrifice* [2012], trad. it. R. Volponi, *Sul sacrificio*, Casa Editrice Giuntina, Firenze 2014.
- HEIDEGGER Martin, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [1981], trad. it. *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Ugo Mursia Editore, Milano 2017.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit* [2001], trad. it. A. Marini, *Essere e tempo*, Oscar Mondadori, Milano 2017.
- HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache* [1959], trad. it. A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Ugo Mursia Editore, Milano 2014.
- HEIDEGGER Martin, *Was ist Metaphysik?* [1929], trad. it. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi edizioni, Milano 2018.
- KÜNG Hans e RICOEUR Paul, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire* [1998], trad. it. G. Rossi, *Il lato oscuro della fede. Religioni, violenza e pace*, Edizioni Medusa, Milano 2015.
- LAO TZU, *Daodejing*, trad. it. Augusto Shantena Sabbadini, *Tao Te Ching* [2011], Milano 2018.
- LÉVINAS Emmanuel e RIVA Franco, *L'epifania del volto*, Servitium Editrice, Priorato di S. Egidio 2010.
- MELANDRI Enzo, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* [2004], Quodlibet, Macerata 2017.
- MORSELLI Marco Cassuto e MICHELINI Giulio (a cura di), *La Bibbia dell'Amicizia. Brani della Torah/Pentateuco commentati da ebrei e cristiani*, San Paolo Edizioni, Milano 2019.

- NIETZSCHE Friedrich, *Also sprach Zarathustra* [1985], trad. i. S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Fabbri Editori, Milano 2001.
- NIETZSCHE Friedrich, *Der Antichrist*, trad. it. A. Treves, *L'Anticristo*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna (RN) 2010.
- NIETZSCHE Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. it. *La Gaia Scienza*, Adelphi Edizioni, Milano 2013.
- NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, trad. it. *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2018.
- NIETZSCHE Friedrich, *Zur Genealogie der Moral Eine Streitschrift*, trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi Edizioni, Milano 2018.
- OMERO, *Ἰλιάς*, trad. it. M. G. Ciani, *Iliade*, UTET, Torino 1998.
- OMERO, *ΟΔΥΣΣΕΙΑ* [2010], trad. it. V. Di Benedetto e P. Fabrini, *Odissea*, BUR Rizzoli, Milano 2013.
- OTTO Rudolf, *Das Heilige*, trad. it. Aa. Vv. *Il sacro*, Morcelliana, Brescia 2011.
- PARMENIDE, *Περὶ Φύσεως*, trad. it. G. Reale, *Sulla natura*, Bompiani, Milano 2001.
- PASTOREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental* [2004], trad. it. R. Riccardi, *Medioevo simbolico*, Editori Laterza, Bari 2018.
- PETTINATO Giovanni, *Mitologia sumerica*, UTET, Novara 2013.
- PLATONE, a cura di Giovanni Reale, *Fedro* [2000], Bompiani, Firenze 2018.
- PLATONE, a cura di M. Vegetti, *La Repubblica*, Milano 2006.

- PLATONE, *Ἀπολογία Σωκράτους*, trad. it. E. Savino, *Apologia di Socrate*, Oscar Mondadori, Milano 2000.
- RAPHAEL (a cura di), *Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2010.
- SANDARS Nancy Katharine (a cura di), *Epopèa di Gilgamesh* [1986], Adelphi edizioni, Milano 2004.
- SCHELER Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [2013], trad. it. G. Cusinato, *La posizione dell'Uomo nel Cosmo*, Franco Angeli, Milano 2017.
- SCHUTZ Alfred, *On Multiple Realities*, in: Natanson M. (eds) *Collected Papers I. Phaenomenologica* (Collection Publiée Sous le Patronage des Centres d'Archives-Husserl), vol 11. Springer, Dordrecht 1962. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_9
- SKOLNIK Fred e BERENBAUM Michael, *Encyclopedia Judaica* [1945], Macmillan Reference, New York 2007.
- SMITH William Robertson., *Lectures on the Religion of the Semites*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.
- STROUMSA Guy Gedalyah, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* [2005], trad. it. V. Zini, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi Editore, Torino 2006.
- VENTURELLI Domenico, *Nobiltà e sofferenza. Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*, Il Melangolo, Genova 2006.
- VILLARI Elisabetta (a cura di), *Politeismi antichi. Le rappresentazioni degli dei nel mondo greco e romano. Miti, immagini e testi*, Genova University Press, Genova 2019.

- WILLERSLEV Rane, *God on trial. Human sacrifice, trickery, and faith*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (1)», 2013, pp.145-146. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.1.009>