

La mediazione degli animali nel rapporto con la divinità presso i greci

DONATO LOSCALZO

Au cours des époques archaïque et classique, les Grecques vénéraient des divinités anthropomorphes et pratiquaient des rituels inspirés aux mythes où les hommes et les dieux étaient les protagonistes. De fait, après les temps mythiques, les hommes et les dieux vivaient séparés sur des niveaux différents: les dieux étaient immortels et heureux, les hommes tourmentés. Les animaux étaient considérés comme des êtres inférieurs par rapport à l'homme.

Mais dans les textes grecs e dans les rituels, les animaux représentent un instrument essentiel pour la communication et pour la construction du rapport avec le divin, parce qu'ils offrent les formes à travers lesquelles ils peuvent, en assumant en partie ou complètement leur image, entrer en contact avec les hommes. Vice versa, lorsque l'homme veut entrer en contact avec la divinité, non seulement il immole un animal pour reconstruire un commensalité perdue dans le temps, mais il arrive à se déguiser, à se cacher derrière un masque animal pour communiquer avec le dieu.

Per i Greci antichi l'uomo non era stato creato a immagine e somiglianza di Dio, non era l'ultimo derivato di un processo evolutivo, era un animale pari a qualsiasi altro, che se da un lato si distingueva per la dotazione e l'uso della ragione, dall'altra risultava mancante rispetto agli altri suoi pari. Così, per esempio, rispetto agli uccelli difettava della capacità di volare, rispetto al leone non aveva la forza e la supremazia negli scontri, non vedeva di notte come la civetta.

Se l'uomo avesse potuto assommare simili virtù, avrebbe potuto raggiungere uno stato superiore. Certo è che nonostante questa riconosciuta non supremazia fisica dell'uomo, ci furono filosofi e pensatori che teorizzarono che il mondo fosse stato creato perché l'uomo lo dominasse: è il caso di Aristotele, che prospetta una gerarchia tra gli esseri viventi (*Politica* 1. 8, 1256b 15 ss.), per cui le piante

sarebbero fatte per gli animali, e gli animali per gli uomini¹. Di là da simili teorie, che riflettono le posizioni individuali dei pensatori greci², più che la mentalità corrente, gli animali per i greci antichi costituiscono un mondo distinto da quello umano, e in particolare declassato a un livello inferiore.

Il rapporto con gli animali rimase piuttosto controverso per gli uomini antichi e anche per i greci. In linea di massima, l'uomo era considerato a un livello mediano tra gli animali, inferiori, e gli dèi che costituivano il livello superiore: a metà, l'uomo doveva non aspirare a diventare dio, né degradarsi allo stadio ferino³. Le due realtà contrapposte servivano da monito. «Conosci te stesso», secondo la nota massima apollinea prima e socratica dopo, significava non aspirare troppo in alto, ricordando la propria natura limitata, né cercare di degradare lo stato umano che con gli animali condivideva la mortalità, ma in molti aspetti risultava superiore. L'uomo è a metà tra il divino e la bestialità e deve sempre ricordarsi di questo suo stato.

Nelle *Opere e i giorni* (vv. 267-285), Esiodo instaura un confronto e stabilisce delle opposizioni tra uomini e animali. Gli uomini hanno avuto da Zeus *dike*, la giustizia, che consiste nel vegliare sulla condotta degli uomini. Quando un mortale fa del male a un suo simile, pertanto, lo fa in realtà a se stesso. Per questa ragione l'uomo dovrebbe rinunciare a *bie*, alla violenza e dovrebbe astenersi anche dal dare falsa testimonianza. L'occhio di Zeus è vigile a queste infrazioni e la sua giustizia arriva, inesorabile. Per i pesci, per le fiere e per gli uccelli, invece, vige un altro codice, quello di divorarsi a vicenda, perché per loro non c'è *dike*. Per la mentalità arcaica, quindi, uomini e animali si distinguono per *dike*, perché gli dei vegliano sui primi facendo giustizia laddove si è verificato un sopruso⁴.

Per Esiodo, quindi, l'uomo è in grado di porre fine al reciproco danno, all'infinita catena di soprusi, sapendo che la giustizia di Zeus incombe, a differenza delle società animali dove il sopruso è la regola costante. Nella realtà dei fatti, però, il motivo della giustizia era solo un'aspirazione, un auspicio, proprio perché anche gli uomini, come gli animali, spesso non la praticano.

La religione greca, come gran parte di quelle del Mediterraneo antico, tenne in considerazione il mondo degli animali, anche quando la Grecia, uscendo dalla preistoria, diede alla luce una visione aristocratica e monarchica del mondo degli

¹ Lanata G., «Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico», in *Filosofi e animali nel mondo antico* (a cura di S. Castignone e G. Lanata), Pisa, Edizioni ETS, 1994, p. 27.

² Cf. Wolff F., «L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal», in *L'animal dans l'antiquité*, a cura di Cassin B. e Labarrière J.-L., Paris, Vrin, 1997, pp. 157-181.

³ Aristotele pone l'uomo alla fine della serie di animali: «L'uomo è l'animale a noi più familiare» (*Storia degli animali* 1. 6. 419 a 19 ss.).

⁴ Dumont J., *Les animaux dans l'Antiquité grecque*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 2001.

dèi⁵. Lo storico Erodoto (2. 53), nel V secolo, postulava che la religione dei greci fosse una creazione di Omero ed Esiodo che avrebbero assegnato i nomi a queste divinità, ripartiti gli onori e le sfere di competenza, nonché l'intera teogonia.

Certamente la religione non è opera di poeti, ma la testimonianza di Erodoto è indicativa perché identifica direttamente la venerazione degli dèi con il sistema di racconti mitici che li vedevano come protagonisti. Lo storico antico identificava la religione con il mito e quindi con le azioni che gli dèi compivano o avevano compiuto nel mondo e con le relazioni che intrattenevano con gli uomini.

Nel mito greco, infatti, eroi e dèi interagiscono con una certa facilità, nonostante la comunicazione tra uomini e dèi non fosse ritenuta affatto facile. Se una certa difficoltà s'incontrava nel comunicare con gli animali, per la loro mancanza di *logos*, di parola e di razionalità, di pari gli dèi non avevano facile comunicazione con i mortali. Tuttavia i mortali potevano comunicare con gli dèi in occasione di commensalità, invitandoli a un banchetto che comprendeva il sacrificio di un animale imbandito per loro. L'animale sacrificato nel rituale aveva, quindi, una funzione centrale, divenendo lo strumento della comunicazione con il divino⁶. Gli dèi non mangiavano la carne sacrificata, ma sorbivano i fumi che salivano verso il cielo⁷.

Gli animali sacrificati, inoltre, dovevano avere qualche rapporto, anche analogico, con la sfera di competenza del dio. Se il toro e il capro sono animali di Dioniso, la vacca di Hera, e la capra per Artemide, per esempio, significa che un legame con questi animali doveva essere istituito con il dio da qualche tempo. Stella Georgoudi ha osservato che non è solo la famiglia di appartenenza dell'animale che conta nel suo rapporto col dio, ma anche l'età, il colore, il sesso e la personalità del dio⁸.

⁵ Nestle W., *Storia della religiosità greca*, trad. it. (Berlino, 1934), Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 15-42.

⁶ Burkert W., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, trad. it. (Berlino-New York, 1972), Torino, Boringhieri, 1981, pp. 44-52, ha notato che proprio il rituale del sacrificio segna una netta distinzione tra mondo umano e mondo animale, per il fatto che mangiare, per gli uomini, diventa un cerimoniale.

⁷ Il mito della fondazione del sacrificio e del banchetto rituale si deve a Esiodo (*Teogonia* 507-616) che racconta come Prometeo, in rivalità con Zeus, cercò di frodarlo, ripartendo la carne di un bue sacrificato in parti diseguali: carne e interiora da una parte e ossi spolpati avvolti di grassi e profumi dall'altra. Zeus scelse la parte meno nobile della carne spartita (ossi e grasso) e da allora agli uomini spetterebbe il consumo della carne nei sacrifici, agli dèi il grasso che brucia liberando fumo, cf. Vernant J.-P., «Alla tavola degli uomini. Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo», in *La cucina del sacrificio in terra greca*, a cura di M. Detienne – J.-P. Vernant, trad. it. (Paris, 1979), Torino, Boringhieri, 1982, pp. 27-89.

⁸ Georgoudi S., «Divinità greche e vittime animali: Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide», in Castignone-Lanata 1994, *op. cit.*, p. 175.

In quest'ottica, gli animali rappresentano anche uno strumento per la comunicazione e per la costruzione del rapporto con il divino, perché forniscono i canali e le forme attraverso i quali gli dèi possono entrare in contatto con gli uomini, assumendone qualche aspetto o addirittura l'intera sembianza. Viceversa, quando l'uomo vuole entrare in contatto con il divino, non solo immola un animale per ricostruire una commensalità che si era persa nel tempo⁹, ma può esso stesso travestirsi da animale o indossare una maschera animale che gli consente di comunicare con il dio.

In breve, gli animali forniscono non solo sostentamento e aiuto agli uomini, ma per i greci sono vettori della comunicazione con il regno degli dèi, sono fattori dello scambio: pertanto, gli dèi assumeranno aspetti umani nel comunicare con gli uomini o nell'apparire a loro e viceversa, attraverso la maschera animale nei rituali, gli uomini potranno meglio propiziarsi gli dèi.

Dagli dèi agli uomini

Secondo Friedrich Creuzer, antropologo delle religioni forse un po' troppo trascurato negli ultimi anni¹⁰, la civiltà greca seguì un processo comune a molte religioni indeuropee e del Mediterraneo antico: partendo dalla venerazione della pietra, si giunse alla rielaborazione di un'immagine del divino con caratteristiche animalesche, per poi giungere a una progressiva antropomorfizzazione. La seconda fase, è noto, è documentata soprattutto in Egitto, dove divinità con testa di animale e corpo umano costituiscono la quasi totalità di quel pantheon così ricco e complesso. In Grecia, invece, già all'epoca micenea e in particolare a cominciare dall'età arcaica gli dèi sono assimilati nell'aspetto completamente agli uomini con i quali condividono la genesi, spesso anche spazi di attività (come per esempio il campo militare), ma sono nettamente distinti dagli uomini perché sono eterni, mentre questi sono mortali.

In realtà, forse parlare di evolucionismo per fasi distinte significa postulare uno schema non sempre dimostrabile e affermare, di conseguenza, una petizione di principio. Certo è che in Grecia il divino è simbolizzato contemporaneamente in varie forme: dalla pietra alla maschera, dall'immagine animale alla

⁹ Esiodo, *Opere e giorni* 109-120, racconta che uomini, sotto il regno di Crono, vivevano come gli dèi, sempre giovani, senza fatiche, senza malattie, lontani dalla vecchiaia e dal lavoro, banchettando in animate feste e godendo dei frutti che la terra, non lavorata, elargiva. Sempre Esiodo (fr. 1. - Merkelback-West) ricorda che i pasti erano comuni e comuni erano le adunanze per gli immortali e per gli uomini mortali. Sui parallelismi con i miti orientali della età dell'oro e della perdita della beatitudine originaria, cf. West M.L., *Hesiod. Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 174-177.

¹⁰ Creuzer F., *Simbolo e mito*, trad. it. (1819), Milano, PGreco, 2010.

statua antropomorfa¹¹. Tuttavia i racconti mitici favoriscono l'immagine umana dagli dèi, perché facilitano la costruzione di racconti che li vede come protagonisti e che costituì la mitologia. Il dio-uomo, infatti, non solo più facilmente può interagire con l'uomo, ma riesce anche a creare con lui una storia: dalla nascita degli dèi, dall'affermazione del loro dominio sul mondo, fino all'epoca contemporanea, la divinità non ha mai smesso di intervenire nei fatti degli uomini, di agire sulla natura e sul paesaggio, di combattere a favore o contro determinati individui, ha condiviso talvolta gli stessi spazi, anche se gli dèi sono *a-thanatoi*, immortali, *thanatoi* gli uomini¹².

In questo quadro d'interazione tra mondo divino e mondo umano, gli dèi non si mostrano mai agli uomini nel loro splendore, perché potrebbero causarne la morte, ma assumono di volta in volta aspetti diversi, in particolare sono sconosciuti, ragazze, oppure a volte animali. Per esempio nell'*Odissea* (22. 224-235) Atena, dopo aver ingiuriato Odisseo il quale, di ritorno dalle sue peregrinazioni, avrebbe perso il furore e la forza che aveva mostrato a Troia e che ora dovrebbe impiegare contro i proci, si posa su una trave della sala dopo essersi trasformata in una rondine.

La religione e la mitologia greca presentano dèi totalmente antropomorfi, eppure è possibile evincere da dati linguistici, dagli epiteti e dalle fonti iconografiche tratti bestiali anche nelle divinità che sembrano il precipitato di una fase simile in cui gli dèi erano rappresentati e venerati con tratti animaleschi.

Gli animali che prestano alcuni loro attributi agli dèi, tuttavia, non sono quelli domestici, ma quelli che presentano caratteristiche di aggressività, dominio, capacità di volo, tutte qualità che non appartengono al genere umano. La combinazione uomo-animale non declassava l'umano, al contrario lo corroborava, lo fortificava, rendendolo superiore.

Vasta è l'eco di tratti animaleschi originari che rimasero solo nel rituale (il dio si presenta come animale), oppure nei numerosi epiteti che accompagnavano le invocazioni. Dioniso, il dio del vino, è celebrato in un *Inno omerico* (1. 2, 17, 20) come «dio che si rivela in aspetto di toro»¹³, e veniva invocato anche come «piede di toro»¹⁴, toro esso stesso, quindi, almeno in una fase anteriore, conserva dell'animale la forza irruenta, la vitalità come segni della sua essenza divina.

¹¹ Vernant J.-P., *Figures, idoles, masques*, Paris, Éd. La Découverte, 1990.

¹² Altre sono le differenze: gli dèi sono beati a differenza degli uomini che vivono negli affanni, nelle malattie e nel dolore, si nutrono di nettare e ambrosia, mentre gli uomini mangiano pane e vino, e, come diceva Pindaro (*Nemea* 6. 1-4), anche se dèi e umani sono imparentati, diversa è la potenza: nulla presso gli uomini, mentre gli dèi hanno l'immobile sede del cielo.

¹³ *Inni omerici* a cura di F. Cassola, Milano, Mondadori, 1986, pp. 463-464.

¹⁴ Plutarco, *Cause greche* 36, 299a-b. Kerényi K., *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. it. (München-Wien 1976), Milano, Adelphi, 1992, pp. 177-178.

Posidone è dio Hippios, signore dei cavalli, forse perché attraverso il drenaggio delle acque consentiva il loro allevamento¹⁵.

Hera veniva celebrata e ricordata come dea “dagli occhi bovini” (*boopis*)¹⁶, e con lo stesso attributo sarà menzionata la dea Artemide¹⁷. Lo sguardo di mucca connota la dea del matrimonio. I bovini erano animali tenuti in particolare considerazione in Grecia e a Roma, soprattutto perché erano validissimo coadiuvante nei lavori della terra ed erano ritenuti molto laboriosi¹⁸. Per questa ragione nel momento in cui si fondavano le città, si tracciava il solco con un aratro trainato da una coppia di buoi (maschio e femmina) e la tradizione vuole che Cadmo, fondatore di Tebe, avesse seguito una mucca che si fermò nel punto in cui egli decise di costruire la nuova città: la mucca aveva sui fianchi l'immagine della luna piena. Lo stesso Zeus, secondo la tradizione¹⁹, si sarebbe trasformato in toro per rapire la bella Europa che giocava sulla spiaggia con le sue amiche. Gli occhi bovini sono contraddistinti dalla grandezza e dalla rotondità, ma verosimilmente all'inizio doveva riferirsi alla “testa di vacca” e solo in seguito agli occhi²⁰.

Più che riferimento a una particolarità dell'aspetto, gli occhi, o meglio il volto, di vacca dovevano essere avvertiti come segno della maestosità delle dee.

Gli uccelli, inoltre, sono messaggeri di verità (*Inno omerico* 2. 46) perché hanno una conoscenza superiore rispetto agli altri esseri viventi, che possono elargire e comunicare: non a caso sono i messaggeri (*angeli*). La dea che ha maggiore affinità con i volatili, non a caso, è Afrodite.

Apollo prende l'aspetto di un delfino (*Inno omerico* 3. 388-408) quando vuole costringere dei naviganti cretesi a fare approdo a Delfi, per averli come suoi sacerdoti. Su questo legame tra il dio che aveva il suo principale luogo di culto a Delfi, molto si è discusso. L'ipotesi più plausibile è che il legame con il delfino sia da connettere alla virtù profetica del dio e al nome *delphys* che in greco designava l'utero.

Atena aveva gli occhi di civetta (*glaukopis*) perché riusciva a vedere nel buio, riusciva, meglio, a illuminare le tenebre dell'ignoranza.

Inoltre, anche negli epiteti con cui s'invocava il dio sopravvive il ricordo del-

¹⁵ Zaidman B. - Schmitt Pantel P., *La religion grecque*, Paris, Armand Colin, 1989, p. 176.

¹⁶ In una nota (p. 89 n. 65), Parker R., *On Greek Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2011, coglie nell'epiteto un legame tra la divinità e il mondo dei bovini ma si chiede se effettivamente i mandriani invocassero la dea per incrementare le loro mandrie.

¹⁷ Bacchilide, *Epinicio* 11. 99.

¹⁸ Columella, *Res Rustica*, VI, *Praefatio*, 6.

¹⁹ Luciano, *Dialoghi marini*, 15.

²⁰ Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999², p. 191.

lo stato teriomorfo. Apollo, per esempio, era venerato con l'appellativo *lykios* «dei lupi», perché avrebbe insegnato ai Sicionii a sterminare un famelico branco di lupi che stava decimando le loro greggi²¹. Ma notevole è che Afrodite, la dea dell'amore, avesse come attributo *Lykaina*, cioè la "dea lupa"²². Il lupo era considerato un ottimo predatore, che cacciava in branco e per questo aveva innato il senso dell'equa distribuzione della carne²³. Per questa ragione rappresenta anche il legislatore che distribuisce equamente i frutti del lavoro collettivo, divenendo il simbolo della giustizia politica. Apollo e Zeus ebbero, non a caso, l'attributo di *lykaios*.

Un dio tuttavia contravviene alla regola della totale antropomorfizzazione: Pan era un dio con le zampe di capra, corpo villosa, abbondante chioma e bicorni. Secondo la tradizione era nato da *Hermes*²⁴. Era un dio periferico, vociante, amante delle danze e delle corse, regnava sui pastori, sulle alte vette e sulle greggi; proveniva dall'Arcadia e pari a lui erano i personaggi del seguito dionisiaco, come i Satiri, creature per metà caprine e per metà umane, i Sileni mezzi uomini e mezzi cavalli, dei quali avevano le orecchie e la coda²⁵. L'immagine di Pan, quindi, esula dalla completa antropomorfizzazione dei suoi simili, e restituisce l'immagine del mondo pastorale²⁶, estraneo ai costumi e ai valori delle città, immerso nella natura e a contatto con i greggi.

La cultura greca, come gran parte di quelle politeiste arcaiche, non conce-

²¹ Pausania 2. 9. 7. Cf. Mainoldi C., *L'immagine del lupo e del cane nella Grecia antica di Omero a Platone*, Paris, Editions Orhrys, 1984, pp. 22-28, coglie una presenza significativa del lupo nella sfera apollinea, non solo in riferimento alla natura pastorale di Apollo, ma soprattutto in relazione ai miti di sovranità, e per l'essere un animale liminare, tra il mondo selvaggio, di cui condivide l'aggressività, e il mondo civile, per la sua alta sociabilità.

²² *Inni Orfici* 55. 11.

²³ Detienne M. e Svenbro J., «I lupi a banchetto o la città impossibile», in *La cucina del sacrificio in terra greca*, a cura di M. Detienne - J.-P. Vernant, trad. it. (Paris, 1979), Torino, Boringhieri, 1982, p. 155: Esperto del taglio in parti uguali, il lupo è portatore del modello isonomico che fa del pasto comunitario l'atto generatore e riproduttore dell'uguaglianza politica».

²⁴ *Inno omerico* 19. 1-7.

²⁵ Bérard C. et Bron C., «Le jeu du satyre», in *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Lausanne, Éditions de la Tour, 1984, pp. 127-145; Lissarrague F., «Les satyres et le monde animal», in *Ancient Greek and Related Pottery*, Proceedings of the 3rd Symposium, Copenhagen Aug. 31 - Sept. 4 1987, a cura di J. Christiansen - T. Melander, II, Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek - Thorvaldsens Museum, 1988, pp. 335-351.

²⁶ L'archetipo del pastore legato al mondo animale e non civilizzato, quindi non umano, attraversa tutta la cultura mediterranea, fino all'epoca moderna: cf. Spera V.M., «Le berger et l'imaginaire populaire en Italie méridionale. Réalité productive, conflits culturels et dynamiques mythico-rituelles», in *Des bergers en Europe. Pratique, rites, représentations*, a cura di J. Bonnet-Carbonell, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 147-165.

piva che il processo di formazione del mondo si fosse concluso con l'arrivo dell'uomo, che, proprio per questa ragione, sarebbe stato destinato a dominare su tutte le altre forme viventi²⁷. Al contrario, è ricostruibile una fase più antica delle religioni mediterranee in cui le divinità erano raffigurate con attributi e tratti fisici animaleschi, di cui grande documentazione di culto e di iconografia rimase nella religione egizia. Nel processo di antropomorfizzazione che interessò gran parte del mondo hittita e poi quello greco, i tratti animaleschi degli dèi originari andarono sfumando, gradualmente perdendosi, fino alla rappresentazione del dio con caratteristiche e aspetti decisamente umani. Quando gli antichi Greci iniziarono a conservare immagini e racconti dei loro dèi, questi avevano assunto ormai l'aspetto umano e il ricordo di uno stadio antico zomorfico era ormai completamente dimenticato. La *Teogonia* di Esiodo racconta la nascita e la genealogia degli dèi, rappresentandoli in veste e in atteggiamenti umani.

Il ricordo dei tratti animaleschi, però, rimase vivo non solo negli epiteti, ma anche nella genealogia. Gli dèi, infatti, quando si congiungevano in atto sessuale con i mortali, procreavano gli eroi, degli esseri ibridi che avevano ereditato dal genitore divino qualità superiori rispetto a quelle umane, e da quello umano la mortalità.

Non è stata spiegata in molti casi la ragione per cui questi eroi, a volte, presentano tratti animaleschi. Talvolta gli eroi sono raffigurati come ibridi, esseri mostruosi che combinavano la doppia natura. Gli eroi teriomorfi avrebbero quindi ereditato quel tratto animalesco che era nella natura del genitore divino, prima della sua completa assimilazione all'umano. Per esempio ad Atene l'eroe Lykos era raffigurato con l'aspetto di lupo, ma ci sono altri eroi che ricordano nel nome il loro aspetto animalesco: Keleos, il re che accolse la dea Demetra a Eleusi ricorda nel nome il picchio, Laios, il padre di Edipo, il tordo²⁸. Phokos, l'eroe eponimo della Focide, nato da Eaco e da una divinità marina, Psamathe, ricorda nel nome la foca perché sua madre per sfuggire all'amplesso del padre si trasformò proprio in questo animale²⁹.

Assumere sembianze bestiali rappresentava, per gli dèi, il modo per presentarsi agli uomini o per sfuggire alla loro violenza. Gli animali sono, quindi, sia la memoria di uno stadio culturale pregresso in cui simboleggiavano le carat-

²⁷ *Genesi* 1. 1-25, cf. E. Bianchi, «*Omnis anima vivens: la salvezza delle creature*», in *Animalia*, a cura di I. Dionigi, Milano, Rizzoli, 2010, pp. 36-38, che ridimensiona l'antropocentrismo biblico, ricordando come Dio abbia dato agli uomini il diritto di nutrirsi di vegetali, e non del sangue di animali.

²⁸ Brelich A., *Gli eroi greci. Un problema storico religioso*, con una nota di C. Bologna, Milano, Adelphi, 2010 (ed. or. 1958), pp. 191-193.

²⁹ Apollodoro, *Biblioteca* 3. 12. 6.

teristiche degli dèi, sia, nel presente, la forma di comunicazione con il mondo degli uomini. Così nella tripartizione dèi/uomini/animali, i primi sono costretti a trascendere l'ultimo stadio per accedere al secondo.

Dall'uomo al dio

Gli animali rivestivano un aspetto essenziale nella configurazione del divino e nella sua epifania presso gli uomini, anche se rappresentavano il ricordo di uno stadio primordiale e ferino, apolitico, e marginale. Una delle prime cause della loro inferiorità consiste nel fatto che gli animali camminano guardando verso il basso, mentre solo l'uomo avrebbe l'andatura eretta. Gli animali erano *pro-batoi* perché con il muso guardavano a terra: l'uomo, invece, si erge, eretto. Per questa ragione il Socrate platonico³⁰ azzardò una paretimologia della parola *anthropos* che in greco indica l'uomo: mentre gli altri animali sulle cose non indagano nulla, l'uomo è *anathròn hà òpope*, cioè «colui che osserva attentamente ciò che ha visto».

Da questo confronto si deduce che anche per i greci gli animali appartengono a categorie inferiori, sempre che non si voglia riconoscere in questa chiave di demarcazione solo la descrizione dell'atto dell'incedere degli animali e non un giudizio di valore.

Ma il regno animale non è omogeneo. L'uomo ha tentato da sempre di suddividerlo in categorie: una delle prime classificazioni riguarda l'uso che se ne può fare e i tipi di rapporti che si possono instaurare. In quest'ottica si distinguono innanzitutto gli animali addomesticabili, che addirittura sostengono l'uomo nei suoi lavori e ne assicurano il sostentamento alimentare, da quelli le cui carni sono pregiate, ma che sono difficili da dominare, rappresentando il mondo altro, periferico, extraurbano, che per l'uomo rimane di difficile dominio e, allo stesso tempo, può costituire una minaccia. Su questi animali selvatici dominava Eracle, un eroe che fu inteso come addomesticatore degli animali che sono mangiati dall'uomo: spesso si trattava di animali difficili da catturare, selvaggi e possenti, che Eracle era riuscito invece a sottomettere e aveva trasferito agli uomini questa superiorità e questa forma di dominio³¹.

È questa la più grande partizione nel mondo degli animali, nonostante i filosofi si fossero spesi nelle divisioni per categorie e specie ben diversa³². Ciò che

³⁰ Platone, *Cratilo* 399c.

³¹ Berkert W., *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, trad. it. (Berkley, 1979), Milano, Mondadori, 1992, pp. 149-156, lo identifica con una sorta di sciamano, cf. Pettazoni R., *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, Einaudi, 1957, p. 121, che pensa, invece, al «signore della foresta» il signore degli animali delle religioni primitive.

³² Platone nel *Sofista* (220a-b) e nelle *Leggi* (823b) distingue tra animali che camminano e animali

conta per la storia della cultura è essenzialmente la distinzione tra animali che si assoggettano all'uomo e animali che invece rappresentano una minaccia.

Il bue, per esempio, è il mite servo dell'uomo e ha un corrispettivo nel toro, l'animale selvaggio sul quale si deve in qualche modo esercitare una forma di dominio. Il cane è l'animale domestico e fedele, mentre il suo corrispettivo, il lupo vive ai margini, nei boschi, rifuggendo la presenza dell'uomo o addirittura costituendone un pericolo.

Nella tripartizione della natura (cielo, terra, mare) hanno luogo tre distinte tipologie di animali: quelli che si librano nell'aria, quelli che vivono sulla terra, come gli uomini, e quelli che abitano nelle distese marine. In ognuno di questi regni spiccano animali che presentano caratteristiche di eccellenza: l'aquila perché vola più in alto di tutti gli uccelli³³. Il leone che domina sulla terra per la sua forza fisica e abilità nella caccia³⁴ (anche se in realtà cacciano le leonesse), nel mare il delfino.

In linea di massima negli animali si cercavano differenze e analogie, soprattutto nel mondo dell'etica e della morale, così come succede ancora oggi, ma indiscussa era l'idea del primato che alcuni animali avevano sugli uomini in vari aspetti della vita biologica. La continua attenzione rivolta al mondo degli animali è conseguenza del fatto che in loro, più che negli dèi, l'uomo può ritrovare alcuni suoi tratti, capire e cogliere la propria natura attraverso l'analisi contrastiva.

Gli animali rappresentano, quindi, uno specchio attraverso il quale l'uomo impara a conoscere e a definire se stesso, uno strumento essenziale nella costruzione del proprio immaginario e del proprio ruolo nella catena biologica³⁵.

Per questa ragione, soprattutto la favola e la commedia attingeranno al mon-

che nuotano; questi ultimi, poi, sono suddivisi in "volatili" e "acquatici". Nel *Timeo* 90c-92c, compare una gerarchia degli animali. In Aristotele la classificazione degli animali non è mai dichiarata sistematicamente, ma è desumibile dai testi: classifica gli animali secondo il sistema circolatorio, l'apparato riproduttivo, la locomozione, la respirazione e l'alimentazione. Cf. Lloyd, G.E.R., *Scienza folklore ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, trad. it. (Cambridge, 1983), Torino, Boringhieri, 1987 (1996), pp. 25-38.

³³ Pollard J., *Birds in Greek Life and Myth*, London, Thames and Hudson, 1977.

³⁴ Il leone è un animale nobile, *gennaios*, secondo Aristotele, *Retorica* 2. 15, cf. Schnapp-Gourbeillon A., *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, Franois Maspero, 1981.

³⁵ Snell, B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. (Hambrug, 1955), Torino, Einaudi, 1963, p. 285: «Gli animali sono lo specchio attraverso il quale l'uomo può vedere se stesso». Secondo Vegetti M., *Il coltello e lo stilo*, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 15, gli animali costituiscono un sistema di segni, che penetra nell'immaginario magico e si attesta nella medicina. Per esempio, la sterilità femminile, secondo Ippocrate (*Ster. Mul.* 3. 224) si può curare somministrando alla paziente un fallo di cervo, famoso per il suo vigore nel coito secondo Aristotele (*Hist. Anim.* 6. 29, 578b).

do animale in cerca di modelli universali. Nacque, pertanto, un sistema di personificazioni di alcuni tratti umani che trovano da un lato negli dèi, dall'altro negli animali la loro più chiara esplicitazione. Gli dèi greci rappresentano alcune sfere dell'umano proiettate nella dimensione dell'eternità: Afrodite è la personificazione della sessualità, Hera del matrimonio, Artemide della vita precivile degli adolescenti. Su un piano speculare, gli animali rappresentano alcune caratteristiche dell'animo umano: la volpe l'astuzia, il leone la forza arrogante, per esempio. Animali e dèi, su piani e con funzioni diverse, entrarono nell'immaginario collettivo anche come astrazione delle qualità o dei difetti umani.

La favola ha come protagonisti gli animali che incarnano determinati aspetti dell'umano. In questo senso è immediatamente riconoscibile in un animale l'incarnazione di un tratto della psiche umana, oppure di uno dei molteplici caratteri che rappresentano i modi in cui essa può declinarsi. Rappresentano il tramite per l'accesso al mondo dell'immaginazione e della fantasia, senza però una perdita di contatto con la realtà.

Le società arcaiche avevano maggiori contatti con la fauna, da cui traevano non solo il sostentamento, ma anche informazioni riguardanti i cambiamenti di tempo (soprattutto il volo degli uccelli migratori), al succedersi delle stagioni, ai ritmi quotidiani e ai cicli annuali. Per questo, nelle tradizioni popolari, particolari animali sono preposti ad annunciare il buono o il cattivo tempo, la stagione della semina o dei raccolti.

Non solo gli animali domestici sembrano condividere il linguaggio umano, ma anche gli animali selvaggi hanno la capacità di interloquire con gli umani, spesso fornendo utili informazioni. Una categoria ampiamente rappresentata è quella degli uccelli. Essi rappresentano la mutevolezza, ma anche la conoscenza, l'abilità e la versatilità. In gran parte, ricoprono ruoli nelle storie fantastiche, anche perché sono espressione assoluta della libertà di movimento. Altri uccelli sono contraddistinti da qualità di eccellenza: la civetta, per esempio, riesce a vedere al buio e per questo simboleggia la sapienza, la capacità di vedere ciò che gli altri non riescono a vedere, il dominio sulle tenebre dell'ignoranza.

Ci sono poi gli animali di palude, in primis le rane, che rappresentano il mondo liminale, quello che è a metà tra il regno dei vivi e l'Oltretomba. Tutte le specie che affollano le paludi hanno questa caratteristica, di essere a immediato contatto con i morti e di poter acquisire da loro il sapere e la conoscenza.

Pertanto, se la favolistica, i proverbi, i segmenti di saggezza popolare fanno spesso riferimento agli animali e attingono molto a un immaginario bestiaro che si è consolidato nella tradizione, d'altro canto gli animali personificano tratti dell'animo umano che allo stesso tempo trovano negli dèi la loro eternizzazione, la loro simbolizzazione. Per chiarire: se il toro è l'irruenza e la forza (che sono anche attributi dell'animo umano), trova in Dioniso la sua espressione massima, se l'aquila è l'uccello che vola più in alto e quindi rappresenta la capacità di dominare ogni sapere e conoscenza, essa diventa simbolo del potere supremo di Zeus.

Nella tradizione, gli animali somigliano per molti aspetti agli uomini, ma se ne distaccano per varie ragioni. Innanzitutto, anche gli animali si organizzano in società, ma nei loro gruppi l'uomo ha sempre favoleggiato una vicinanza maggiore alle leggi della natura, una più originaria dimensione paradisiaca, dovuta al fatto che gli animali non si sono così violentemente staccati, come gli uomini, dallo stadio primigenio. In secondo luogo, gli animali rappresentano, nelle singole specie, alcuni vizi dell'animo umano, ma questi aspetti della loro psiche sono dannosi per i singoli individui, ma non si riverberano sull'intero gruppo. Infine, l'incorruttibilità morale li rende dei privilegiati: essi possono competere anche con gli dèi, nei confronti dei quali non hanno alcun timore reverenziale, né temono ritorsioni.

In questo quadro di analisi del mondo animale ai fini della personificazione dei tratti dell'animo umano, il teatro comico, almeno quello delle origini, privilegiò l'uso della maschera animale, soprattutto per allestire i cori³⁶. I 24 coreuti che lo costituivano, oltre che personaggi reali, rappresentavano elementi della natura più vari, come per esempio le Nuvole³⁷, ma gli animali costituirono un importante punto di riferimento di questa commedia.

Questo genere letterario non aveva solo il compito di destare il riso degli spettatori, ma in obbedienza al suo originario aspetto rituale sacro, tendeva a mettere in scena una tendenza dell'animo umano che si manifestava in particolare negli aspetti di crisi. Si trattava di una forma di spettacolo che metteva in scena un progetto, valutandone le ripercussioni, le conseguenze e quindi la sua attuabilità. Questa forma di commedia era radicata nella città, e per questa ragione metteva in scena progetti che erano essenzialmente e prevalentemente politici, ma non perse la memoria del suo essere all'origine fenomeno rituale legato a un dio, Dioniso.

Secondo un'antica interpretazione la commedia sarebbe un'evoluzione dei cori di travestimenti animali. Un residuo è proprio nella commedia antica, come quella di Aristofane, in cui i coreuti sono spesso travestiti da animali³⁸. Addirittura i titoli delle commedie aristofanee, in questi casi, derivano dagli animali che animano l'orchestra, il luogo cioè dove i coreuti travestiti danzavano.

Delle commedie superstiti di Aristofane ben tre prendono il titolo dai nomi

³⁶ Bieber M., *The History of the Greek and Roman Theater*, Princeton-London, Princeton University Press, 1961, pp. 36-37.

³⁷ Una commedia di Aristofane prende il nome proprio dal coro costituito dalle nuove "divinità socratiche", le *Nuvole* appunto.

³⁸ Sifakis, G.M., *Parabasis and Animal Choruses; A Contribution to the History of Attic Comedy*, London-New York, The Athlone Press, 1971, p. 77 «These choruses (*scil. theriomorphic*) may not have originated in the predramatic choruses of animal but their appearance and costumes must have been influenced by them».

di animali: le *Vespe*, gli *Uccelli* e le *Rane*. Una quarta, i *Cavalieri*, doveva portare in scena, comunque, personaggi travestiti da cavalli.

Il travestimento animalesco dei coreuti in occasione delle rappresentazioni teatrali in onore del dio Dioniso fa supporre che fosse in realtà residuo di un rituale, una sorta di carnevalizzazione che trovava nel dio del vino la sua più significativa occasione. Jean Claude Carriere pensa che la tradizione di indossare maschere e costumi di animali nei rituali da cui si originò la commedia provengano da culture zoomorfe molto antiche, micenee e ioniche³⁹. Di là dalle complesse ipotesi sull'origine dei cori animaleschi, rimane il fatto che in determinati rituali soprattutto in onore delle divinità agresti, i danzatori indossavano maschere di animali secondo una remotissima usanza mediterranea. Ciò significa che l'invocazione e la propiziazione passavano attraverso un passaggio dell'uomo in uno stadio zoomorfo e ferino. Gli animali in questo caso garantivano la comunicazione dell'uomo col dio. Diventare animale indicava anche l'immedesimarsi in un essere vivente che era consacrato al dio e ne costituiva il seguito, significava immedesimarsi con le creature protette e chiederne più agevolmente la protezione.

Se quindi il dio può assumere forme animalesche, soprattutto di quegli animali che erano nella sua sfera di competenza e nel suo rituale, assumere i tratti di questi animali, per l'uomo significava viceversa chiedere in maniera più diretta e facile la sua protezione.

Eredi di rituali periferici, i cori comici testimoniano la prassi del travestimento animale dell'uomo per entrare in contatto con il dio e chiederne la protezione. Ad Atene, per esempio, la ragazza entrava in una fase della sua vita in cui era detta "orsa" per propiziarsi Artemide, la dea protettrice delle adolescenti ateniesi⁴⁰. Allo stesso modo, nei rituali di Artemide Orthia a Sparta i giovinetti (*efebi*), che venivano violentemente fustigati, fino a riempire l'altare di sangue indossavano maschere terrificanti, simbolo del mondo selvaggio che andavano abbandonando per accedere al mondo degli adulti⁴¹. Altri personaggi bizzarri

³⁹ Carriere J.C., *Le Carnaval et la politique. Une introduction à la Comédie grecque suivie d'un choix de fragments*, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1979, p. 20.

⁴⁰ Marinatos N., «The Arkteia and the Gradual Transformation of the Maiden into a Woman», in *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, a cura di B. Gentili – F. Perusino, Pisa, Edizioni ETS, 2002, pp. 29-4, cf. Price S., *La religione dei greci*, trad. it. (Cambridge, 1999), Bologna, Il Mulino, pp. 112-123

⁴¹ Pausania, 3. 16. 7-11, descrive il rito della fustigazione, per le maschere, cf. Esichio (β 45 Latte) e Burr Carter J., «The Masks of Ortheia», *Amer. Journ. Arch.* 91, 1987, p. 355 ss. Nel tempio di Artemide Orthia sono state ritrovate delle statuine di capri danzanti in posizioni umane, che richiamano la figura del dio Pan, forse da intendere come visitatore del tempio della dea Artemide: Richer N., «Personified Abstractions in Laconia: Suggestions on the Origins of Phobos», in *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, ed. by E. Stafford and J. Herrin, London, Ashgate 2005, pp. 117-118.

con corpo umano e maschere di capro, orso e maiale accompagnavano il culto della Despoina a Licosura, in Arcadia, e doveva trattarsi di maschere rituali⁴². L'animale selvatico rappresenta la periferia a-politica, cioè estranea alla vita civile della polis dalla quale ci si allontana con l'ingresso nel mondo degli adulti.

Gli animali, quindi, entrano a pieno titolo nel complesso mondo della religione politeista greca, segnandone i rituali e le immagini di culto, se ciò si è verificato, è perché gli dèi antropomorfici non hanno dimenticato mai la loro origine teromorfica. Il senso di rispetto e venerazione che ha riscosso presso gli antichi greci consisteva sostanzialmente nella loro natura ibrida antropo-zoomorfica che ne rilevava la superiorità, la forza, l'abilità nello sfuggire agli uomini, la velocità, l'astuzia, il coraggio.

⁴² Frontisi-Ducroux F, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1995, p. 8; cf. Pausania 8. 37. 1-4 e Moreno P., *La scultura ellenistica*, 1, Roma, Libreria dello Stato, 1994, p. 511: si tratta di donne con teste e zampe di quadrupedi, che danzano. Si riconoscono: l'ariete, il maiale, l'asino, la volpe, il cavallo e il cane.