

## IDEOLOGIE DELLA MORTE NELLA CULTURA INDOEUROPEA

La lingua è un sistema dotato di una varietà di significanti e significati, attraverso i quali ciascun popolo esprime una diversa visione del mondo. Ogni comunità umana possiede infatti un proprio sentire, una propria percezione della realtà che si riflette inevitabilmente nella componente linguistica.

La diversa percezione dei dati dell'esperienza e la conseguente varietà linguistica si riscontrano in molti campi della vita quotidiana, non solo sincronicamente, ma anche diacronicamente. Nel mondo classico esistevano ideologie complesse – oggi scomparse o semplificatesi – che necessitavano di una ramificazione linguistica: un esempio calzante è la diversa percezione dei colori nel mondo antico, in cui si prediligeva il criterio della luminosità e della brillantezza piuttosto che quello della tinta adoperato oggi. Per questo il latino distingueva tra *candidus* e *albus* e tra *niger* e *ater*, due tipologie di bianco e di nero contraddistinte da un diverso grado di lucentezza, criterio che si è ormai perso con un conseguente livellamento dei colori in base alla sola tinta o a seconda del croma<sup>1</sup>. «L'it. 'nero' continua il lat. *nigru(m)*, ma il suo contenuto noetico è diverso: in latino *niger* si oppone ad *ater* per il tratto distintivo della brillantezza; in italiano l'opposizione è neutralizzata. Dunque l'it. 'nero' dà indicazioni falsate per la ricostruzione della nozione latina del colore»<sup>2</sup>.

Un fenomeno simile emerge nella sfera semantica della morte, la cui percezione all'interno della cultura indoeuropea sembra essere particolarmente complessa.

## I. ATTRAVERSARE LA STRETTOIA

Il lavoro di Romano Lazzeroni<sup>3</sup>, linguista purtroppo venuto a mancare recentemente, ha contribuito a far luce sull'ideologia indoeuropea della morte, organizzata come un sistema binario che distingue da un lato la morte naturale, a cui l'uomo giunge in vecchiaia dopo il corso naturale della propria esistenza, dall'altro

<sup>1</sup> Altri esempi di antica segmentazione semantica si possono rintracciare nella tripartizione greca della nozione di amore (*φιλία, ἀγάπη, ἔρως*) o nella griglia latina della nozione di età: *senex* e *iuvenis* per esseri umani, *novellus* e *vetulus* per essere animati non umani e infine *novus* e *vetus* per esseri inanimati; griglia poi semplificatasi in italiano (vecchio/anziano – nuovo/giovane) e in spagnolo (*joven/nuevo – viejo*), cfr. M. PFISTER, A. LUPIS, *Introduzione all'etimologia romanza*, Catanzaro, Rubbettino, 2001, tabella a p. 158.

<sup>2</sup> R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 5.

<sup>3</sup> «Immortalità degli dèi e immortalità degli uomini: il nettare e l'ambrosia e la nozione indoeuropea della morte», ivi, pp. 65-80.

la morte violenta, prematura, causata da forze esterne, come uccisione, suicidio, condanna e in un primo momento anche malattia, quest'ultima contraddistinta da notevoli problemi di interpretazione.

La duplicità indoeuropea della morte emerge in latino attraverso una chiara segmentazione linguistica, per cui le due differenti tipologie sono esplicate da due significanti corrispettivi: la morte naturale è definita *mors*<sup>4</sup>, mentre quella prematura e violenta è chiamata *nex*. Tale bipartizione non è più sentita lessicalmente nella nostra lingua, che tuttavia conserva ancora alcuni residui di *nex*, come in necrosi, necrologio, necrofilia<sup>5</sup>. La radice indoeuropea di *mors* è \**m<sub>1</sub>rt-*, quella di *nex* è \**nek-*<sup>6</sup>. La segmentazione lessicale presente in latino non è così netta in altre lingue classiche, che declinano invece forme più vaghe ad ambedue i significati: si pensi al sostantivo θάνατος, usato nel mondo ellenico indifferentemente per la morte naturale e la morte violenta. Ciononostante le stesse radici indoeuropee di *nex* e *mors*, \**nek* e \**m<sub>1</sub>rt*, hanno lasciato in greco antico tracce residuali come in νέκυσ, νεκρός 'morto, cadavere' e βροτός 'mortale'.

Tra le due parole latine *nex* sembra essere quella più marcata semanticamente, mentre in *mors* è connaturata una maggiore polisemia<sup>7</sup>: «*mors* indica la morte in generale, senza riguardo alla causa che la provoca»<sup>8</sup>; fin dalle attestazioni più antiche *mors* compare in effetti anche nel significato di 'morte violenta', lì dove ci si aspetterebbe invece l'adozione di *nex*<sup>9</sup>. Al contrario, *nex* fin dalle prime occorrenze presenta uno spettro semantico molto più specializzato nel significato di

<sup>4</sup> Il sostantivo italiano 'morte', attestato da circa il 1224, ha vari corrispettivi nelle altre lingue romanze: il francese *mort* compare sia come sostantivo sia come aggettivo a partire dal X secolo (cfr. A. DAUZAT, *Dictionnaire etymologique de la langue française*, Paris, Larousse, 1938, s.v. *mort*), in rumeno si trova *moarte*, in spagnolo *muerte*, in portoghese *morte*, tutti derivati dall'accusativo *mortem* del sostantivo latino *mors*. Al di fuori della Romania, nell'area celtica si ha l'irlandese *mart*.

<sup>5</sup> Da notare che in italiano per indicare specificamente una morte violenta non esiste più alcun derivato di \**nek*, ma si presentano sostantivi come omicidio e suicidio. Essi sembrano tuttavia far leva più sull'agente della morte violenta che sulla morte violenta in sé: *homicidium* (da *homo* e *caedo*) indica l'uccisione di un essere umano da parte di un altro essere umano, suicidio è invece un prestito dal francese *suicide*, coniato solo in età moderna per analogia con *homicidium* ed entrato nella lingua italiana nel XVIII secolo per indicare chi volontariamente fa violenza su sé stesso.

<sup>6</sup> «Mort [...] par opposition à *mors*; le sens de 'mort naturelle' n'apparaît qu'à l'époque impériale. Mot racine désignant une activité (par opposition à *mors*, qui désigne plutôt un état); de là le genre animé et féminin», A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1959, s.v. *nex*.

<sup>7</sup> Per il fenomeno di polisemia e la sua importanza nei mutamenti semantici cfr. P. DURKIN, *The Oxford Guide to Etymology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 225-227: una parola polisemica ha di solito un «prototypical meaning» e accanto un altro significato più marginale. Nell'evoluzione diacronica della parola polisemica può accadere un ribaltamento dei due elementi e con esso un fenomeno di slittamento semantico.

<sup>8</sup> R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 70.

<sup>9</sup> Sembrerebbe che i due termini inizino a confondersi soprattutto a partire dall'età imperiale: cfr. Ov. *Met.* XIII 462-464, dove Polissena riferendosi al suo imminente sacrificio usa per due volte *mors* e una volta *nex*; Sen. *Phaed.* 854-855, qui si parla del suicidio di Fedra prima come *nex* e poi come *mors*. «*Nex* diventa sinonimo di *mors* solo in età imperiale», R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 70.

‘morte violenta’, diventando sinonimo di *mors* solo a partire dall’età imperiale, probabilmente per attrazione semantica di *mors* stessa oppure semplicemente per un fenomeno di estensione semantica.

La distinzione semantica tra morte naturale e morte violenta è ben attestata, oltre che in latino, anche nei testi vedici, dove si legge: «[...] proprio destinata a te, o vecchiaia, questa persona cresca; *non le nuocciano le altre morti che sono cento* [...] Mitra e Varuṇa soccorritore concordemente facciano di lui *uno che muore di vecchiaia*»<sup>10</sup>. Le altre morti, ovvero quelle innaturali, «sono cento», ma l’unica preferibile è quella che giunge con la vecchiaia, alla fine del tempo che è stato concesso a ciascun mortale.

La ricerca di Lazzeroni sull’ideologia indoeuropea della morte prende avvio dall’analisi del sostantivo *νέκταρ* per comprendere il significato della sua distinzione rispetto all’*ἀμβροσίη*.

I due alimenti degli dèi – che altrimenti si distinguono dai mortali proprio in quanto ‘esseri che non mangiano’ – sono appunto il nettare e l’ambrosia<sup>11</sup>. Il fatto che la lingua greca descriva il cibo degli dèi con due sostantivi differenti fa supporre che si trattasse di due alimenti diversi, o almeno in origine percepiti come tali: già Omero tuttavia sembra aver perso questa consapevolezza, dal momento che non specifica mai quali siano le effettive differenze tra i due elementi nutritivi. Si è pensato che la distinzione fosse da ricercare nella consistenza: un alimento sarebbe stato allo stato liquido, l’altro allo stato solido. Quest’ultima ipotesi non è condivisa da Lazzeroni, probabilmente in quanto tentativo razionalizzante del mito: «gli aedi non avevano un’idea precisa della natura delle due sostanze e, del resto, ambedue si instillano facendole gocciolare»<sup>12</sup>. Del resto le fonti antiche sembrano abbastanza confuse su questo dettaglio:

in alcuni casi, è il nettare a essere presentato come bevanda, mentre l’ambrosia costituisce il cibo solido; è così, per esempio, nell’episodio dell’*Odissea* in cui Hermes fa visita a Calipso per ingiungerle di lasciar partire dalla sua isola Ulisse: nell’accoglierlo, la dea è detta ‘allestire una tavola colma di ambrosia’ e ‘mescolare il rosso nettare’. Vi sono tuttavia circostanze in cui è al contrario l’ambrosia a essere il liquido e il nettare il cibo<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> AV II 28, 1-2.

<sup>11</sup> «*Les dieux sont à jeun. [...] Comme il y a pâture d’éphémère, il existe une nourriture et une boisson d’immortalité. Qui en a l’usage ou réussit à se les procurer devient dieu, s’il ne l’est pas encore. [...] Au sommet de l’Olympe, quand la table est dressée, les dieux sont donc tout à la fois ceux qui, nourris de nectar et d’ambrosie, mangent des mets d’immortalité et ceux dont le corps immortel, ignorant la faim, n’a nul besoin de manger*», J.-P. VERNANT, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 17-19.

<sup>12</sup> R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 75.

<sup>13</sup> L. PEPE, *Il mondo antico in un bicchiere. Gli eroi bevono vino*, Roma-Bari, Laterza, 2020, p. 107. Il riferimento a HOM. è *Od.* V 92-93. Su altre circostanze in cui l’ambrosia è il liquido e il nettare il cibo cfr. rispettivamente SAPPH. fr. 141 Lobel-Page e ALC. fr. 42 Page. L’ambrosia è spesso descritta come un unguento (quindi di consistenza liquida o semiliquida), adoperato per rendere immortale chi per natura non lo è.

In realtà la vera differenza tra i due alimenti si denota proprio dalla diversa radice linguistica, il νέκταρ è legato alla base \**nek*, mentre l'ἄμβροσιή alla base \**mṛt*. In particolare l'etimologia di νέκταρ presenta dei risvolti significativi per l'interpretazione dell'ideologia indoeuropea della morte. Il sostantivo si basa infatti su due elementi: \**nek* 'morte violenta' e \**ter* 'attraversare', di qui il significato letterale 'ciò che fa attraversare la morte violenta'. Dunque «il nettare sarebbe la posizione magica che 'fa attraversare' e perciò vincere (o che 'attraversa' e perciò vince) la morte»<sup>14</sup>.

Nella storia della parola νέκταρ entra quindi in gioco una metafora – l'attraversamento della morte – probabilmente di matrice indoeuropea<sup>15</sup>: ciò risulta più chiaro se si considera che la medesima immagine è frequentemente attestata nel sanscrito vedico. In sanscrito è ricorrente la metafora che accosta le entità dannose a delle strettoie difficili da attraversare, laddove invece le entità benefiche sono paragonate a degli slarghi. Nel RgVeda si legge: «egli attraversa l'ostilità come una strettoia»; «possiamo noi attraversare ostilità, strettoie, pericoli»<sup>16</sup>. Nell'Atharvaveda: «quante e quali siano queste erbe sulla terra esse, dalle mille foglie, *mi liberino dalla morte, dalla strettoia*»; «con questa poltiglia di riso *possa io attraversare la morte*»<sup>17</sup>. Inoltre esattamente come il nettare in greco, il soma in sanscrito sembra legato alla medesima metafora dell'«attraversamento della morte»: «bevuto, sii benefico al nostro cuore, o succo di soma, caro come un padre al figlio, come un amico all'amico, tu sapiente dalla vasta parola. *Porta, o soma, la nostra vita al di là [degli ostacoli] perché viviamo*»<sup>18</sup>. Quindi «una delle strettoie è la morte», ma allo stesso tempo «non tutte le morti in vedico sono configurate come 'strettoie'. [...] quella che si vince 'attraversandola' non è la morte naturale, ma la morte prematura provocata da forze ostili»<sup>19</sup>, poiché solo quest'ultima tipologia di morte viene percepita come 'innaturale', in quanto non causata dalla vecchiaia e dal momento che si configura come un'interruzione del tempo assegnato a ciascun mortale. La morte che quindi è messa in gioco nella metafora vedica è la *nex*, la morte violenta e prematura.

Concordemente con Lazzeroni, bisogna notare che quello dell'«attraversamento della morte» è un quadro metaforico comune per il greco antico e per il

<sup>14</sup> R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 65.

<sup>15</sup> Sembra qui presentarsi il fenomeno di cambiamento semantico che Durkin classifica come metafora: «a term is taken from one sphere, usually a more concrete one, and applied in a new one, usually a more abstract one. [...] these metaphorical uses [...] are motivated by an underlying conceptual metaphor», P. DURKIN, *The Oxford Guide to Etymology*, cit., p. 241. In questo caso una radice indoeuropea che indica un movimento di attraversamento (sfera concreta) viene collegata alla sfera semantica della morte (sfera astratta), grazie alla nozione indoeuropea di fondo che assimila le entità negative (in questo caso la morte prematura) a luoghi stretti e difficili da attraversare.

<sup>16</sup> RV VI 2, 4; RV VI 2, II.

<sup>17</sup> AV VIII 7, 13; AV IV 35, 1-6.

<sup>18</sup> RV VIII 48, 4. «Il soma fa, come il nettare, 'attraversare la morte'», R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 67.

<sup>19</sup> R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., pp. 67-68.

sanscrito, ma su livelli differenti: nel contesto culturale vedico la metafora è ben attestata e viva, mentre nel greco antico essa sembra trasparire solo in forma fossilizzata attraverso il sostantivo νέκταρ, il che fa presupporre che anche il mondo greco in età molto antica abbia conosciuto la stessa ideologia dell'“attraversamento della morte violenta” che si presenta in vedico, per poi perderla abbastanza precocemente: \**nek* e \**ter* costituirebbero un relitto fossile nella lingua greca della nozione metaforica indoeuropea di ‘attraversamento della morte’. Tuttavia, esattamente come il greco e diversamente dal latino, il sanscrito è privo di una segmentazione lessicale netta tra morte naturale (*mors*) e morte violenta (*nex*):

non siamo in grado di dire se il sanscrito abbia conosciuto e poi perduto il doppio nome della morte. Se così fosse il greco e il latino conserverebbero – fossilizzato in greco, vivo in latino – un tratto dell'organizzazione del lessico indoeuropeo; altrimenti il doppio nome della morte sarebbe caratteristico di un'area dialettale. Pur consapevoli che non esistono prove, ma solo indizi, propendiamo per la prima ipotesi. [...] In ogni modo è certamente indoeuropea la distinzione che sta alla base dei nomi latini della morte. In qualunque modo fosse organizzato il lessico comune, nell'opposizione tra *nex* e *mors* come significanti, rispettivamente, della morte prematura e della morte naturale l'ideologia indoeuropea sopravvive in veste latina<sup>20</sup>.

Attraverso l'analisi di νέκταρ, Lazzeroni avanza anche una plausibile soluzione per spiegare la polarità esistente nella cultura greca tra i due alimenti divini, il nettare e l'ambrosia. Se infatti il nettare ha al suo interno la radice \**nek-*, la stessa di *nex* ‘morte violenta’, l'ambrosia presuppone invece una derivazione da \**nm̥rt* con prefisso privativo, lì dove \**m̥rt-* è la radice di *mors* ‘morte naturale, data dalla vecchiaia’. Per sintetizzare con le parole di Lazzeroni:

La differenza di funzione fra l'ambrosia e il nettare e la ragione del loro ricorrere in coppia sarà quella rivelata dal significato dei loro nomi: il nettare protegge la vita sconfiggendo (‘attraversando’) la morte prematura che la interrompe; l'ambrosia assicura la giovinezza eterna eliminando la vecchiaia e perciò la morte naturale. Questa differenza, probabilmente, era già stata dimenticata al tempo della composizione dei poemi omerici: \**nek-* e \**m̥rt-* sono dei fossili e la morte ha un nome nuovo: θάνατος<sup>21</sup>.

Le parole che designano i due alimenti degli dèi, il nettare e l'ambrosia, sono dunque nella lingua greca il residuo di un sistema ideologico indoeuropeo rintracciabile anche in sanscrito e in latino, contraddistinto da una netta distinzione tra la morte naturale, improrogabile e necessaria, e quella prematura, violenta, contro natura e per questo ‘attraversabile’.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 74-75.

<sup>21</sup> Ivi, p. 75.

## 2. MORTALITÀ DEGLI DÈI E IMMORTALITÀ DEGLI UOMINI

Se dunque il nettare è l'alimento che 'fa attraversare' la \**nek-* > *nex*, la morte prematura, allora si desume che l'ambrosia assicuri l'esenzione dal tipo opposto di morte, cioè la \**mrt-* > *mors*, la morte naturale che è accompagnata dalla vecchiaia. Secondo quest'analisi gli dèi, pur avendo un corpo diverso da quello mortale<sup>22</sup>, non sarebbero davvero immortali, o almeno non a priori, bensì individui naturalmente *predisposti all'immortalità*, che tuttavia necessiterebbero di confermare la propria natura immortale attraverso due differenti alimenti, ognuno dei quali in grado di dispensare gli dèi da una diversa tipologia di morte: il nettare li proteggerebbe dalla morte violenta, l'ambrosia da quella naturale. Ciò può apparire sorprendente, dal momento che le divinità si distinguono dagli uomini proprio in questo: per definizione essi sono ἀθάνατοι καὶ ἀγήραοι, «immortali ed esenti da vecchiaia», ovvero eternamente giovani, dal momento che «lo statuto divino è alieno da tutto quanto è soggetto al cambiamento e al decadimento e si connota proprio in virtù di una vitalità permanente, scevra da vecchiaia»<sup>23</sup>.

Tuttavia reminiscenze della 'non completa immortalità' degli dèi si riscontrano in alcuni testi arcaici: nell'*Iliade*<sup>24</sup>, durante la battaglia tra Troiani e Achei a cui partecipano anche le divinità schieratesi dall'una o dall'altra parte, Afrodite è ferita alla mano da Diomede, il quale addirittura intima alla dea dell'amore di ritirarsi poiché non esperta della tecnica guerriera. Afrodite non solo viene ferita materialmente<sup>25</sup> («tormentata dai suoi dolori, si macchiava di nero la bella pelle»<sup>26</sup>), ma teme per la sua stessa vita e decide di fuggire dallo scontro<sup>27</sup>. Mentre le medica la ferita, la madre Dione per confortarla le racconta di altri dèi attaccati e feriti

<sup>22</sup> «Les dieux, avons-nous observé, ont un sang qui n'en est pas; ils mangent des aliments d'immortalité tout en restant à jeun; ils dorment aussi parfois sans que leur oeil jamais ne se ferme ni que ne s'assoupisse entièrement leur vigilance. Ne devrions-nous pas ajouter: ils ont un corps qui n'est pas un corps?», J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, cit., p. 35.

<sup>23</sup> S. MACRÌ in A. LIBERALE, *Le metamorfosi*, Milano, Adelphi, 2018, pp. 289-290.

<sup>24</sup> HOM. *Il.* V 330-417.

<sup>25</sup> «Dans le corps humain, le sang est la vie [...] Le sang dit la mort. Puisque les dieux sont vivants, sans doute ont-ils du sang au-dedans de leur corps. Pourtant, même s'il suinte d'une plaie ouverte, comme dans le cas d'Aphrodite [...], ce sang divin ne peut pas basculer du côté de la mort. Un sang qui coule sans que la vie ne s'échappe avec lui, un sang sans hémorragie, toujours intact, incorruptible, bref un 'sang immortel', est-ce encore du sang? Quand les dieux saignent, il faut bien dire que leur corps a du sang, mais à condition d'ajouter aussitôt que ce sang n'est pas vraiment du sang puisqu'en lui la mort n'est pas présente comme l'autre face de la vie», J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, cit., p. 17.

<sup>26</sup> «She (Iris) now leads Aphrodite out of battle, in agony and with her skin darkening with the blood-like substance», G.S. KIRK (a cura di), *The Iliad. A commentary*, 6 voll., dir. by G.S. Kirk, Cambridge, Cambridge UP, 1990, vol. II, p. 97.

<sup>27</sup> Omero parla di 'sangue immortale' che fuoriesce dalla ferita di Afrodite. Gli dèi, al contrario degli uomini, non si cibano e non hanno sangue, ma una sostanza diversa scorre nelle loro vene, ovvero ἰχώρ. Anche per questo sono immortali: l'uomo muore quando il suo sangue fuoriesce dal corpo, ma gli dèi ne sono privi e quindi non possono morire; cfr. *ivi*, pp. 96-97.

gravemente da uomini mortali: Era venne trafitta in petto da Eracle; Ade fu ferito alla spalla dallo stesso eroe<sup>28</sup>; addirittura Ares, ipostasi della guerra, fu tenuto legato da Oto e Efialte<sup>29</sup> in una giara per tredici mesi «e lì Ares sarebbe morto» – cosa che Kirk definisce ‘theological absurdity’ – se non fosse stato per l’intervento di Hermes.

Nel RgVeda<sup>30</sup> il dio Indra, dopo aver ucciso Vṛtra, fugge impaurito alla vista di un mostro che giunge a vendicarlo<sup>31</sup>: se gli dèi sono immortali perché Indra ha a tal punto paura del vendicatore di Vṛtra da scappare alla sola vista?

Anche un dio immortale può dunque rischiare di morire. Il paradosso non è tale nella tassonomia indoeuropea delle morti. E dà, anzi, ragione del perché due, il nettare e l’ambrosia, siano le sostanze magiche che concorrono, con funzioni distinte, a conferire l’immortalità<sup>32</sup>.

Per rafforzare la propria natura immortale, gli dèi avrebbero quindi bisogno del nettare per sconfiggere la morte violenta e dell’ambrosia per evitare la vecchiaia con la conseguente morte naturale. Le due distinte prerogative sono indispensabili e inscindibili perché un dio possa essere considerato tale, ovvero ἀθάνατος καὶ ἀγήραος. Gli uomini, anche gli eroi mitici, sono connotati al contrario dalla mortalità e dalla inevitabile vecchiaia, per opposto si potrebbe dire che essi siano ‘θάνατοι καὶ γηραῖοι’. Nella mitologia greca la condizione mortale degli uomini non appare tuttavia originaria, ma frutto di una degenerazione dell’umanità:

Nella versione di Esiodo (che anche in questo caso non è la sola) gli uomini hanno la stessa origine degli dèi. *Essi non sono distinti per natura*. La nascita degli uomini, la comparsa della mortalità, ha luogo al termine delle genealogie divine in una sorta di deterioramento progressivo<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Omero sottolinea fortemente il dolore fisico del dio, causato dalla ferita: δδύνησι πεπαρμένους ‘trafitto dai dolori’, κῆδε δὲ θυμόν ‘e gli dannava l’anima’. «Despite the *ikhor*, gods evidently feel pain», ivi, p. 97.

<sup>29</sup> «This was in revenge for Ares killing Adonis, placed under their charge by Aphrodite – this looks like Hellenistic aetiology [...] yet other versions did not survive, judging at least by the lack of other hard information in the mythographical tradition», ivi, p. 101. I gemelli Aloadi sono citati anche nell’*Odissea*, ma per un motivo mitico differente: essi avrebbero cercato di scalare l’Olimpo e per questo sarebbero stati uccisi da Apollo.

<sup>30</sup> RV I 32, 14.

<sup>31</sup> Probabilmente la madre. Per approfondire cfr. R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., pp. 89-95.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 76-77.

<sup>33</sup> P. BORGEAUD, T. RÖMER, *Mitologia del Mediterraneo e del Vicino Oriente. Sguardi incrociati sull’origine dell’umanità*, in *Religioni antiche. Un’introduzione comparata*, a cura di D. Bonanno e G. Pironti, Roma, Carocci, 2011, p. 115. Cfr. anche P. BORGEAUD, F. PRESCENDI, *Religione e politeismo nell’antichità*, in *Religioni antiche. Un’introduzione comparata*, cit., p. 29: «Gli dèi infatti, pur essendo immortali ed eternamente giovani, non sono tuttavia essenzialmente diversi dagli esseri umani. Ne condividono l’origine, risalendo come questi a una comune antenata, la Terra (Gaia), madre sia degli dèi sia degli uomini».

Pur essendo situati tra gli uomini e gli dèi ed essendo con questi ultimi in costante comunicazione, gli eroi:

sono destinati a morire, e in quanto mortali essi assumono frequentemente la funzione di antenato mitico, divenendo i capostipiti di numerose famiglie gentilizie di età arcaica [...] Per quanto potessero avere funzioni analoghe a quelle degli dèi, come fornire oracoli o compiere guarigioni o fondare culti ovvero costumi rituali, gli eroi si caratterizzavano e si distinguevano dagli dèi proprio per il loro rapporto con la morte<sup>34</sup>.

Il diverso rapporto con la morte che contraddistingue gli dèi da una parte e gli uomini dall'altra è emblematicamente spiegato dalla figura di Titone, fratello di Priamo e sposo della dea Aurora, la cui infelice storia è narrata nell'inno omerico ad Afrodite<sup>35</sup>: Titone fu reso immortale da Zeus su richiesta di Aurora (Eos), ma solo in parte, dal momento che il suo corpo continuò inesorabilmente a logorarsi fino a raggiungere il γῆρας ὀλοίον, «la rovinosa vecchiaia». Aurora aveva infatti ingenuamente dimenticato di chiedere per lo sposo, oltre l'immortalità, anche l'eterna giovinezza (ἥβη) – indispensabile per gli dèi – e con il tempo, disgustata dal marito ormai decrepito, decise di non unirsi più a lui e di tenerlo confinato in una stanza del suo palazzo.

Si tratta chiaramente di un mito che sottolinea l'ineluttabilità della morte per gli uomini e l'impossibilità di ergersi al di sopra della propria natura mortale. In questo contesto si afferma, in aggiunta, anche uno slittamento semantico: Aurora nutre Titone di ambrosia, ma non di nettare. L'ambrosia in questo mito non protegge nello specifico dalla vecchiaia (ovvero dalla morte naturale), ma solo genericamente dalla morte: da nutrimento dispensatore della morte naturale è passata a indicare più vagamente un talismano per l'immortalità; parimenti la funzione del nettare sembra slittare dalla dimensione specifica della morte violenta a quella più generica della giovinezza: Titone, nutrito solo di ambrosia e non di nettare, ottiene quindi l'immortalità ma non la giovinezza eterna di cui godono gli dèi.

Nonostante questo slittamento semantico, la storia infelice di Titone sembra didascalicamente ammonire gli uomini dal ricercare scappatoie per evitare la vecchiaia e la morte naturale, da cui essi non possono essere assolutamente dispensati, anzi al contrario proprio ciò definisce l'uomo tale in opposizione agli dèi. Non a caso il mito di Titone pone in luce negativa il raggiungimento dell'immortalità da parte dell'uomo: il personaggio, seppur immortale, è condannato a un'eternità di vecchiaia perenne, fino a diventare «un cadavre animé: son vieillissement sans fin le voue à une illusion d'existence que la mort a entièrement détruite du dedans»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> P. SCARPI, *La Grecia antica*, in *Manuale di storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 71-72.

<sup>35</sup> HOM. *Hymn. Aphr.* 218 ss.

<sup>36</sup> J.-P. VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, cit., p. 57.



L'immortalità illegittima dell'uomo (vecchiaia eterna) è così presentata come una sorta di rovesciamento simmetrico dell'immortalità legittima degli dèi (gioinezza eterna):

Dépasser la mort, c'est aussi échapper à la vieillesse. Mort et vieil âge vont de pair pour les Grecs. Devenir vieux, c'est voir peu à peu le tissu de la vie, en soi, se défaire, se corrompre, rongé par cette même puissance de destruction, cette kère, qui conduit au trépas. [...] Tel est le sens du mythe de Tithôn. A quoi pouvait servir de le rendre immortel si on ne le préservait aussi du vieillissement?<sup>37</sup>

Ciò tuttavia non significa che gli uomini non possano ottenere un'*immortalità parziale*: la morte che gli uomini possono 'attraversare' è la *nex*, poiché essa sola è percepita come un atto violento e contro natura compiuto da forze esterne, laddove al contrario la *mors* è un evento naturale e necessario, di conseguenza improgabile<sup>38</sup>.

Sono attestati nel mondo classico diversi racconti in cui una donna (sempre nel ruolo di madre o nutrice) tenta, senza successo, di rendere immortale il proprio figlio o il bambino avuto sotto la propria custodia. In questi casi è significativo il continuo ricorso al fuoco e all'ambrosia come due strumenti che permetterebbero al bambino mortale o semimortale di diventare a tutti gli effetti ἀθάνατος καὶ ἀγήραος.

Nota è l'invulnerabilità di Achille, collegata alla sua immersione nelle acque dello Stige: da bambino l'eroe sarebbe stato purificato in quelle acque dalla madre Teti, che lo avrebbe sorretto per il tallone. Il figlio di Peleo sarebbe così diventato invulnerabile in tutto il corpo, meno che in quel punto. Da questo racconto mitico traspare *in primis* il valore rituale insito nell'atto dell'immersione e dell'asperzione, con cui il non-iniziato è purificato e rinasce come iniziato (si pensi al battesimo cristiano, con cui il fedele è purificato dal peccato originale). Del resto la menzione dello Stige amplifica questa valenza iniziatica, dal momento che esso è uno dei fiumi degli Inferi: immergersi nelle sue acque significa di fatto morire per rinascere ritualmente come iniziato esentato dalla morte stessa.

Nonostante ciò Achille appare tutt'altro che invulnerabile nell'*Iliade*. Nel poema iliadico sono frequenti i passaggi in cui si ricorda la profezia di Teti relativa alla morte di Achille a Troia. In un caso addirittura la ninfa prospetta al figlio un *doppio destino di morte*:

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα  
διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλοσδε·  
εἰ μὲν κ' ἀῖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,  
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται.

<sup>37</sup> Ivi, p. 56.

<sup>38</sup> «la morte naturale (*mors*) non è un male, ma una necessità. La necessità non si sconfigge: la evita, non essendovi soggetto, solo chi ha una natura diversa o – il che è lo stesso – chi cambia natura; chi possiede appunto la giovinezza eterna. Da qui il composto privativo ἀμβροσίη», da α privativo + βροτός 'mortale', R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 77.

εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμαι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,  
 ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δῆρὸν δέ μοι αἰών  
 ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὤκα τέλος θανάτοιο κιχεῖν<sup>39</sup>.

Questo passo sembra significativo in quanto esplica allo stesso tempo l'ineluttabilità della morte – anche per Achille – e l'ideologia binaria della morte stessa. L'eroe non è immortale, non è dispensato né dalla *nex* né dalla *mors*: se resterà a Troia otterrà la gloria<sup>40</sup>, ma perirà di *nex*; se tornerà a Ftia avrà una lunga vita, ma invecchierà fino all'arrivo della *mors*. Nel contesto omerico Achille sembra non poter evitare nessuna delle due tipologie di morte e del resto l'*Iliade* è priva di alcuna menzione al tallone come punto debole dell'eroe: si potrebbe dire che qui non sia vulnerabile solo il tallone di Achille, ma Achille stesso<sup>41</sup>. Per l'Achille omerico la principale protezione dalla *nex* non deriva da un rito di aspersione che ha esentato l'eroe in sé dalla morte prematura – tranne che nel tallone –, ma sembra acquisita grazie alle armi del padre Peleo, le ἀμβροτα τεύχεα: così come gli dèi possono morire di *nex*, al contrario «chi per natura è mortale può proteggersi con un talismano dal rischio di non raggiungere la fine naturale della vita»<sup>42</sup>. Le ἀμβροτα τεύχεα, che gli dèi donarono a Peleo il giorno delle sue nozze con Teti, sono appunto un talismano contro la morte: «[...] il padre ne fece dono al figlio, / quando fu vecchio, ma il figlio non invecchiò nell'armi del padre»<sup>43</sup>. Da notare che Patroclo, che aveva sottratto le ἀμβροτα τεύχεα ad Achille, verrà ucciso da Ettore solo dopo che Apollo lo avrà svestito di quelle armi-talismano<sup>44</sup>: Patroclo è γυμνός 'disarmato' quando Ettore lo colpisce a morte. Lo stesso Ettore, dopo

<sup>39</sup> «Di me dice mia madre, la dea Teti dai piedi d'argento, / che due diversi destini mi portano verso la morte. / Se rimanendo qui, continuo l'assedio alla città di Troia, / per me il ritorno è perduto, ma immortale sarà la mia gloria; / se invece ritorno a casa, nella mia terra nativa, / perduta è per me la splendida gloria, ma lunga sarà la mia vita, / presto, no, non mi coglierebbe il momento finale della morte», HOM. *Il.* IX 410-416.

<sup>40</sup> «'Il meurt jeune, celui que les dieux aiment', proclame Ménandre. Il meurt jeune, mais sa figure demeure vivante, dans l'éclat d'une jeunesse inaltérable, pour toute la suite des générations futures. L'idéal héroïque dont s'inspire l'épopée constitue ainsi une des réponses que les Grecs ont élaborées face au problème du déclin inexorable des forces, du vieillissement continu, de la fatalité de la mort», J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, cit., p. 82.

<sup>41</sup> L'*Iliade* si conclude con i riti funebri per Ettore, quindi la morte di Achille non viene narrata direttamente, ma Teti menziona il responsabile della futura uccisione del figlio: «Ma nessun altro dei Celesti è colpevole verso di me / quanto mia madre, che m'ha illuso con le sue bugie: / diceva che sotto le mura dei troiani ben corazzati / sarei stato colpito dai dardi fulminei di Apollo», HOM. *Il.* XXI 275-278.

<sup>42</sup> R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 75.

<sup>43</sup> HOM. *Il.* XVII 196-197. «Of course the reference is not to the loss of the armour to Hektor (it is explicitly recovered after Hektor's death, 22.376), but to the pathos of Akhilleus' short life, contrasted with that of his father», M. W. EDWARDS (a cura di), *The Iliad. A commentary*, cit., vol. V, pp. 81-82.

<sup>44</sup> «Febò Apollo gli gettò l'elmo giù dalla testa [...] / Gli si frantumò tutta tra le mani la sua lunga lancia, / pesante, grande, robusta, armata di bronzo; dalle spalle / gli cadde a terra con tutta la cinghia lo scudo ricco di frange. / Gli sciolse poi la corazza Apollo sovrano, figlio di Zeus», HOM. *Il.* XVI 793-821.

essersi impossessato delle ἀμβροτα τεύχεα di Achille, verrà sconfitto da quest'ultimo solo grazie a un colpo diretto nell'unico punto scoperto di quell'armatura garante di incolumità, ovvero la gola<sup>45</sup>.

Nonostante Omero sembri ignorare il tentativo di Teti di rendere immortale il figlio, nel mondo greco tale racconto si presenta successivamente, sebbene non nella forma definitiva e più famosa che gli darà Stazio. In Esiodo<sup>46</sup> si racconta che Teti avrebbe avuto diversi figli da Peleo. Per riconoscere quali fossero umani e quali divini la dea li avrebbe gettati, appena nati, in un calderone di acqua bollente, provocandone la morte, finché Peleo riuscì ad imporsi e a impedire che anche Achille fosse immerso nell'acqua bollente.

È una sorta di ordalia, in cui la prova del fuoco serve a verificare la differenza tra figli umani e figli divini; dall'altro lato il tema dell'immersione nel calderone bollente fa parte di una serie di idee e pratiche magiche e mitiche di immortalità [...] l'uso magico e apotropaico di passare i bambini sopra il focolare per salvarli dai pericoli è testimoniato in un vasto arco di popoli, e di epoche, dalla Grecia antica alle comunità ebraiche medioevali, dalle popolazioni rurali della Scozia alle comunità tribali della Malesia<sup>47</sup>.

Apollonio Rodio accenna a un rito magico che Teti cercò di compiere su Achille ancora bambino: in questo caso non è menzionato lo Stige, bensì un rito di purificazione mediante il fuoco, forse da intendere come una variante dell'acqua bollente menzionata da Esiodo. La ninfa avrebbe cercato di rendere immortale il figlio usando il fuoco per distruggere la parte mortale ereditata dal padre e cospargendolo in un secondo momento con l'ambrosia, ὄφρα πέλοιτο ἀθάνατος καὶ οἱ στρυγερὸν χροῖ γῆρας ἀλάλκοι, «affinché fosse immortale ed evitasse la ripugnante vecchiaia della pelle»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> «Veniva così luce dalla punta aguzza dell'asta, che Achille / agitava nella sua destra, volendo la morte d'Ettore divino, / scrutando il suo bel corpo, dove più restasse scoperto. / In ogni altra parte gli coprivano il corpo le armi di bronzo, / belle, tolte di forza a Patroclo, dopo averlo ammazzato; / ma restava scoperto dove divide il collo dalle spalle la clavicola, / alla gola, dove la fuga della vita è più rapida», ivi, XXII 319-325.

<sup>46</sup> HES. fr. 300 Merkelbach-West.

<sup>47</sup> G. GUIDORIZZI in IGINO, *Miti*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 364-365. Guidorizzi ricorda inoltre «un parallelo mitico presente nei racconti caucasici relativi al loro eroe principale, Soslan: anch'egli nascendo viene reso invulnerabile con la bollitura, immerso in una tinozza piena di latte di lupa dal fabbro divino Kurdalaegon che lo tempera per renderlo di ferro; ma la tinozza è troppo corta di quattro dita e Soslan non può essere disteso per intero, così che le sue ginocchia non sono coperte dal liquido magico e restano vulnerabili (proprio come il tallone di Achille): sarà quello il punto della ferita mortale. Anche di Aiace si diceva che fosse invulnerabile in seguito a una magia che gli era stata praticata al momento della nascita: allora infatti Eracle lo aveva avvolto nella pelle del leone che indossava e lo aveva reso immune da ogni ferita, ad eccezione di una piccola zona lungo il fianco, dove Aiace puntò la spada quando decise di suicidarsi (scolio a LICOFRONE, 455; PINDARO, *Isthm.*, 6, 67)».

<sup>48</sup> APOLL. RHOD. IV 871-872. La stessa versione si trova in APOLLOD. *Bibl.* III 13, 6.

Questa pratica fondata sulla purificazione del fuoco e sull'aspersione dell'ambrosia appare anche in un testo molto più antico, l'inno omerico a Demetra<sup>49</sup>. Si racconta che la dea, durante il suo peregrinare sulla terra in cerca della figlia Persefone, giunse a Eleusi e divenne nutrice di Demofonte, figlio dei re locali Celeo e Metanira. Demetra avrebbe cercato di rendere il bambino un dio usando la stessa tecnica di Teti<sup>50</sup>. Perché si avverte la necessità di due φάρμακα contro la morte e l'immortalità non è garantita da un'unica soluzione? Ciò potrebbe dipendere dalla percezione dell'esistenza di una doppia natura insita nella morte stessa, che necessiterebbe dunque di due strumenti con funzioni differenti.

Il tentativo di rendere immortale Demofonte corrisponde a una sorta di rituale di ingresso che doveva 'trasferire' il fanciullo dal mondo umano a quello divino, distruggendone l'elemento mortale rappresentato dal corpo. Esso risponde a una logica squisitamente olimpica, dove il conseguimento dell'immortalità è una concessione divina riservata a pochi eletti, di fronte all'inevitabile e naturale mortalità umana. L'infrazione della madre Metanira, che ne impedisce l'attuazione, trasformando Demofonte in una sorta di 'primo iniziato', garantisce al mondo umano i doni successivamente concessi da Demetra, i riti e il grano. [...] Il passaggio di Demofonte nel fuoco, a cui in h. Cer. 137-8 si aggiungono in via preliminare l'unzione con l'ambrosia e l'alitare della dea che tiene in braccio il bambino, è un motivo topico così come topica è l'interruzione che impedisce il tentativo di Demetra. Modellato probabilmente sulla vicenda demetriaca è così l'episodio di Iside che rende immortale il figlio del re di Biblo offrendogli il dito al posto della mammella e passandolo sul fuoco per bruciarne le parti mortali del corpo [...]<sup>51</sup>.

Da segnalare questi racconti si concludono sempre con un fallimento, in quanto il doppio rituale non giunge mai a buon fine: la donna (Demetra o Teti) è sempre interrotta da un genitore del bambino (Metanira o Peleo) che si spaventa di fronte alla visione di una simile pratica e la interrompe. Il rito quindi non viene mai completato. Demetra dice a Metanira che l'ha interrotta: ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα / παῖδα φίλον ποιήσα καὶ ἄφθιτον ὤπασα τιμήν· / νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὡς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι<sup>52</sup>.

In queste storie mitiche il bambino che avrebbe potuto diventare un vero e proprio dio sembra essere richiamato all'ineluttabilità umana della morte dall'intervento del genitore mortale.

Sembra quasi che il messaggio di questi racconti sia il seguente: gli eroi, in realtà, non sono perfetti, c'è qualcosa – a volte solo un punto, un attimo nell'infinito

<sup>49</sup> HOM. *Hymn. Dem.* 233 ss.

<sup>50</sup> Il mito di Teti e Achille bambino potrebbe forse essere un calco creato da Apollonio Rodio sulla base del più antico mito di Demetra e Demofonte.

<sup>51</sup> P. SCARPI in APOLLODORO, *I miti greci (Biblioteca)*, trad. it. di M.G. Ciani, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1996, pp. 444-445.

<sup>52</sup> «immortale, certo, e immune da vecchiaia per sempre / io avrei reso tuo figlio e gli avrei concesso un privilegio imperituro: / ma ora non potrà più sfuggire la morte e il destino», HOM. *Hymn. Dem.* 260-262.

corso del tempo – che li separa dalla perfezione. Gli eroi non sono come gli dèi. Avrebbero potuto esserlo – ma è accaduto ‘qualcosa’ – che glielo ha impedito<sup>53</sup>.

Un doppio strumento di distruzione della morte emerge anche nel racconto ovidiano relativo all’apoteosi di Eracle: il dio, dopo essersi gettato in un rogo<sup>54</sup> sul monte Eta, sarebbe stato divinizzato per volere del padre Giove. L’apoteosi avviene attraverso due passaggi: innanzitutto il fuoco distrugge la parte mortale ereditata dalla madre Alcmena, mentre quella che Eracle ha ereditato dal padre è esente dalla *nex*, come sottolinea lo stesso Giove:

Omnia qui vicit vincet, quos cernitis, ignes,  
nec nisi materna Vulcanum parte potentem  
sentiet; aeternum est a me quod traxit et expers  
atque immune necis nullaue domabile flamma<sup>55</sup>.

La parte immortale che vive in Eracle sopravvivrà in quanto *immunis necis*: il fuoco eliminerà solo la parte mortale soggetta alla *nex*. Dopo questo primo passaggio, Eracle tuttavia deve ottenere anche l’esonazione dalla vecchiaia per essere accolto a tutti gli effetti come un dio tra gli dèi (e per non incorrere nello stesso destino di eterna vecchiaia di Titone):

Utque novus serpens posita cum pelle senecta  
luxuriare solet squamaque nitere recenti,  
sic, ubi mortales Tyrinthius exuit artus,  
parte sui meliore viget [...] <sup>56</sup>.

Sembra significativa la segmentazione lessicale tra il primo passaggio, in cui il fuoco brucia la parte mortale dell’eroe, ma non quella divina che è *immunis necis*, e il secondo in cui Eracle abbandona i *mortales artus* sottomessi alla vecchiaia: l’opposizione speculare nel lessico latino tra *nex* e *mors* qui sembra emergere chiaramente e del resto la similitudine con la muta del serpente rende chiaro il significato di *mortales artus*. La *mors*, come visto in precedenza, è visceralmente legata alla vecchiaia, quindi spogliarsi di quest’ultima (*pelle senecta*) significa di fatto essere dispensati dalla *mors* stessa: l’eroe abbandonando le spoglie mortali, i *mortales artus*, soggetti al decadimento e alla vecchiaia, come un serpente che si spoglia della sua *senecta pellis*, diventa immune dalla vecchiaia e ottiene la giovinezza

<sup>53</sup> M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donne, madri ed eroi*, Torino, Einaudi, 2020, p. 37.

<sup>54</sup> A causa dei dolori insopportabili dovuti all’avvelenamento da parte dell’inconsapevole moglie Deianira.

<sup>55</sup> «Colui che ha tutto vinto, vincerà anche il fuoco che vedete e non sentirà la potenza di Vulcano se non nella parte della natura avuta dalla madre: la parte tratta da me è eterna e immune dalla morte e non attaccabile dal fuoco», OVID. *Met.* IX 250-254.

<sup>56</sup> «E come un serpente si rinnova deponendo *la vecchia pelle* e suole rinvigorirsi e risplendere per le sue squame nuove, così l’eroe di Tirinto si spogliò delle *membra mortali*, riprese vigore nella sua parte migliore», *ivi*, 266-269.

eterna. Del resto il serpente è in varie culture simbolo di rigenerazione e immortalità, proprio per il fenomeno di muta della pelle a cui tale animale si sottopone<sup>57</sup>.

A differenza di Achille e Demofonte, Eracle riesce a conseguire l'immortalità e a oltrepassare i limiti della condizione umana, divenendo una vera e propria divinità, un *heros theos*, come lo definisce Pindaro<sup>58</sup>: la pratica che permette l'apoteosi in questo caso non viene interrotta e giunge a compimento. Eracle è dunque un eroe che si colloca sull'orlo tra mortalità e immortalità, sfidando la morte stessa e i suoi simboli, basti pensare alle due famose discese dell'eroe nell'Ade, da cui riesce a riportare in vita Alceste e a catturare Cerbero:

La vita di Eracle è interamente dedicata al superamento dei confini del mondo abitato e dei limiti della condizione umana. L'eroe dalla forza sovrumana, senza tregua in lotta contro mostri mortiferi, al tempo stesso bestia, uomo e dio, incarna persino il trionfo sulla morte. Già dal racconto dell'*Iliade* sappiamo che Eracle avrebbe un giorno ferito Ade, il signore degli inferi, ma è soprattutto nelle sue ultime fatiche che l'eroe affronta vittorioso le forze della morte<sup>59</sup>.

Il raggiungimento della giovinezza eterna da parte di Eracle – che cristallizza definitivamente la sua ascesa allo *status* di divinità – è tra l'altro rimarcata nella mitologia antica dalle nozze, celebrate sull'Olimpo dopo la morte dell'eroe, tra Eracle ed Hebe, la dea personificazione della giovinezza stessa<sup>60</sup>:

Ἡβην δ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱός,  
ἵς Ἡρακλῆος, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,  
παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ. Ἡρῆς χρυσοπεδῖλου,  
αἰδοίην θέτ' ἀκοίτιν ἐν Οὐλύμπῳ νιφόνετι.

<sup>57</sup> Il serpente compare emblematicamente anche nell'epopea di Gilgamesh in quanto responsabile del fallimento della sua ricerca dell'immortalità. In effetti Gilgamesh è, come Eracle, un eroe che ha come scopo il superamento della condizione mortale e il conseguimento dell'immortalità. A differenza di Eracle, però, Gilgamesh fallisce nel suo intento e dopo di lui nessun uomo sarà più capace di superare i confini stabiliti per l'umanità, cfr. P. BORGEAUD, T. RÖMER, *Mitologia del Mediterraneo e del Vicino Oriente. Sguardi incrociati sull'origine dell'umanità*, in *Religioni antiche. Un'introduzione comparata*, cit., pp. 109 ss. Il serpente come simbolo di immortalità compare anche nella Genesi, dove l'animale convince Eva a mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, promettendole che in questo modo gli uomini sarebbero diventati 'come dèi', *Gen.* 3, 5.

<sup>58</sup> PIND. *Nem.* III 22.

<sup>59</sup> M. NAPPI, *La mitologia eroica e i cicli leggendari*, in *L'Antichità. Grecia*, a cura di U. Eco, Milano, Encyclomedia, 2012, p. 610.

<sup>60</sup> Solo l'*eidolon* di Eracle è sceso nell'Ade, egli in realtà vive con gli dèi e sull'Olimpo ha sposato Hebe, la dea della giovinezza, cfr. HOM. *Od.* XI 601-604, dove Odisseo vede l'*eidolon* di Eracle nell'Ade. Si sospetta che questi versi dell'*Odissea* siano interpolati e che la storia sia nata più tardi: «il matrimonio con Hebe è lo scopo ultimo delle imprese dell'eroe secondo Pindaro, *Nem.* I 70 b – 71 b, *Isth.* IV 61-6. Per i critici classici, tuttavia, la più antica attestazione dell'apoteosi di Eracle e delle sue nozze con Hebe, rappresentata da *Od.* XI 601-4, era frutto di un'interpolazione operata da Onomacrito nel sec. VI a. C. (Kern, O. F. T 190) e ciò condurrebbe la conquista dell'immortalità da parte dell'eroe a un contesto 'orfico', per il ruolo svolto proprio da Onomacrito nella diffusione di questo movimento», P. SCARPI in APOLLODORO, *I miti greci (Biblioteca)*, cit., p. 533.

ἄλβιος, δς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσσας  
ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἡματα πάντα<sup>61</sup>.

Tuttavia, nonostante il suo successo, l'ultima impresa di Eracle – la vittoria sulla morte e sulla vecchiaia – non costituisce un risultato trasmissibile sotto forma di eredità alle generazioni future, bensì un'eccezione isolata: il decadimento e la morte si confermano in questo modo la norma per tutti i comuni mortali.

È evidente che le tre storie mitiche abbiano come comune denominatore l'elemento simbolico del fuoco. Immergersi nel fuoco significa di fatto morire ritualmente (nel caso di Eracle ciò avviene realmente) per rinascere in una nuova condizione. Il fuoco è «un agente deterensivo» che consuma «gli elementi nocivi, sia materiali che spirituali, che minacciano di malattia e morte tutti gli esseri viventi»<sup>62</sup>: Frazer riconosce questo significato anche nelle feste del fuoco diffuse in epoca moderna in tutto il continente europeo<sup>63</sup>.

Non sembra inoltre un caso che diversi racconti mitici assumano il fuoco, accanto all'ambrosia o meno, come strumento simbolico per il conseguimento dell'immortalità: il fuoco è infatti un elemento legato al divino e per estensione alla condizione divina. Si pensi al mito di Prometeo, in cui il fuoco è rappresentato come un dono illegittimo che il Titano offre agli uomini: la concessione del fuoco all'umanità è sentita come una violazione della distinzione tra uomini e dèi, motivo per cui Prometeo è punito. Per riequilibrare il rapporto tra uomini e dèi, Zeus decide di far cadere sui mortali mali che li porteranno alla rovina e alla morte, tra cui Pandora, la prima donna, e le malattie.

Si è dunque visto come vari miti ammettano la possibilità per un mortale di ascendere allo statuto divino attraverso una serie di strumenti possibili, che sia il fuoco, il nettare e/o l'ambrosia<sup>64</sup>. Esiste però un'altra modalità attraverso cui un essere umano – specificamente un eroe – può ottenere immortalità: la 'bella morte', la morte eroica, a cui aspirano soprattutto i guerrieri omerici. Questi ultimi infatti, pur conservando la propria natura mortale, riescono paradossalmente a conseguire l'immortalità grazie alla morte stessa, una morte eroica che li consacrerà alla gloria eterna: il κλέος che i guerrieri guadagneranno sarà anch'esso ἀθάνατον e ἀγήρατον. «Alla gloria – unico scampo alla morte concesso agli uomini – si applica la terminologia dell'immortalità» e anche questa ideologia

<sup>61</sup> «Ed il figlio valoroso di Alcmena dalle belle caviglie, la possa di Eracle, dopo aver compiuto fatiche dolorose, prese come sposa veneranda Hebe, la figlia del padre Zeus e di Era dai sandali d'oro, sull'Olimpo innevato: lui beato che avendo compiuto una grande impresa fra gli immortali, vive senza rischi e senza vecchiaia in eterno», HES. *Theog.* vv. 950-955.

<sup>62</sup> J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it. di L. de Bosis, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 754.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 712-765.

<sup>64</sup> Nell'*Iliade* sono attestati anche due casi in cui il nettare e l'ambrosia vengono adoperati come unguenti sui corpi dei cadaveri di Patroclo ed Ettore, per preservarli dalla naturale decomposizione: HOM. *Il.* XIX 22 ss., qui Teti promette ad Achille di preservare intatto il corpo di Patroclo instillandogli nelle narici ambrosia e nettare, in maniera tale che le mosche e i vermi non possano corrompere il suo corpo; in XXIII 184 ss. Afrodite protegge il corpo di Ettore, che Achille vorrebbe lasciare ai cani, preservandolo grazie all'aspersione della sola ambrosia.

sembra avere una matrice indoeuropea: in sanscrito e in greco compaiono attributi affini in riferimento alla gloria, la quale è definita «*amṛtyu-* ‘immortale’, *ajurya-* ‘senza vecchiaia’, *ἀθάνατον, ἀγήρατον κλέος* ‘gloria immortale, che non invecchia’»<sup>65</sup>.

Come ha ben messo in luce Jean-Pierre Vernant, l’eroe omerico, pur nella morte, anzi proprio grazie alla morte, riuscirà a guadagnare due elementi essenziali che lo consacreranno alla ‘gloria immortale’ e quindi all’immortalità stessa: da una parte la stele funeraria, la tomba materiale e dall’altra i canti poetici, che tramanderanno oralmente alle generazioni future il nome e le gesta del guerriero, sottraendo così quest’ultimo «à l’anonymat de la mort où s’évanouit, dans la nuit de l’Hadès, le commun des hommes» dal momento che «la vraie mort est l’oubli, le silence, l’obscurité, l’absence de renom»<sup>66</sup>.

Grazie al ricordo eterno delle proprie gesta, che gli uomini comuni tramanderanno, gli eroi omerici saranno non solo *ἀθάνατοι* ‘immortali’ come la loro gloria, ma anche *ἀγήραοι* ‘privi di vecchiaia’, quindi eternamente giovani: i guerrieri caduti in battaglia non raggiungeranno mai la terribile vecchiaia che logora e consuma la vita, essi saranno ricordati per sempre nel fiore della loro giovinezza, all’apice della propria vitalità e bellezza: attraverso la morte in giovane età i guerrieri omerici non invecchieranno mai.

La mort héroïque saisit le combattant quand il est à son faîte, son akmē, homme accompli déjà (anēr), parfaitement intact, dans l’intégrité d’une puissance vitale pure encore de toute décrépitude. [...] Il se trouve, par le trépas, fixé dans l’éclat d’une jeunesse définitive. En ce sens, le κλέος ἀφθιτον que conquiert le héros par la vie breve lui ouvre aussi l’accès à une inaltérable jeunesse. Comme Héraclès doit passer par le bûcher de l’Oeta pour épouser Hébè et se qualifier ainsi comme *agēraos*. C’est la ‘belle mort’ qui fait le guerrier tout ensemble *athánatos* et *agēraos*. Dans la gloire impérissable où l’introduit le chant de ses exploits, il ignore le vieil âge, comme il échappe, autant que peut un homme, à l’annihilation de la mort<sup>67</sup>.

Il guerriero omerico si mostra consapevole del fatto che, a causa della sua natura mortale, potrà conseguire non solo l’immortalità (come fa invece Titone), ma anche l’esonazione eterna dalla vecchiaia soltanto attraverso la morte in battaglia, con la quale l’eroe riesce a cristallizzare la propria immagine in una forma di giovinezza vitale ed eterna. Ciò si evince dalle parole di Sarpedonte a Glauco:

ὦ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε  
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ’ ἀθανάτω τε  
ἔσσεσθ’, οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρῶτοισι μαχοίμην  
οὐτέ κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν.

<sup>65</sup> R. LAZZERONI, *La cultura indoeuropea*, cit., p. 69.

<sup>66</sup> J.-P. VERNANT, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, cit., p. 53.

<sup>67</sup> Ivi, p. 57. Vedi anche ID., *La morte eroica nell’antica Grecia*, a cura di S. Regazzoni, Genova, il Melangolo, 2019.



νῦν δ' ἔμπηγς γὰρ κῆρες ἐφειστᾶσιν θανάτοιο  
 μυρίαί, ἅς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,  
 ἴομεν, ἠέ τωι εὐχος ὀρέζομεν, ἧέ τις ἡμῖν<sup>68</sup>.

Attraverso 'la bella morte' l'eroe ha dunque la possibilità di avvicinarsi allo statuto degli dèi senza alcuna pozione magica, senza nettare e ambrosia e senza alcun rito specifico: basterà la gloria a consacrarlo per sempre all'immortalità e all'eterna giovinezza presso le generazioni future. Attraverso il ricordo delle proprie gesta e della propria morte l'eroe non morirà mai.

<sup>68</sup> «Caro mio, se scampati che fossimo a questa guerra / dovessimo vivere per sempre, senza vecchiaia / e senza morte, io stesso non sarei tra i primi a combattere / né te spingerei, tanto meno, alla battaglia gloriosa; / ma siccome in realtà ci sovrastano casi di morte / innumerevoli, che un uomo non può evitare o fuggire, / andiamo all'assalto, daremo a qualcuno o qualcuno a noi darà gloria», *Hom. Il. XII* 322-328.

ABSTRACT

In Indo-European culture, the ideology of death is organized as a binary system that distinguishes between, on the one hand, natural death, which man arrives at in old age after the natural course of his existence, and, on the other hand, violent, premature death, caused by external forces, such as killing, suicide, condemnation, and at first even illness, the latter marked by considerable problems of interpretation.

KEYWORDS

Ancient world; antropology; death; Indo-European culture; linguistics.

BIO-BIBLIOGRAPHY

Federica Zigarelli is a doctoral scholar in History, Anthropology, Religions at the University of Rome La Sapienza. She studied Philology, Literatures and Civilizations of the Ancient World at the University of Naples Federico II. She has collaborated with the anthropology journal «AXIS mundi».