

Teologia

ORIGENE, *Esortazione al martirio*, introduzione, traduzione e note a cura di C. Mazzucco, Città Nuova, Roma 2022, pp. 210.

Proprio quando pericolita e sta per tramontare l'olio che alimenta la lampada della vita, i martiri pronunciano il loro 'eccomi' possente ed eterno.

Segnalandosi quale l'unico opuscolo origeniano (insieme con il *De oratione*) a essere stato tradito nel testo originale greco, l'*Exortatio ad martyrium* dipana il filo di luce e sangue contesto alla più alta confessione di fede cui il cristiano possa graziosamente essere vocato; le direttrici che informano di sé il tema del martirio nello scrittore alessandrino si incardinano sull'asse della santa follia (μωρός): con patenti accenti già paolini (cfr. *1Cor* 1,25.27; 3,18; 4,10), Origene apre il suo scritto – vergato a Cesarea di Palestina, nel torno di anni 233-238, rivolgendosi ad Ambrogio e Prototeto – ricordando che καὶ εἰ φαυλίζοιεν ἡμᾶς καὶ ἐξευτελίζοιεν ἦτοι ἄσεβεῖς ἢ μωροὺς ἀποκαλοῦντες («quand'anche ci disprezzassero e ci svilissero, chiamandoci empi o pazzi» 1, 13-14; trad. della Curatrice, qui e in séguito), al fedele che permanga indefettibile nel suo credo sarà assicurata ἡ ἐπ' ἐλπίδι ἐλπίς («la speranza su speranza»), mutuata dalla pericope di *Is* 28,9-11, citata come chiave di violino nell'incipit dell'opera, per conferirle la tonalità interpretativa generale. Lo stigma della pazzia che vessa la condizione cristiana occorre in più luoghi dell'opera (ad es.: c. 4, p. 5 s.; c. 19, p. 18; c. 39, p. 36), sia significando l'incomprensione e il disprezzo riservati dal mondo ai Cristiani sia, in ispecie, incanalando la trattazione entro il più comprensivo alveo della paradossalità cristiana, *in spe contra spem*: quanto al mondo appare pazzia si connota, in realtà, come vera sapienza per Dio.

Sotto tale rispetto, martellante affiora l'altra figura tolta dall'Apostolo delle genti (cfr. *1Cor* 9 e *1Tim* 6), quella che pertiene al martirio nei colori della buona battaglia e dell'agone vittorioso (cfr. le pp. 36-39 dell'introduzione); agisce qui in tralice un'antinomia speculare e complementare a quella vista sopra, giacché il martirio vira dalle tinte fosche del supplizio verso la radiosità dell'alloro che corona i nobilissimi atleti. Il nemico non sarà più un altro uomo, parimenti fragile, ma il demonio stesso o i dèmoni e il premio non si limiterà a un vacuo riconoscimento bensì sarà l'infinitudine di essere astanti alla Sua presenza.

L'immagine dell'agonista intento al combattimento – figura già esemplata nella tradizione filosofica classica, segnatamente stoica (cfr. almeno Sen., *De prou.* 2, 7-9; 3, 3-4 ed Epict., *Diss.* III, 22, 58-59) – segue in Origene una traiettoria affatto propria giacché, in ordine al martire, sostituisce la terminologia concorrente della (buona) milizia, che prevaleva nell'*Ad martyras* di Tertulliano e in Cipriano, tanto nell'*Ep.* 58 quanto nell'*Ad Fortunatum*, oltre che nel trattato pseudocipriano *De laude martyrii*. L'Alessandrino indulge solo una volta al lessico militaresco (στρατεύομαι, «combattere», c. 5), preferendo depurare l'orizzonte del suo lessico da ogni residuo di cruore, a vantaggio dell'aurora del *desideratum* che si dischiude per il martire stesso e anche per la comunità

cristiana: per questa nei termini dell'*exemplum* di forza indefessa che le viene consegnato; per quello nei termini della ricompensa celeste che lo attende.

Ecco allora che il martirio viene a connotarsi come la porta stretta, le forcole caudine che compongono in unità cielo e terra, colpendo in modo lancinante l'attenzione del lettore moderno per il trasporto e la calda partecipazione versati dallo scrittore antico nel proprio inchiostro; temperando i toni parentetico e consolatorio (con prevalenza del primo sul secondo), lo *Streben* che anima l'atleta della fede innanzi al cimento ultimo del martirio, infatti, lascia emergere in filigrana con la sua descrizione una presenza taciuta ma necessaria nei rigli origeniani, cioè il tratto personale. Il soffio caldo della morte-che-è-vita ingenua nel martirio si intreccia con la biografia di Origene, incaricandosi di far convergere l'acribia della riflessione con le fibre del vissuto.

Figlio di un padre martire e maestro di allievi diventati martiri (cfr. c. 4; il suo primo allievo stesso fu martire, per cui cfr. 3, 2), il Nostro nutriva fin dalla giovinezza, sotto la persecuzione di Settimio Severo, l'aspirazione di affrontare personalmente il martirio, così da toccare il fastigio della perfezione cristiana; la testimonianza trasmessa da Eusebio – che ci riporta la biografia di Origene nel libro VI della sua *Historia ecclesiastica* – non manca di qualche *pointe* coloristica più che aneddotica, come quando attribuisce l'impossibilità di esperire il martirio al fatto che la madre avesse nascosto al giovane Origene i suoi indumenti così da impedirgli di uscire di casa (2, 3-5; notizia riportata anche da Fozio, in *Bibl.*, cod. 118, Henry 92b, 7). In questo empito verso il coronamento della più alta testimonianza della propria fede troverà, allora, la sua naturale giustificazione il frequente sdrucchiolare verso l'*Ich-Stil* entro il dettato origeniano, quasi a saldare in un'unità di desiderio la personale protensione al martirio e il patimento ad altri concesso.

Superare lo stato del confessore (che proclama la propria fede a rischio della vita, senza tuttavia pervenire *ad effusionem sanguinis*) verso quello del martire (che patisce *re ipsa* il supplizio capitale) voleva dire per Origene non solo portare nell'ordine esperienziale dell'*ethos* il convincimento razionale del logos ma soprattutto attuare, perfezionare la propria vita secondo il modello del Cristo. Di qui vien fatto di intendere il ribaltamento radicale di cui si colora il martirio agli occhi di Origene, sublimandosi dalla visione platonica e gnostica di un rifiuto della componente corporea dell'uomo a favore della visione parossistica del martirio quale forma agapica e oblativa della propria vita: il chicco di grano, una volta torchiato, darà molto frutto, librandosi dalle pastoie delle contingenze illiche in pro della vera vita, non già a detrimento della vita che si svolge sotto il convesso del cielo.

La quiete dentro la tempesta, quindi: Origene effigia l'incrollabilità dolomitica e serena del martire durante i marosi del tempo mostrando che davvero, come arguiva con una paretimologia Platone – *Phædr.* 238c ἔρως da ῥώμη –, l'amore e la forza sono una cosa sola. Va corroborandosi che nella debolezza il martire è forte (2Cor 12,10), nella paradossalità *à la* de Lubac del messaggio evangelico.

Interviene qui uno dei fiotti argomentativi poziori dell'intero scritto, la libertà di cui unico goda il martire. Questi sarà infatti il solo di cui si possa predicare

un'autentica forma di *parresia* (παρρησία), nella sua espressione più liquida e rotonda; la franchezza di chi ha in ispregio conservare la vita se non confessando la fede in Cristo urge a cogliere il carisma apostolico che pervade la scelta del martirio: la pericope dei cc. 19-21 insiste sulla libertà di parola che può avere soltanto chi non tema i persecutori, facendosi *tipo* in questo degli apostoli Pietro e Paolo, i primi a predicare la Parola e a subire arresti (At 4,13.29.31). Nel martirio si intrecciano l'ordine dell'*alter Christus* e l'ordine della reviviscenza apostolica.

Andrà a questo punto ravvisato che appare commendevole nell'economia dell'opera la disamina del rapporto tra il martirio spirituale e quello nelle carni; si tratta di un distinguo che dissimula un crinale ripido dietro un displuvio spesso evanescente. L'attenzione di Origene, infatti, è sempre vigile a mantenere la riflessione – quasi una meditazione – sul martirio entro le direttrici dell'*institutio* spirituale, senza scadere nel descrittivismo truculento cui pure l'eroismo martiriale poteva dare adito in un'estetizzazione della violenza (come consta, ad es., nel tono strenuo delle *passiones epicae*); nondimeno l'autore antico muove a rivendicare la necessità di non arrestare la confessione di fede al solo ambito dell'adesione in coscienza ma a farle seguire la concretezza coerente dell'atto, nella comunione inconsueta dei due aspetti. La *dignitas* del martire cristiano non si lascia irretire nella schisi gnostica, per la quale sarebbe stata sufficiente la fede della coscienza pur rinnegando con la bocca, stante l'insignificanza assiologica di tutto quanto sia riconducibile alla materia; per converso, Origene si incarica di suffragare l'urgenza della dimensione anche pubblica nella professione del credo (cc. 5-6), in ciò aderendo alla prospettiva già di Clemente Alessandrino e Tertulliano, insieme con gli Elchesaiti (cfr. Eus., *Hist. eccl.* vi, 38). Onorare col cuore comporta *ipso facto* di attestare anche con il vissuto l'impegno preso mediante il battesimo d'acqua, fino a dirsi pronti al battesimo di sangue, facendo del martirio una forma di sacerdozio. Parimenti, la forma più perfetta di tale corresponsione tra il martirio manifesto (μαρτύριον ἐν φανερόῳ) e il martirio segreto o introspettivo (μαρτύριον ἐν κρυπτῷ) modula *sub alia specie* quella pluralità che articola anche i diversi sensi della Scrittura, comprensiva tanto del senso letterale quanto dei sensi figurati – alla pienezza cristiana concorrono sia l'aspetto apparente sia l'aspetto latente.

Metterà conto di rilevare ancora *come* lo scrittore cristiano pervenga agli esiti visti, tenendosi lontano da toni savonaroleschi e rutilanti, in favore di un dettato improntato a una *mediocritas* non disadorna, zelante ma mai mitrata (cfr. pp. 54-57); le pagine esprimono così nella scelta del loro registro linguistico una forma espressiva curata e però non paludata, capace di rispecchiare nella frequenza dei prelievi biblici – che lastricano tutto l'ordito dello trattato – la *presenza* nobile e orante del martire, non meno che comune ed eccezionale: presenza comune perché infitta nella trama del mondo e presenza eccezionale, anche, perché eccedente le angustie del contingente. Spiccando fior da fiore, si potrà dire che il martire offre allora in sé piena manifestazione di quel particolarissimo amore portato a Dio che è il raro φίλτρον (cfr. c. 27, ll. 524-526), espressione d'amore (φιλέω)

parimenti distinta dall'amore tra uomini così come dall'amore di Dio per l'umanità degli uomini (*philtron* come fascinazione d'amore che rimette la vita nelle mani d'altri; il termine in oggetto occorre solo, in contesto biblico, nel IV Libro dei Maccabei, che fa parte della Settanta).

Ultimamente, sulla scorta di quanto osservato, emergerà con forza la specificità del genere letterario compulsato da Origene *quo* gioioso consolatore, quel λόγος προτρεπτικός che nasceva con Aristotele, si sviluppava attraverso Isocrate, Galeno, Posidonio, Cicerone *inter alios*, per approdare poi agli autori cristiani come Clemente Alessandrino e agli apologeti, conservando agli occhi di Origene quel nucleo aureo che gli aveva guadagnato Paolo nella Lettera ai Romani (IX, 3): «l'esortazione è un tipo di insegnamento e di parola con cui le anime afflitte possono essere sollevate mediante un prudente adattamento e accorpamento di espressioni delle divine Scritture. [...] Se si sarà adoperato un discorso che possiede la forza della grazia di Dio, allora essa penetra il suo cuore e offre consolazione e, allontanata la disperazione, richiama la speranza» (PG 14, 1217 AB, luogo citato a p. 18 e n. 65). Ogni martire è un'Alceste moderna che si fa testimone di speranza, costituendosi a salmo vivente della gloria di Dio.

Riproporre, dunque, queste pagine di Origene consegnerà il principale risultato di invitare a riflettere sulla condizione liminare del martirio, sospeso qual è tra l'efimero del tempo e l'eternità cui il Cristiano è destinato – e ciò, nella temperie moderna di abderitismo e riduzionismo debordanti, non potrà che ricordare la singolarissima condizione dell'uomo, μεθόχιος, filonianamente in bilico tra la creta del mondo e l'azzurro dell'eterno: nel mondo ma non del mondo. Il martirio sarà così la via regia e gloriosa per il transito esistenziale in cui è gettato l'uomo, *uiator* per sua natura.

Tiziano Ottobri

C. PRANDI, *Vie del sacro. Tracce religiose in territorio mantovano*, Sometti, Mantova 2023, pp. 295.

Un noto storico tedesco della religione romana, Jörg Rüpke, ha di recente osservato che le religioni non raccontano solamente una storia locale, ma raccontano una storia del mondo e del cosmo, la quale implica orientamenti pervasivi che condizionano anche ogni altro tipo di narrazione storica “secolare”¹. Si tratta di un'osservazione metodologica di grande importanza da tener presente anche nella lettura del libro *Vie del sacro*, pubblicato nel 2020 dallo storico e sociologo delle religioni Carlo Prandi. La duplice dimensione (metafisica e universale unitamente a quella locale e secolare) è stata sapientemente coniugata assieme da Prandi in questa sua opera. L'autore vi ha ricostruito gli echi di lunga durata prodotti dalla vita religiosa “in territorio mantovano”, con qualche opportuno sconfinamento

¹ J. Rüpke, *Memoria e racconto: la costruzione storiografica delle tradizioni religiose*, Marietti, Genova 2014, *passim*.

– ne faremo cenno al termine – oltre i limiti di un'unica diocesi o di una sola provincia amministrativa. Nelle pagine iniziali egli ha messo, tra l'altro, l'accento sulla necessità di sottoporre i fenomeni che attengono alla sfera del sacro nel solco della tradizione degli studi di storia delle religioni inaugurata, a partire dagli anni '20 del Novecento, da Raffaele Pettazzoni e proseguiti dalla sua "scuola romana".

Le "tracce" delle "vie del sacro" analizzate da Prandi, pur emergendo all'interno di una porzione di territorio relativamente poco estesa, corrispondenti all'incirca con l'Oltrepò mantovano orientale, si prolungano invece in senso diacronico attraverso i secoli: dall'età della signoria gonzaghesca sin quasi ai giorni nostri, soffermandosi preferibilmente sul periodo che va dal XVIII al XX sec. Il libro però non vuole essere, per espressa intenzione dell'autore, la riscrittura di una «storia religiosa di Mantova e del suo territorio» (p. 30, n. 14), quanto piuttosto la messa in luce di «alcune tessere di un ben più complesso mosaico» (*ibidem*).

Non a caso la definizione che Prandi propone per queste sue ricognizioni storico-religiose è quella di «tracce»: termine dai molteplici significati, tutti quanti riconducibili però a una comune area semantica, attinente all'ambito scientifico (quello da cui proviene, in origine, il nostro autore). Area della quale, in altra sede, il sociologo Arnaldo Bagnasco ha precisato le articolazioni interne². I chimici, scrive Bagnasco, indicano con questa parola piccole quantità di sostanza, mentre per i fisici il termine, nella sua versione anglosassone (*tracks*), sta ad indicare le traiettorie di particelle disintegranti dal nucleo di un atomo; per la sociologia contemporanea, invece, le tracce verrebbero a coincidere con certi aspetti, limitati e parziali, prodotti dall'"esplosione" della società odierna, frammenti che non si sa se e come, scrive Bagnasco, riusciranno a comporsi tra loro³. La dialettica che presiede all'uso, niente affatto casuale, di questo termine, ora applicato anche nell'ambito storico-religioso da parte di Prandi, attiene dunque al rapporto esistente tra il tutto e la parte: ovvero alle residue connessioni tra un insieme globale e indistinto (il «complesso mosaico» evocato dall'autore) e i corpuscoli discreti, di piccola scala, ma chiaramente isolabili ed esaminabili in laboratorio (ovvero le singole «tessere» di quell'ipotetico mosaico la cui identità può essere forse andata perduta per sempre).

Gli itinerari percorsi in queste pagine da Prandi appaiono molteplici ed eterogenei, localmente circoscritti e distribuiti lungo un arco cronologico che comprende più secoli. Il suo viaggio nel tempo si sofferma su alcuni momenti "topici" della vita religiosa dell'Oltrepò mantovano. Ciascuno di essi offre all'autore l'occasione per sviluppare rilevanti comparazioni tra le manifestazioni locali del sacro e le istituzioni di livello globale che stanno alla base dell'esperienza religiosa considerata in senso più ampio. Così, ad esempio, le vicende storiche del santuario della Madonna delle Grazie di Curtatone – il santuario storico dei mantovani – consentono a Prandi di approfondire i temi del pellegrinaggio e

² A. Bagnasco, *Tracce di comunità. Temi derivati da un concetto ingombrante*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 8-9.

³ *Ibidem*.

della circolazione culturale della devozione mariana considerata nei suoi transiti dall'ambiente di corte (i Gonzaga) alla ricezione popolare. Del santuario – già esso stesso eretto come ex-voto da Francesco Gonzaga tra la fine del '300 e gli inizi del secolo successivo per la fine della peste che aveva colpito la città e il territorio – vengono tracciati sia una storia delle dinamiche devozionali interne, sia un modello sociologico il cui grafico viene proposto come struttura soggiacente alla vita religiosa dei santuari in generale (p. 49).

La ricostruzione del serrato dialogo intercorso nella Mantova del secondo Ottocento tra il sacerdote-filosofo Roberto Ardigò e il medico razionalista Achille Sacchi gli offrono l'occasione per discutere dei rapporti storicamente venutisi a determinare tra religione e scienza nell'età del positivismo in ambito non solo locale, ma in un orizzonte di portata addirittura europea (dibattito che coinvolge personalità di spicco, quali E. B. Tylor, A. Comte, H. Spencer, F. Max Müller).

La rilettura di una pionieristica inchiesta sulla pratica religiosa nella Diocesi di Mantova, realizzata da don Aldo Leoni nei primi anni '50 del secolo scorso (come Tesi di Laurea presso l'Università Gregoriana) – la prima in assoluto in Italia, tuttora presente in tutte le bibliografie sull'argomento – sulla scorta dell'attenta lettura delle risposte a questionari rivolti ai parroci (distinti in Alto, Medio, Basso Mantovano), tra gli anni '30 e la fine degli anni '40 del secolo scorso, dà modo a Prandi di cogliere nell'*Inchiesta Leoni* l'applicazione alle realtà parrocchiali della Diocesi i modelli statistici e interpretativi messi a punto nella Francia degli anni Trenta dal fondatore della "sociologia religiosa" Gabriel Le Bras.

I successivi capitoli del libro rendono conto di ulteriori studi e indagini di carattere socio-storico dedicati dall'autore alle molteplici forme della devozionalità popolare considerata come diretta espressione dei bisogni di protezione e conforto religioso in particolar modo avvertiti, sino a un recente passato, dal mondo rurale. All'interno di questa dimensione esplicativa, l'autore indaga anormali fenomeni religiosi quali, ad esempio, le credenze nelle immagini "miracolose" o la perturbante comparsa – nei momenti storici più critici e angosciosi – di madonne piangenti, nonché l'improvvisa ascesa e il successivo, altrettanto rapido, calo d'interesse da parte dei fedeli per i culti locali dei santi Patroni. Come esempi di questa duplice vicenda devozionale, viene proposta prima la storia del Beato Matteo Carreri, un domenicano mantovano, efficace predicatore, il quale, stabilitosi a Vigevano, fu, alla morte, proclamato dalla *vox populi* di quella città "Protettore" della stessa, contro la pretesa degli Sforza di imporre S. Ambrogio come stigma religioso del proprio dominio politico: la memoria del Beato Matteo, stabilizzatasi nella prima metà del '500, è tuttora viva a Vigevano. Di tutt'altro genere è la vicenda di San Possidonio che viene presentata per contrasto, pur trovandosi in un territorio confinante con la diocesi di Mantova, vale a dire la città della Mirandola (in diocesi di Modena). Il santo, per quanto sostenuto a suo tempo dai Pico, ha visto la sua popolarità incrinarsi a partire dalla fine della seconda metà dell'Ottocento, sia per la mancanza di miracoli, sia per l'affermarsi dell'ideologia socialista e anticlericale che, collegata alla secolarizzazione che si andava diffondendo nell'alta Italia, ha contribuito al suo inarrestabile declino.

Anche in questi casi, come fa notare Prandi, «il rimando a studi di carattere generale nasce dalla convinzione che la storia di un microcosmo non è mai un'isola, ma è parte di un mosaico la cui lettura è collegata a teorie e processi che si riflettono, in varia misura e con diverse velocità, su tutte le sue tessere» (p. 200, n. 17).

Il libro, che porta una densa presentazione del prof. Camillo Brezzi, emerito di Storia contemporanea presso l'Università di Arezzo, inizia con un'Introduzione nella quale l'autore, come avevamo accennato all'inizio, pone i saggi raccolti sotto il comune denominatore di una metodologia che si richiama alle lezioni di Max Weber e di Raffaele Pettazzoni, dove l'analisi dei fatti religiosi da un lato si pone in un'ottica socio-storica valutativa, dall'altro si richiama alla vita religiosa non soltanto come dimensione della cultura di una società, quanto collocata, nel lungo periodo, entro la prospettiva di ricerca del senso da parte dell'*homo sapiens*⁴.

Con quest'opera recente, che non ha uguali nel panorama editoriale sul Mantovano⁵, Carlo Prandi ha realizzato un modello esemplare di dialogo tra diversi livelli di cultura e tra dimensioni della realtà appartenenti a scale d'ampiezza diverse tra loro, ma non irrelate. *Le vie del sacro* riconducono il discorso dell'autore all'Oltrepò, sua terra natale, radicando in esso una parte cospicua delle riflessioni storico-religiose di portata più vasta e generale contenute nelle numerose altre ricerche della sua stessa, considerevole produzione bibliografica.

Giancorrado Barozzi

Storia

A. PICCOLO, *L'Egitto e la Grecia. Popoli, idee e culture nel Mediterraneo dal III millennio al IV secolo a.C.*, Carocci, Roma 2023, pp. 256.

Le ipotesi sulle origini della civiltà greca si districano tra i due paradigmi interpretativi opposti dell'*Ex Oriente lux*, secondo cui i Greci sarebbero nati dall'incontro tra un popolo primitivo stanziato sulle sponde dell'Egeo e le antiche popolazioni del Medio Oriente, e del *Greek Miracle*, che vede nella Grecia «un'isola di civiltà scaturita spontaneamente e mirabilmente nel cuore di un oceano di barbarie» (p. 18). Senza abbracciare a priori una delle due posizioni, Alessandro Piccolo, cultore della materia in Egittologia e Civiltà copta all'Università La Sapienza di Roma, si propone di rintracciare le influenze storiche, linguistiche, letterarie e culturali della civiltà dell'Antico Egitto sul mondo greco.

La più antica attestazione letteraria delle relazioni tra la Grecia e l'Egitto dei Faraoni risale al III millennio a.C., quando nei *Testi delle piramidi*, formule magico-religiose in paleo-egiziano, compare l'etnonimo di incerta derivazione *Hau-*

⁴ Cfr. W. Burkert, *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2003.

⁵ Fatta eccezione forse per i sondaggi abbozzati circa vent'anni fa nel medesimo territorio da uno storico contemporaneista dell'Università di Venezia, M. Fincardi, autore di *La terra disincantata. Trasformazioni dell'ambiente rurale e secolarizzazione nella bassa padana*, Unicopli, Milano 2001.

Nebut, traduzione del greco *Héllenes*. Dagli spostamenti di soldati di ventura tra l'Africa e l'Eurasia nei secoli xv-xiv a.C. alla vendita sui mercati greci per tramite fenicio di merci provenienti dalla Valle del Nilo, il volume offre una ricostruzione – inevitabilmente panoramica, ma non per questo meno dettagliata – di una storia millenaria di intrecci tra la Grecia e l'Egitto, che culmina nella sottomissione di entrambi all'Impero persiano, prodromo di una parziale assimilazione.

Di questi rapporti tra i popoli si è mantenuta traccia nei rispettivi idiomi. Convinti che l'esistenza di lingue diverse dalla propria fosse parte del disegno dei demiurghi, gli Egizi accoglievano il plurilinguismo come una benedizione, erano ben disposti verso l'apprendimento di altri idiomi e probabilmente avevano familiarità con il minoico, con le lingue semitiche che fungevano da lingue veicolari nel Mediterraneo e più tardi, tramite la casta degli interpreti, con il greco. I Greci, al contrario, erano meno propensi a imparare le lingue dei barbari, che suonavano ai loro orecchi – per citare le parole di Erodoto – come se «tubassero a guisa di uccelli». Tra il vii e il vi secolo a.C., quando la lingua greca comincia ad arricchirsi di vocaboli correlati all'Egitto, nomi e toponimi si discostano dall'originaria pronuncia egiziana per assumere coloriture fonetiche e pseudo-etimologie greche, e i neologismi conati per designare le meraviglie paesaggistiche della Valle del Nilo non sono attinti dal vocabolario egiziano, ma sono termini ordinari e non di rado svarianti di quello greco: così, per esempio, il *deb* degli Egizi diventa *hippopótamos*, “cavalluccio di fiume”, *techenu* diventa *obeliskoi*, “spiedini”, e *meru pyramides*, “tartine”.

Un altro terreno su cui si dispiegano i debiti culturali della Grecia verso l'Egitto è il mito. Piccolo rintraccia echi dell'Egitto faraonico innanzitutto nei poemi omerici: le ariste dei guerrieri dell'*Iliade* ricordano l'eroismo di Ramesse II in guerra con gli Hittiti nel *Poema di Qadesh*; la strategia del faraone Thutmosi III per la presa di Joppa, narrata da un manoscritto risalente al periodo tra xvi e xiii secolo a.C., non può non richiamare alla memoria l'espedito del cavallo di Troia; le peregrinazioni di Odisseo evocano i viaggi di Wenamun, protagonista di un memoriale marinaresco tradito da un papiro di xi-x secolo a.C., che fa vela verso il Libano per procurarsi legname di cedro. La presenza dell'Egitto sembra vivere ancora nell'immaginario letterario greco quando Esiodo scrive la *Teogonia*: le vicende di Urano, mutilato dal figlio Crono, e Osiride, fatto a pezzi dal fratello Seth, potrebbero avere un antenato comune nel *Ciclo di Kumarbi*, una silloge di testi hittiti prodotti nell'Anatolia del 1200 a.C., il cui eroe eponimo sfida la supremazia di Anu, il cielo, evirandolo.

Collezionando le tracce dell'Egitto disseminate nella letteratura e nella mitologia, l'autore dimostra il contributo della civiltà egizia alla definizione dell'identità greca, pur senza riuscire in tutti i casi a dissipare il sospetto che le affinità letterarie dipendano, più che da un'influenza diretta, dalla ripresa di temi e stili topici. È il caso, per esempio, dell'*Ode al Sublime* di Saffo, le cui somiglianze con il contenuto del papiro Chester Beatty I, redatto a Luxor intorno al 1160 a.C., e con un poemetto accadico del 1000 a.C. sono ricondotte dallo stesso Piccolo

non tanto a un debito esplicito della poetessa verso l'Egitto, quanto a schemi di descrizione della passione amorosa condivisi dai letterati di area mediterranea.

Si considera ormai assodato che l'Egitto abbia svolto un ruolo di mediazione nel passaggio dall'alfabeto fenicio a quello greco. Un'eco di ciò si riverbera nel personaggio mitologico di Cadmo – fratello di Egitto a cui si deve, secondo un ramo della tradizione, l'alfabetizzazione degli Elleni – e nella convinzione, espressa nel I secolo a.C. da Diodoro Siculo, che tutti i più grandi intellettuali della Grecia antica avessero trascorso un periodo di apprendistato nella terra dei Faraoni. Questo valse forse per Ecateo di Mileto, a cui la tradizione attribuiva un soggiorno in Egitto, storicamente plausibile ma indimostrabile, durante il quale egli avrebbe ricostruito la propria genealogia fino a risalire alla parentela con un dio. Se questo aneddoto tramandato da Erodoto è probabilmente frutto di fantasia, è però verosimile che, a contatto con la plurimillenaria civiltà egizia, Ecateo si sia reso conto che il passato più remoto non era terreno soltanto delle divinità e del soprannaturale, ma poteva essere oggetto di studio storico. Un viaggio in Egitto è attribuito anche a Pitagora di Samo, le cui vicende biografiche sono ancora in buona parte avvolte nel mistero: Porfirio sostiene che nella Valle del Nilo egli avesse appreso dai sacerdoti la lingua egiziana, non si può escludere che avesse ricavato le sue teorie geometriche dalle conoscenze matematiche degli Egizi e che le ferree regole imposte agli allievi della sua scuola a Crotone fossero ispirate ai codici di comportamento dei sacerdoti egizi.

Riferimenti all'Egitto faraonico sembrano potersi cogliere, ad Atene, anche nella storiografia e nel teatro, nella teoria e nella prassi politica. Una fonte preziosa per gli studi egittologici è il libro II delle *Storie* di Erodoto, che soggiornò ad Atene ai tempi di Pericle e nella sua opera storiografica vanta un presunto viaggio in Egitto che gli avrebbe permesso di attingere ad alcune fonti di prima mano. A teatro, invece, l'Egitto fa la sua comparsa sulla scena nell'*Elena* di Euripide (412 a.C.), al sicuro in Egitto mentre Paride rapisce un fantasma con le sue sembianze, e nelle *Supplici* di Eschilo (436 a.C.), che rappresentano nel dialogo tra re Pelasgo e le Danaidi il confronto tra la democrazia ateniese e l'immagine che i Greci avevano dell'Egitto monarchico. Infine, ipotetiche influenze della civiltà egizia in ambito politico si possono intravedere nella città ideale descritta da Platone nella *Repubblica*, la cui struttura piramidale sembra richiamare il sistema egizio delle caste, e nella legislazione di Solone sull'abolizione della schiavitù per debiti, che Erodoto giudica ispirata a una legge in vigore presso gli Egizi.

Nonostante le informazioni riferite da Erodoto non siano sempre attendibili e vengano talvolta smentite da altri documenti, le *Storie* restituiscono il riflesso di un diffuso interesse per la civiltà egizia e per i suoi usi e costumi non di rado giudicati contrari al "normale". Nel complesso, il volume riesce nell'intento di ricostruire il contributo della cultura dell'Antico Egitto alla formazione di un'autocoscienza greca che nasce e si definisce in buona parte per antitesi rispetto a ciò che è percepito come "altro".

Martina Veraldi