

Le parole del sacro in Grecia.

Afferma Benveniste, riassumendo le conclusioni a cui perviene nella sezione dedicata al sacro del suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*

Lo studio della designazione del ‘sacro’ ci mette in presenza di una situazione linguistica originale: assenza di termine specifico in indoeuropeo comune da una parte, duplice designazione in molte lingue (iranico, latino, greco) dall’altra. La ricerca (...) tende a precisare la struttura di una nozione la cui espressione sembra esigere non uno, ma due segni. Lo studio di ognuna delle coppie attestate (...) ci spinge ad ammettere nella preistoria una nozione di segno duplice: positivo ‘ciò che è carico di presenza divina’ e negativo ‘ciò che è proibito al contatto con gli uomini’ (Benveniste. 1976: p. 419)

Questa duplice designazione del sacro appare secondo Benveniste in tre o forse quattro aree linguistiche (in quanto la situazione germanica è data con una certa riserva), vale a dire:

	iranico	greco	latino	germanico
sacro = carico di presenza divina	av. <i>spānta-</i>	ἱερός	<i>sacer</i>	aated. <i>heilag</i>
sacro = interdetto	av. <i>yaoždāta-</i>	ἄγιος	<i>sānctus</i>	got. <i>weihs</i>

La situazione, così come descritta da Benveniste, parrebbe riflettere una specializzazione semantica, il cui fine è quello di esplicitare con termini appropriati due idee che sempre più si presentano come distinte nella coscienza religiosa di alcune culture. Dovremmo aggiungere che queste due diverse interpretazioni del sacro non costituiscono un tratto originale della cultura indoeuropea. Gli storici delle religioni ci insegnano che l’approccio col sacro è sempre duplice: alle epifanie e alle ierofanie (quei fenomeni cioè che indicano la presenza di qualcosa di diverso da ciò che rappresenta l’ordine naturale) si accompagna sempre la nozione di forza e di efficacia¹, e nello stesso tempo tutti gli oggetti toccati dalla forza divina divengono temuti e per ciò stesso isolati e vietati in quanto «acquistano per rottura del livello ontologico una forza di natura più o meno incerta»². Questi due diversi modi di considerare il sacro vengono designati rispettivamente con *mana* e *tabu*.

Una riflessione sullo schema proposto da Benveniste non è fuori luogo, perché sia la fortuna e la diffusione del suo manuale sia la ricchezza dei dati esaminati sono uno stimolo a rivederne criticamente le conclusioni ed approfondirle. Per ciò che concerne il latino, ho già affermato altrove, in uno scritto apparso quasi quindici anni orsono³, che la situazione, quale ci è presentata dai testi, non corrisponde all’ipotesi di Benveniste, perché *sacer* e *sānctus* non appaiono collegati da alcun vincolo speciale (Dumézil individua in *augustus* il secondo termine della coppia, ma anche questa correzione non convince), e perché né l’etimologia né l’uso storico permettono di individuare in *sacer* il valore di ‘sacro per forza interna’. Anche la coppia dei termini germanici dà adito a dubbi: anziché una differenziazione semantica, nella coppia aated. *heilag* ~ got. *weihs* si intravede piuttosto una diversa distribuzione areale: il

¹ Cfr. Eliade, p. 29.

² Eliade, p. 20 (cfr. in genere pp. 19 e ss.).

³ Morani 1981.

secondo termine è presente e vitale in germanico orientale e in una zona meridionale del territorio linguistico tedesco che tende sempre più a restringersi, mentre ne rimangono solamente tracce nel germanico settentrionale e nel resto del territorio occidentale, dove il termine di uso comune è *heilag*. In sostanza il problema può essere affrontato alla luce delle teorie areali bartoliane: il tipo *weihs* è più antico e sopravvive nelle zone marginali; il tipo *heilag* rappresenta un'innovazione recente che tende a soppiantare in modo sempre più netto l'altro termine. Rinvio però ad altra sede una trattazione più approfondita del problema, e restringo qui la mia attenzione al solo ambito greco.

Ciò che sorprende, nell'esame dei termini indeuropei indicanti il 'sacro', non è solo la varietà di parole che s'incontrano nelle diverse aree linguistiche, ma anche l'assenza in alcune aree di termini atti a designare con esattezza l'idea del sacro⁴. Il caso più singolare è quello dell'area indiana: qui mancano parole alle quali l'idea del sacro si adatti con precisione. Possiamo enumerare una serie di termini che in qualche modo si avvicinano a questa, ma nessuno corrisponde semanticamente alle parole per 'sacro' che troviamo in altre culture ed esperienze religiose. Le parole più importanti sono: *punya-*; *pavitra-*; (*pari*)-*pūta-*; *sādh-*; *śuci-*. La prima è una parola tarda e di incerta etimologia, il cui valore non è sufficientemente chiaro: il composto vedico *pūnya-gandha-* 'dal profumo gradevole' ne può precisare il valore, indicando nel contempo la sua distanza originaria dal valore di sacro; il secondo e il terzo si rifanno a una rad. **peu(ə)-*, la stessa del latino *pūrus* e del medio irl. *úr* 'nuovo, fresco', che richiama un'idea di purità rituale più che di sacralità; il quarto vale propriamente 'retto, esatto', con implicito il valore di 'efficace, capace di raggiungere lo scopo'; il quinto vale 'brillante, splendente', da cui il valore di 'puro', e si connette con *śócati* 'splende, brucia' (cfr. av. *saok-*).⁵

In greco, delle due parole della coppia la prima, ἱερός, sembra immediatamente riconducibile al significato di 'sacro per forza interna': già l'etimologia ci assicura di questa interpretazione. L'aggettivo appare sotto varie forme: generalmente ἱερός, al quale corrisponde il mic. *i.je.ro*; ἱαρός in dorico e nei dialetti del Nord-Ovest; ἰρός (con ῑ) a Chio e in altre località ioniche, inoltre con lo stesso vocalismo ma con la consueta ritrazione dell'accento nel lesbico ἰρος. Una spiegazione del tutto soddisfacente di queste alternanze non è stata ancora proposta⁶, ma questo problema esula dagli interessi di questa nota. Nonostante le riserve di alcuni manuali e dizionari, l'identità di origine di ἱερός e di aind. *iṣirá-* difficilmente può essere revocata in dubbio: vecchie proposte che vedono in ἱερός una voce proveniente dal sostrato o il confluire di termini indeuropei e termini mediterranei sono poco convincenti⁷. La coincidenza formale e semantica che si ha tra la formula aind. *iṣirám*

⁴ Per un quadro d'insieme cfr. Buck, p. 1475.

⁵ Si potrebbe ancora aggiungere *tīrthaka-* 'luogo sacro, meta di pellegrinaggio', derivazione tarda da *tīrtha-* 'passaggio (di fiume), guado'.

⁶ Cfr. Schwyzer I, p. 482; Lejeune 1972, p. 239. Una tendenza ad aprire *e* in *a* davanti *r* si nota in territorio dorico e nei dialetti del Nord-Ovest (sistematica in eleo, frequente però anche in altri dialetti): ma la variante potrebbe anche non avere ragioni fonetiche bensì morfologiche: si potrebbe avere una diversa suffissazione, rispettivamente in *-er-*, *-r-*, *-r-*.

⁷ Si vedano agli articoli ἱερός di Frisk e Chantraine i rimandi alle vecchie proposte tendenti a vedere in ἱερός il confluire di più parole indeuropee: anche il richiamo a forme di sostrato incrociatesi con la parola di tradizione indeuropea (Kretschmer) non è accettabile. Il confronto con voci italiche (peligno *aisis* 'dio', ecc.) è poco

mánas e il gr. ἱερὸν μένος e altre notevoli somiglianze nell'uso dei termini indiano e greco sono tali da eliminare ogni ragionevole dubbio e permettono di vedere nell'aggettivo greco una forma ereditata, e non un'innovazione nata all'interno del territorio linguistico greco. Il valore primario della parola è quello di 'possente, vigoroso'⁸: è detto per esempio dei πυλαωροί (*Il.* XXIV 681), dell'esercito (Ἀργείων ἱερὸς στρατός *Od.* XXIV 81), di città (p.es. *Ilio*, *Il.* VII 20; *Od.* I 2; Atene, *Od.* 323; Tebe, *Il.* IV 378; Pilo, *Il.* XXI 108; la città dei Ciconi, *Od.* IX 165; ecc.), della casa (*Il.* VI 89), e così via. In contesti del genere non è implicito alcun valore religioso. La formula ἱερὸν μένος, di uso frequente nei testi omerici (p.es. *Od.* VII 167 αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσ' ἱερὸν μένος Ἄλκινόοιο; VIII 2; 4; 385; 421; XVII 34), ha un equivalente perfetto nel vedico *iṣirám mánas*: con *manas* l'aind. indica le doti interiori dell'uomo, e la parola differisce da *ātman-*, che richiama in modo più esplicito lo spirito, mentre l'aggettivo *iṣirá-* vale 'vigoroso, forte', con facile passaggio al valore di 'veloce'⁹. L'espressione *iṣiréṇa mánasā*, usata anche in contesti religiosi, trapassa facilmente dal valore originario di 'con animo vigoroso' a quello di 'con piena attenzione': citiamo p. es. dall'inno *RV* VIII 48 (dedicato a Soma) l'inizio della strofe 8:

iṣiréṇa te mánasā sutásya
bhakṣīmáhi, pítryasyeva rāyáh

“con animo compreso del tuo succo spremuto vorremmo essere partecipi, come di bene paterno”. Di conseguenza in Omero ἱερὸν μένος dovrebbe essere interpretato come 'la robusta intelligenza'. Se ἱερὸν μένος richiama l'intelligenza dell'uomo, ἱερὴ ἴς fa riferimento piuttosto al suo vigore fisico: il valore di ἱερός come 'robusto' senza implicazione religiosa si può rilevare dal confronto fra *Od.* II 409 (la ἱερὴ ἴς di Telemaco) e *Od.* XXIII 720 (la κρατερὴ ἴς di Odisseo).

Ma le coincidenze fra ἱερός e *iṣirá-*, studiate con attenzione da Pagliaro e Duchesne-Guillemin¹⁰, non si fermano qui: *iṣirá-* è il carro degli Ásvin¹¹ così come in *Il.* XVII 464 ἱερὸν è il carro di guerra di Achille¹²; *iṣirá-* è detta l'attività di guardiania dei Rudra¹³, così come ἱεροί sono detti i πυλαωροί nell'*Iliade*. E infine *iṣirá-* è la voce tanto nei Veda (*RV* IX 84, 4) quanto in Omero, se in *Il.* XVIII 505 si emenda il trādito ἠεροφώνων in ἱεροφώνων (κηρύκων)¹⁴. E parallela è anche l'inclinazione di entrambe le voci a uscire dall'ambito puramente naturale per esprimere realtà in qualche misura soprannaturali¹⁵.

Il passaggio di ἱερός a un valore di 'eccezionalmente grande' si ha per esempio in *Il.* XVI 407, ove si parla del pescatore che cattura un ἱερὸν ἰχθύον («un pesce gigantesco», secondo la traduzione della Ciani). Dal valore di 'grande oltre la norma' si trapassa facilmente a quello di 'straordinario, eccedente i limiti dell'uomo', e la parola si adatta a indicare realtà caratterizzate da presenze misteriose: tale è per esempio l'oscurità, che viene detta ἱερὸν

plausibile, e il materiale a disposizione è difficile da valutare. Per una critica esauriente nei confronti di tutte queste ipotesi (con richiamo puntuale della bibliografia precedente) cfr. Pagliaro, p. 98 ss.

⁸ Cfr. però anche Wilamowitz I, pp. 22 ss., che non sembra ammettere questo valore.

⁹ Sul valore di *is.irá-* e la sua connessione con ἱερός cfr. gli artt. cit. di Duchesne-Guillemin e di Pagliaro, pp. 105 ss.

¹⁰ Pagliaro, pp. 107 ss.; Duchesne-Guillemin, *art. cit.*

¹¹ *ráthyeshirá-* *RV* V 75, 5.

¹² Anche perché, come ci avvertono gli scolasti antichi, solamente l'eroe può salirvi e lo trainano cavalli divini: μὴ ἄλλω ;επιβατῶ ἦ Ἄχιλλεῖ Schol. B; καὶ ὑπ'αθανάτων ἵππων φερομένῳ Schol. V.

¹³ *rudrāsa eṣám iṣirāso adrúha spásah.* *RV* IX 73, 7 “i Rudra sono le loro spie cui nulla sfugge, prodigiose”.

¹⁴ L'ipotesi è di Schulze ed è stata ripresa da Ahrens: se ne veda un più approfondito esame in Pagliaro, p. 108 e s.

¹⁵ Si vedano gli esempi di *iṣirá-* in Pagliaro, pp. 106 s.

κνέφας in *Il.* XI 194; 209; XVII 455, e tale è soprattutto il giorno mortale (ἱερὸν ἡμᾶρ), in quanto completamente esterno rispetto alla sfera di autodeterminazione dell'uomo: *Il.* VIII 66; XI 84; *Od.* IX 56. Certe piante sono dette ἱερά in grazia della loro straordinaria capacità di produrre frutti utili all'uomo, come l'olivo (*Od.* XIII 372) o l'orzo (*Od.* XI 631). Il passaggio al valore religioso di 'sacro in quanto manifesta la presenza di forze che oltrepassano il piano umano'¹⁶ è dunque documentato con trasparente evidenza nel testo omerico. Si ha anzi la sensazione che l'uso di ἱερός nel senso di 'forte, vigoroso' rappresenti un arcaismo della dizione omerica. Non vi è traccia del primitivo valore né nell'uso omerico dei derivati ἱερέυς, ἱερεύω, ἱερεία, ἱερόν 'donum'¹⁷, ἱερήτιον 'victima', né negli usi micenei, ove il gruppo di ἱερός è produttivo e ben rappresentato¹⁸. È certo che il valore di sacro è al termine di un'evoluzione semantica complessa: nel testo omerico questa evoluzione ci appare ancora *in fieri*¹⁹. Come termine religioso ἱερός designa una realtà che si trova in rapporto con gli dèi (gli altari, i templi, le ecatombi); ἱεράί sono le fonti e le acque dei fiumi, perché in queste vi è la presenza di una divinità; ἱερός è lo stesso corpo del dio, come risulta da *Il.* XV 39 σὴ ἱερὴ κεφαλή, la testa di Zeus alla quale Era si rivolge. Quando la parola è riferita ad attività o realtà apparentemente profane, si tratta comunque di persone, realtà, situazioni alle quali la divinità concede una protezione speciale: in *Il.* XVIII 504 ἱερὸς κύκλος è lo spazio dove siedono i giudici²⁰. In conclusione, l'aggettivo si sarà potuto applicare in origine, col suo valore di 'straordinario', a episodi di ierofanie: ma nella documentazione storica il suo significato è più sfumato: esso esprime un rapporto col divino, e questo rapporto può essere stabilito sia da parte della divinità, che concede particolare protezione a determinate realtà, sia da parte dell'uomo, che dedica oggetti (altari, templi), animali (vittime del sacrificio) o altro ancora alla divinità. Quest'ultimo valore trascina inevitabilmente ἱερός al valore di 'sacro per separazione': il *Lexicon Homericum* di Ebeling attribuisce alla parola il significato di 'sacer, quem nemo potest audetve laedere', ma a un valore di questo genere non pare che si sia ancora approdati nel testo omerico, se non forse in *Od.* VI 322, ove l'espressione ἄλλσος ἱρὸν Ἀθηναίης, nella sua ridondanza, sembra voler sottolineare in modo energico il carattere di inviolabilità del luogo. Usi in cui l'idea di *tabu* è più accentuato s'incontrano, sia pure occasionalmente, nella tragedia e nella prosa classica. Nello *Ione* di Euripide Creusa afferma (v. 1285): ἱερὸν τὸ σῶμα τῷ θεῷ δίδωμ' ἔχειν: in contesti del genere l'idea del 'sacro per forza interna' è completamente svanita. Nell'*Edipo Coloneo* Sofocle presentandosi agli ateniesi si definisce ἱερός εὐσεβῆς τε (v. 287): se il secondo termine serve a esprimere l'idea della *pietas*, il primo afferma il carattere eccezionale della sua persona, e gli dà un valore assai vicino a quello che ha *sacer* nell'espressione latina *sacer esto*.

La seconda parola della coppia è ἄγιος. La parola in questa forma non si trova né in Omero né in Esiodo né nei tragici. In Omero si trova solamente ἄγνός, che si applica a divinità femminili, in particolare Artemide (χρυσόθρονος Ἄρτεμις ἄγνά *Od.* V 123) e

¹⁶ O, per dirla con Pagliaro, 'prodigioso' (p. 112: "la soluzione migliore consentita dai valori della nostra lingua è quella di tradurre con 'prodigioso'").

¹⁷ Il plurale ἱερά vale 'azione sacra, sacrificio' in Omero, e al singolare nell'uso postomerico indica il tempio.

¹⁸ Precisamente: *i-je-ro* 'sacer' aut 'templum'; *i-je-re-ja*; *i-je-re-u* e *i-e-re-u*; *i-je-re-wi-jo*; *i-je-ro-wo-ko* 'hieroworgos' (cl. ἱερωργός). Su tutti questi termini cfr. Morpurgo, pp. 110-111; Lejeune 1960.

¹⁹ Cfr. Pagliaro, p. 105 e p. 121.

²⁰ Per l'interpretazione dell'espressione, anche alla luce della documentazione archeologica, cfr. Veneri, in particolare p. 40: «questa spazialità circolare così determinatasi ha anche (...) tutte le caratteristiche del 'sacro' che derivano dall'aspetto ctonio legato al focolare e dalle pratiche magiche che fanno capo all'idea del cerchio».

Persefone (ἀγνὰ Περσεφόνη *Od.* XI 396)²¹. Collegato a nomi comuni, l'aggettivo indica comunque realtà che sono di stretta pertinenza di un dio, e la relazione è espressa in modo molto esplicito nel contesto: p.es. *Od.* XXI 59 ἑορτὴ τοῦ θεοῦ ἀγνή. Solamente a partire dai tragici l'aggettivo assume il valore attivo di 'devoto' e si dice anche di persone: il primo esempio è in Eschilo, *Ag.* 245, ove qualifica la voce di Ifigenia, vittima designata del sacrificio; più generico l'uso che se ne fa p.es. in Euripide, *Hipp.* 102, ove Ippolito dichiara di onorare Cipride da lontano ἀγνὸς ὄν. La parola tende a desementizzarsi, fino ad esprimere la pura e semplice purità rituale; per contro, ἅγιος nella prosa classica e imperiale pare contenere con maggior vigore l'idea della sacralità, e si usa inizialmente solo per designare luoghi e cose. Secondo Del Grande la parola indica la "coerenza" di una realtà rispetto al sacro, e quindi, negativamente, una condizione esterna tale da non renderla non accetta al sacro²². Per rilevare il valore di ἀγνός nei tragici si richiamerà il prologo dell'*Edipo a Colono* di Sofocle: quando, all'inizio del dramma, Edipo cerca rifugio nel recinto sacro (ἄλσος) delle Erini, la figlia lo avverte (v. 16) che χῶρος ὄδ' ἱερός; successivamente gli dice (v. 37) ἔχεις γὰρ χῶρον οὐχ ἀγνὸν πατεῖν: il luogo è obiettivamente sacro (ἱερός) e non è coerente col suo carattere di sacralità (ἀγνόν) il violarlo. In qualche contesto assume rilievo l'idea dell'interdizione religiosa, fino alla piena assunzione del senso di 'maledetto' (Cratin. 373 K.). Nel momento in cui ἅγιος coesiste accanto ad ἀγνός, si ha una specializzazione semantica, e tra ἅγιος e ἀγνός è il primo termine, che è di conio più recente²³ e tende a trasferire su di sé molti degli impieghi precedentemente riservati al secondo, che dev'essere considerato il termine marcato della coppia. Non a caso si adatterà nell'uso cristiano a indicare i santi.

Le sfere semantiche di ἱερός e ἀγνός tendono a compenetrarsi fin dall'epoca antica. In un'espressione come θεῶν δ' ἔδος ἀγνὸς Ὀλυμπος (*Hes., Sc.* 203) l'aggettivo indica il sacro per separazione: ma anche ἱερός, come abbiamo visto, assume valori almeno in parte analoghi. L'espressione già analizzata ἄλσος ἱρὸν Ἀθηναίης (*Od.* VI 322) trova un perfetto equivalente in *hymn. Merc.* 187 Ὀρχηστὸν δ' ἄλσος ἀγνόν. Ancora, nel momento in cui ἱερόν sostantivato ha assunto il valore di 'veós' si ha l'uso contemporaneo di ἱερός e ἅγιος in sintagmi come ἱρὸν ἅγιον (p. es. *Hdt.* II 41). In sostanza, per usare le parole del Nilsson, in ἱερός prevale l'idea della grandezza e della forza, in ἀγνός l'idea della purità²⁴.

Anche per ἀγνός l'etimologia ci aiuta a recuperare il valore primitivo del termine: ἀγνός appartiene alla ricca serie di aggettivi ossitoni in *-no-* molto produttivi fin da epoca indeuropea e spesso usati come participi passivi²⁵. All'interno del greco dobbiamo stabilire un collegamento tra ἀγνός e il verbo ἄζομαι < *ἄγ-ιομαι, il cui valore fondamentale è quello di 'onorare' in senso religioso, con implicita l'idea del 'provare rispetto, *vereri*'²⁶; l'idea del timore originariamente connessa al verbo è ben documentabile da *Il.* XIV 261

²¹ Inoltre Demetra negli inni (p.es. *hymn. Cer.* 439 Δημετέρας ἄγνης).

²² Più precisamente ἀγνός indica "colui, colei o quella cosa che si trova nella liceità religiosa e morale per il suo essere e la sua condotta" (Del Grande, p. 431), e nell'espressione di Alceo ἰόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμειδε Σάπφοι la parola viene interpretata come «coerente ad una posizione di liceità religiosa o morale». Superflua la discussione di Ferrari e Del Grande su *Hes., Op.* 122 δαίμονες ἄγνοί (= σεμνοί), in quanto ἄγνοί, lezione tramandata in modo molto confuso dalla tradizione indiretta, non è accolto da nessuna delle edizioni critiche moderne, che si mantengono fedeli al trådito ἑσθλοί.

²³ Anche in aind. *yajya* (cioè il corrispondente formale di ἅγιος) non ha praticamente riscontro nei testi.

²⁴ Così Nilsson, I, p. 68.

²⁵ Cfr. p.es. σεμνός, τερπνός, στυγνός, δεινός, ecc. (Schwyzer, I, p. 489 e s.).

²⁶ Cfr. Ebeling, I, p. 34; Snell, I, coll. 184 e s.

ἄζετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θοῆ ἀποθύμια ἔρδοι

(“si riguardava dal compiere qualcosa di sgradito alla Notte veloce”) ove la parola ha la costruzione propria dei *verba timendi*, e il suo uso diventa tanto più notevole, se si ricorda che il soggetto è Zeus. L’idea dello scrupolo religioso si afferma in modo vigoroso in contesti quali *Od.* IX 478 s. ξείνους οὐχ ἄζεο σᾶ ἐνὶ οἴκῳ ἐσθέμεναι: qui la parola assume pienamente il valore di ‘astenersi (per scrupolo religioso dal fare qualcosa)’ e quindi ‘considerare qualcosa come *tabu*’. Man mano che in ἄζομαι veniva accentuandosi questo valore, il concetto di ‘onorare con atti di culto’ anticamente compreso in ἄζομαι veniva assunto da σέβομαι, così come all’antico ppp. di σέβομαι, σεμνός, venivano trasferiti alcuni dei significati prima riservati ad ἄγνός. Se nel gruppo di ἄζομαι e ἄγνός tende ad accentuarsi l’idea di ‘provare scrupolo religioso’, nel gruppo di σέβομαι e σεμνός si osserva piuttosto il processo inverso, col passaggio dal valore di ‘provare scrupolo’²⁷ a quello di ‘onorare’: a differenza comunque di ἄγνός l’uso di σέβομαι non è esclusivo dell’ambito religioso.

Più delicato e difficile da valutare il rapporto fra queste parole e ἄγος. Il significato originariamente neutrale della parola è indicato dai grammatici, i quali le conferiscono il semplice valore di ‘luogo sacro’ (ἄγεα· τεμμένα Η.) che non sembra avere riscontro nei testi: i passi di Eschilo, *Choeph.* 155²⁸ e di Sofocle, *Ant.* 775²⁹, in cui i lessici moderni vedono unicamente l’idea del sacro, comportano comunque l’idea del rito apotropaico o di espiazione, e non sono quindi fondamentalmente diversi dall’uso che ne fa Tucidide in I 126 (τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ). Nella maggioranza degli usi la parola esprime l’idea della maledizione o della contaminazione. Lo stesso valore prevalentemente negativo si coglie nel composto ἐναγής. Il problema consiste nello stabilire se realmente ἄγος appartiene allo stesso gruppo di ἄγνός: dal punto di vista semantico la stretta coerenza fra i due termini sembra fuori discussione: dal punto di vista formale la cosa sembra meno chiara, in quanto la mancanza di aspirazione in ἄγος parrebbe indicare un’origine diversa, tanto che alcuni studiosi hanno proposto un collegamento fra questa parola e l’aind. *āgas* ‘peccato’. In realtà le ragioni di ordine formale non paiono sufficienti per separare ἄγος da ἄγνός. I grammatici antichi non esitavano a riunire le due parole, e inoltre ci sono tracce di un’aspirazione iniziale in attestazioni dialettali (εὐχαγῆς in un’iscrizione euboica; περάγηεῖς in Corinna, fr. 654 iii 47 L-P): la mancanza di aspirazione nella generalità della documentazione può essere dovuta o alla provenienza della parola da zona dialettale psilotica o a una forma di tabuizzazione linguistica (facilmente comprensibile, se si tiene conto del valore prevalentemente negativo assunto dalla parola), unita alla volontà di tenere distinta questa parola dal gruppo di ἄγνός³⁰.

Così stando le cose, è del tutto naturale e ovvia la connessione di tutti questi termini con la rad. ie. **ǵag-*, continuata in territorio indiano (*yaj-*) e iranico (av. *yaz-*, apers. *yad-*)³¹. In entrambi i gruppi il verbo fa parte del lessico del culto e vale ‘provare riverenza religiosa’. In aind., dove la parola ha assunto il valore più tecnico di ‘onorare con sacrifici’, la radice è

²⁷ A questo valore potrebbe riportarci anche l’etimologia se, come sembra, σέβομαι è da connettere con aind. *tyājate* ‘si tiene lontano’: quest’etimologia non può comunque dirsi acquisita.

²⁸ (ἴετε δάκρυ καναχῆς ...) πρὸς ἔρυμα τόδε κεδνῶν κακῶν τ’ | ἀπότροπον, ἄγος ἀπέυχετον, ἰ κεχυμένων χοῶν («Effondete un sonante pianto di morte ... ché su questo baluardo sono state versate le libagioni, deprecabile rito che storni il male e il bene», trad. M. e G. Morani, Torino 1987²).

²⁹ Creonte dichiara di lasciare ad Antigone una quantità di cibo sufficiente a evitare una contaminazione: ὡς ἄγος μόνον.

³⁰ Cfr. anche Chantraine p. 13 *sub voce* (con ulteriori riferimenti bibliografici).

³¹ La proposta (di Ernout-Meillet) di connettere questi termini greci con lat. *sacer* è del tutto campata per aria.

molto produttiva: tra i derivati citeremo *yajata-* ‘degno di venerazione, sublime’ (= av. *yazata* ‘dio’), *yájus* ‘forma di venerazione, formula di preghiera (con accezione anche molto tecnica)’, e soprattutto *yajñá-*, che corrisponde anche formalmente al gr. ἄγνός. Anche l’uso della diatesi verbale mostra coincidenze fra ἄζομαι e i corrispondenti indo-iranici: in iranico prevale l’uso della diatesi media, in vedico si ha l’uso della diatesi attiva quando il verbo viene riferito ad Agni, mediatore fra l’officiante e gli altri dèi, e l’uso della diatesi media quando è rilevato l’interesse del soggetto nell’azione liturgica: in particolare il participio medio *yajamāna-* indica chi istituisce il sacrificio (e ne sostiene le spese). La differenza fondamentale fra i termini indo-iranici e ἄγνός consiste nel fatto che i primi sembrano sostanzialmente ristretti nell’ambito della devozione, mentre in greco viene sottolineata con vigore la necessaria corrispondenza che vi deve essere fra l’azione sacra (ἄζομαι ‘compio il sacrifico’) e la persona o l’oggetto che viene onorato (ἄγνός ‘degno di culto’, quindi ‘appartenente al dio, investito della forza divina, sacro’³², quindi ‘puro’): a partire da quest’evoluzione si può capire l’idea tabuistica secondariamente connessa ad ἄγνός (ma non del tutto ignota, come abbiamo visto, neppure a ἱερός) e da qui trasferita anche sul verbo (ἄζομαι ‘ho timore religioso’). Così stando le cose, non pare del tutto esatta la definizione di Roloff, secondo cui «ἄγνός ist zunächst (wie ἅγιος) das, was religiöse Scheu erweckt, d.h. *tabu*»³³: questa definizione non rileva sufficientemente il valore originariamente passivo di ἄγνός, il cui significato primitivo sembra piuttosto quello generico di ‘oggetto di devozione’, con implicita sia l’idea della purezza rituale, sia l’idea del rispetto dovuto alle realtà che oltrepassano la sfera dell’umano.

C’è ancora una parola di cui tener conto, ed è ὅσιος. La parola fa sicuramente parte del lessico religioso, anche se in taluni usi pare avere una posizione periferica nell’ambito di questo: ὅσιος sembra avere una posizione intermedia fra ἱερός e δίκαιος. Nei testi troviamo ὅσιος contrapposto da una parte a ἱερός (in espressioni quali τὰ ἱερὰ καὶ ὅσια), dall’altra a δίκαιος o espressioni similari, p.es. in Plat. *Polit.* 301 τὰ δίκαια καὶ ὅσια³⁴, o *Leg.* 861 d οὐ νόμιμον καὶ ὅσιον ἄν εἶη. In Eschilo ὅσιοι sono gli uomini pii (*Suppl.* 27), e in particolare ἱερῶν πατρῶν ὅσιος (*Sept.* 1010) è l’uomo devoto nei confronti dei sacri riti tramandati dalla tradizione. In conclusione, ὅσιος parrebbe riferirsi a una condizione di purezza interiore: se nell’uso classico ἄγνός è chi è devoto al dio, ὅσιος più semplicemente è chi si trova in una posizione corretta nei confronti del dio. Se ἱερός indica ciò che obiettivamente è di pertinenza del divino, ὅσιος tende piuttosto a sottolineare l’atteggiamento di chi si sforza di mettersi in rapporto col divino, tenendo rispetto a questo una posizione ancora marginale o periferica: ὅσιος oltrepassa la sfera dell’umano, perché la diversità fra ὅσιος e δίκαιος è rilevata nei testi³⁵, ma non indica ancora un pieno possesso da parte della divinità, è ciò che è riservato al dio, senza ancora appartenergli direttamente: leggiamo in Demostene (*contr. Timocr.* 9) τῶν ἱερῶν μὲν χρημάτων τοὺς θεούς, τῶν ὀσίων δὲ τὴν πόλιν ἀποστερεῖ: da una parte i beni già consacrati alla divinità, dall’altra quelli che

³² Questo valore antico è conservato, secondo Ferrari, pp. 33 e ss., nell’espressione *vaδὸν ἀγνόν* che s’incontra nel *Carm. pop.* 64, 3 D.

³³ Roloff, p. 115.

³⁴ Espressioni simili anche in altri passi platonici (*Gorg.* 507 b ecc.).

³⁵ Si deve evitare di vedere nella coppia antitetica δίκαιον καὶ ὅσιον il corrispettivo greco di *iūs et fās* latino: le due parole greche non indicano una norma di comportamento:

secondo millennio tale evoluzione sembra anche più diffusa di quanto appaia nella fase successiva, ma anche nel greco classico non mancano esempi di un esito in *o* delle nasali sonanti: basti citare εἴκοσι < **uik̑nti* (aind. *vim̑sati*) o ἑβδομος < **septm̑o-*: pertanto l'obiezione fonetica è poco consistente⁴¹. Quanto al differente valore delle parole greca e indiana, di fatto il significato fondamentale di *satyá-* è quello di 'vero', in tutti i sensi, ma un suo accostamento all'ambito religioso si osserva in alcuni composti quali *satyayáj-* 'sacrificare secondo le regole', *satyadharmā-* 'legge morale e religiosa eterna', *satyakriyā*, la commemorazione delle azioni compiute dal dio, che si fa al termine dell'inno vedico; soprattutto osserveremo la presenza di un sostantivo *satyā-*, in tutto corrispondente a ὄσια, il cui significato è quello di 'verità, sincerità'⁴². Il passaggio da questo valore a quello di 'corrispondenza con la verità immutabile del volere divino' non dovrebbe sembrare per nulla sconcertante: basta ammettere una specializzazione della parola in senso religioso che nelle altre lingue non è avvenuta, o meglio non è avvenuta in modo così esclusivo. Ma l'utilizzazione di essa in ambito religioso diventa tanto più comprensibile, se si riflette sul fatto che il dio principale della rappresentazione religiosa indeuropea, il Padre Cielo (o i suoi successivi sostituti) ha tra le varie funzioni anche quella di garantire l'ordine cosmico, cioè la verità (ved. *ṛtām*, av. *ašəm*)⁴³. In ambiente indo-iranico la non-verità, la menzogna (ved. *druh-* nome-radice⁴⁴ o *hváras*⁴⁵; av. *druj-*⁴⁶) è l'essenza stessa del male, bugiardo è per definizione l'infedele o il nemico della vera religione, mentre l'uomo religioso si adopera per la diffusione e la vittoria della verità. È verisimile che queste concezioni si rifacciano all'antichità indeuropea⁴⁷. Nell'Avesta Druj compare personificata, ed è qualificata come «la potente Druj dāēvica, tremenda per le creature ... che Añra Mainyu produsse nel mondo corporeo per distruggere le creature di Asa [la verità]»⁴⁸: in una preghiera avestica si chiede di annientare «Druj, la più forte creatura che Añra Mainyu abbia creato contro il mondo fisico, per la distruzione del mondo di verità»⁴⁹; e Dario, in un'iscrizione di Persepoli⁵⁰, chiede

imām dahyāum Auramazdā pātuv hačā haināya hačā dujiyārā hačā draugā
 “questa regione A. protegga dall'esercito (nemico), dalla carestia e dalla menzogna”.

Andrebbe infine inserito in questo quadro anche εὐσεβής, quando, applicato a luoghi od oggetti, assume il valore di 'sacro (per disposizione divina)'. Ma l'uso del termine in questo senso pare secondario e comunque raro, e può essere quindi trascurato in questa circostanza.

⁴¹ Sull'esito di nasali sonanti in gr. cfr. Morani 1980, pp. 87-99, con ulteriore bibliografia.

⁴² Rilevo che Mastrelli, p. 36, pur partendo da una base indeuropea diversa, descrive l'evoluzione semantica dell'aggettivo in termini non molto distanti da quelli qui proposti, individuando in ὄσιος il valore fondamentale di 'conveniente, conforme, adeguato alla natura e al suo scopo'.

⁴³ Cfr. Dumézil, pag. 43; Dunkel, p. 3.

⁴⁴ RV VII 104, 17.

⁴⁵ Cfr. anche Bergaigne III p. 180.

⁴⁶ Il verbo aind. *drúhyati* vale 'danneggia, fa del male'; oltre che in indo-iranico la radice ie. **dhreugh-* appare, senza particolari risonanze religiose, in germanico: aated. *triogan* 'ingannare' (> mod. *trügen*), aated. *troum* (> mod. *Traum*), ingl. *dream*, ecc. 'sogno'.

⁴⁷ Cfr. Devoto, p. 353

⁴⁸ *Yasna* 9, 8.

⁴⁹ *Yast* 16.

⁵⁰ Iscriz. Persepoli d, ll. 15-17.

rimangono a disposizione del dio, pur appartenendo ancora formalmente alla polis³⁶. Secondo la definizione socratica, ὄσιον è ciò che è caro agli dèi (τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές): il che conferma che la parola designa realtà su cui gli dèi non hanno ancora stabilito definitivamente il loro possesso. Questo spiega anche perché la nozione di ὄσιος possa essere concepita in due direzioni, come appare da Euripide, *Alc.* 10: è ὄσιος Admeto nei confronti di Apollo, perché l'aggettivo esprime la *pietas* del personaggio, ma è ὄσιος anche Apollo nei confronti dell'uomo, perché l'uomo pio non si configura come una realtà della quale il dio possa prendere possesso: con ἱερός si indicano gli schiavi del tempio o i ministri di determinati culti³⁷.

L'aggettivo non è dell'uso omerico: in Omero e negli *Inni omerici* si trova però ὄσιη, una parola il cui valore pare ancora incerto e cangiante: se in *Od.* XVI 423 e XXII 412 la parola indica una norma morale (non è ὄσιη che gli uomini si ingannino vicendevolmente, e non è ὄσιη lamentarsi per uomini giustamente uccisi), in *Hymn. ad Ap.* 237 ὄσιη indica più propriamente il rito. In Erodoto II 171 ancora si afferma che non sarebbe ὄσιη rivelare alcune parti dei riti misterici. In complesso la parola vale 'corrispondenza col volere divino'. Un uso molto sfumato troviamo in *Hymn. Merc.* 130:

ἔνθ' ὄσιης κέραων ἠράσσατο κύδιμος Ἑρμῆς.

Il piccolo Hermes ha rubato cinquanta vacche e desidererebbe assaporarne le carni, ma si guarda bene dal farlo: ὄσιη è qui la mera possibilità del compiersi di un'azione³⁸: ma non dobbiamo dimenticare che il soggetto della frase è una divinità, e quindi ὄσιη viene ad assumere di nuovo il valore di 'corrispondente al volere degli dèi'. La parola assume significati più pregnanti in alcuni ambiti specifici: notevole è la sua diffusione nel linguaggio misterico: ὄσιους μύστας sono gli iniziati in *Hymn. Orph.* 84, 3 K.³⁹, e nella successiva speculazione filosofica l'approfondimento di questo ambito lessicale si traduce nella valorizzazione di un atteggiamento interiore che mette l'uomo in condizione più favorevole per entrare in comunione con la divinità. Non si potrebbe concludere quest'esame della parola senza richiamare lo stasimo delle *Baccanti* euripidee consacrato a Ὀσία (vv. 370 ss.), personificata e con un valore molto prossimo a quello di 'santità': "Hosia, signora degli dèi, Hosia, che sulla terra distendi la tua ala d'oro".

L'etimologia di ὄσιος è controversa: una vecchia ipotesi, rifiutata o addirittura giudicata con asprezza dai lessici etimologici più recenti⁴⁰, proponeva una connessione fra la parola greca e l'aind. *satyá-*, av. *haiθya-*, riportando tutti i termini a ie. **sntjo-* a sua volta derivato dalla forma di participio presente del verbo 'essere' **sont-*, *snt-*. A quest'ipotesi si opporrebbero ragioni formali e semantiche: innanzitutto l'esito **η* > *o* non è usuale in greco; in secondo luogo il termine indiano vale 'verità', ed è quindi lontano, come contenuto, da ὄσιος. Entrambe le obiezioni sono superabili: alla prima si può rispondere, anche senza invocare influssi analogici (assai problematici) di ὄντα su ὄσιος, che l'esito in *o*, ancorché non sistematico e non frequente, appare anche in parole di etimologia sicura: nel greco del

³⁶ Meno pertinente l'esempio di Thuc. II 52, 3 recato da Pagliaro, p. 94, ove l'opposizione fra ἱερός e ὄσιος ('i valori religiosi e i valori morali') è generica e sfuggente.

³⁷ Cfr. anche Wilamowitz I, p. 22.

³⁸ Nella traduzione del Càssola (Milano 1988⁴) leggiamo «desiderava per sé il privilegio delle carni».

³⁹ Cfr. anche Aristofane, *Ran.* 327 e 336; Platone, *Resp.* 363 c.; ecc.

⁴⁰ Sull'etimologia di ὄσιος cfr. Mastrelli, che esamina (e giustamente respinge) anche alcune ipotesi "pelasgiche" e tenta una nuova soluzione richiamando la rad. ie. **i@et-* produttiva in area indo-iranica: cfr. aind. *yátate* 'si mette (nella posizione giusta), è situato (nella posizione giusta e naturale)', *yátayaj-jana* (epiteto di Mitra) 'che mostra agli uomini il posto giusto'.

In conclusione l'analisi di questo particolare settore del lessico greco ci pone di fronte alla seguente situazione:

	Valore etimologico	Omero	gr. classico
ἰερός	vigoroso, potente oltre i limiti umani, sacro	forte, potente, appartenente agli dèi	sacro, appartenente agli dèi
ἄγνός	sacro, attinente al culto	sacro, pervaso dalla divinità	puro, casto
ἄγιος	--	--	sacro, completamente pervaso dalla divinità
ὄσιος	corrispondente alla verità	corrispondente al volere divino	disponibile, nella condizione di diventare sacro

L'aspetto che più spicca nell'analisi di questi termini greci è la conservatività del lessico greco, che ha riutilizzato unicamente materiale indeuropeo ereditario: d'altro canto, questo materiale subisce un'evoluzione semantica che lo allontana sensibilmente dal valore originario e viene collocato all'interno di un sistema lessicale e valoriale completamente nuovo. Il fatto che non si trovino nel lessico del sacro parole comuni a tutto o a gran parte del territorio linguistico indeuropeo dimostra che in quest'ambito particolare le trasformazioni culturali fra la situazione primitiva e la situazione storica sono state notevoli, e che ogni tradizione indeuropea ha riorganizzato in maniera autonoma il proprio sistema religioso: l'evoluzione lessicale non è che il riflesso di un'ampia trasformazione culturale, sociale, culturale. Queste riflessioni sono importanti anche per restituire il giusto valore all'analisi etimologica, che offre sì risultati rilevanti in quanto permette di individuare interconnessioni reciproche fra le diverse tradizioni indeuropee, ma che deve essere utilizzata con estrema cautela nell'analisi dei testi, in quanto i valori primitivi dei lessemi che l'etimologia offre non sempre corrispondono agli effettivi valori che tali lessemi hanno nelle epoche successive, specialmente quando profonde trasformazioni di natura culturale hanno fatto sbiadire in modo più o meno completo i significati antichi: la storia delle tre parole qui esaminate lo dimostra.

Bibliografia

- Benveniste Émile. 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Torino (trad. it. di *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969)
- Bergaigne A. 1963, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris
- Buck Carl Darling. 1948, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago
- Chantraine Pierre. 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Corlu A. 1966, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux Tragiques*, Paris
- Del Grande Carlo. 1947, *Hybris*, Napoli

- Devoto Giacomo. 1971, *La religione degli Indoeuropei*. In: Tacchi Venturi (ed.), *Storia delle religioni*, Torino: vol. 2, pp. 343-360
- Doria Mario. 1965, *Avviamento allo studio del miceneo*, Roma
- Duchesne-Guillemain Jacques 1937, *Gr. ἱερός scr. iṣirá-*. In: *Mélanges Émile Boisacq*, I, Bruxelles: pp. 333-350
- Dumézil Georges. 1985, *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Torino (tr. it. di *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977)
- Dunkel G. E. 1988-1990, *Vater Himmels Gattin*. "Die Sprache" 34: pp. 1-26
- Ebeling H.. 1885-1890, *Lexicon Homericum*, Lipsia
- Eliade Mircea. 1976, *Trattato di storia delle religioni*, Torino (trad. it. di *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948)
- Ferrari W. 1940, *Due note su ἄγνός*. "SIFC" 17: pp. 33-53
- GEW = Hj. Frisk. 1954 ss., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Lejeune Michel. 1960, *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens*. In: *Hommage à Georges Dumézil*. Bruxelles: pp. 129-139
- Lejeune Michel. 1972, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris
- LEW = A. Walde-J. B. Hofmann. 1938-1956, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg
- Mastrelli Carlo Alberto. 1985, *Il problema etimologico del gr. ὄσιος*. "AGI" 70: pp. 33-37
- Morani Moreno. 1980, *Questioni di fonetica greca*. "Aevum" 54: pp. 87-112
- Morani Moreno. 1981, *Lat. «sacer» e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, "Aevum" 55: pp. 30-46
- Morpurgo Anna. 1963, *Mycenaeae Graecitatis Lexicon*, Roma
- Nilsson Martin P. 1967, *Die griechische Religion*, München (vol. I 1967³, vol. II 1961²)
- Pagliari Antonino. 1953, *ἱερός in Omero e la nozione di «sacro» in Grecia*. In: Pagliaro A., *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze: pp. 89-122
- Ries Julien. 1991, *Trattato di antropologia del sacro*, Milano
- Ries Julien. 1992, *Il rapporto uomo-dio nelle grandi religioni precristiane*², Milano
- Schmidt M. 1989, ἱερός. In: Snell Bruno (ed.), *Lexicon des frühriechischen Epos*, Göttingen: vol. II, coll. 89 ss.
- Schwyzler Eduard. 1938, *Griechische Grammatik*², vol. I
- Veneri Alina. 1984, *Tra storia e archeologia: il ἱερός κύκλος in Omero*, Σ 504. "SMEA" 25 : pp. 349-356
- Vivante Paolo, 1953. ἄγνός. In: Snell Bruno (ed.), *Lexicon des frühriechischen Epos*, Göttingen: vol. I, coll. 79-80
- Wilamowitz Ulrich von. 1931, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin