



Tra il gennaio e l'agosto 1962, nel corso di scavi condotti a Derveni, antica Macedonia, una decina di chilometri a nord di Salonicco, emerse, da tumuli di terra, un vero e proprio tesoro: sette tombe di fine IV secolo a.C. – cinque a cista, una a fossa e una monumentale – con, al loro interno, oltre a una straordinaria messe di vasi in bronzo e argento, un rotolo, da allora conosciuto come «il papiro di Derveni». Stiamo parlando di un oggetto eccezionale,

di uno dei più antichi «libri» europei. Due tombe in particolare, la A e la B (entrambe a cista), si distinsero per ciò che conservavano, ovvero il «cratere di Derveni», capolavoro della metallurgia greca, databile anch'esso tra il primo e l'ultimo quarto del IV secolo, con le ossa della coppia sepolta nella tomba B, e il nostro rotolo, appunto, che venne rinvenuto fra i resti della pira funeraria, sopra le lastre di pietra che sigillavano la cista A. Facendosi largo tra gli oltre cinquecento pezzi costituenti i corredi funerari rinvenuti, va detto. Metalli preziosi, più che altro, ma anche reperti in ceramica: meno nobili, è ovvio, comunque assai collaborativi nell'opera di datazione delle sepolture.

***Il papiro di Derveni tra religione e filosofia*, di Valeria Piano, Firenze, Olschki, 2016, pp. 406.**

di Andrea Sisti

Questa è però storia nota. Da allora, infatti, sui ritrovamenti (e soprattutto sul papiro) si è esibita una vasta letteratura, con risultati di assoluto rilievo, come i numerosi studi di Gábor Betegh o la *princeps* – *The Derveny Papyrus* – edita da Olschki nel 2006, a cura di Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou e Kyriakos Tsantsanoglou, nella collana *Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini* (STCPF/15). L'editore fiorentino è tornato ora sull'argomento con un denso saggio (STCPF/18) di Valeria Piano, eccellente studiosa degli aspetti papirologici, paleografici ed ese-

getici, la quale, muovendo dall'ambito della fruizione per giungere a definire la produzione del testo, fornisce un'ampia e approfondita interpretazione dell'opera «nel suo insieme», concentrandosi sulle parti iniziali del papiro e delineando «le caratteristiche religiose del pensiero dell'autore di Derveni anche alla luce della riflessione cosmologica e teologica sviluppata nel commentario orfico» (p. XXII). Come nota la stessa autrice, l'opera, priva di valore letterario, interessa soprattutto la filosofia e la religione.

Bisogna innanzitutto dire che quella di Derveni non era una necropoli vera e propria. Piuttosto, si trattava di uno «spazio sepolcrale riservato a un numero ristretto di individui la cui elevata estrazione sociale era mostrata anche dalla visibilità dei loro sepolcri,

segnalati da tumuli di terra, segno di persistenza della distinta identità sociale che li aveva caratterizzati in vita» (11), sito nelle vicinanze di un santuario dedicato a Demetra e Kore.

Quando, poco sopra, evidenziavo l'unicità del papiro di Derveni, mi riferivo soprattutto all'eccezionalità di un ritrovamento fortuito e, forse, ancora enigmatico. Non risulta ben chiaro, infatti, se la deposizione dell'oggetto sulla pira crematoria si debba all'usanza accertata di collocare testi nelle tombe (anche se, nei casi finora noti, gli scritti sono di carattere letterario, comunque afferenti la vita del defunto) oppure, più banalmente, all'esigenza pratica di appiccare il fuoco, ma certo è che il papiro, in quei fatali momenti, non si sa ben come, riuscì a sfuggire alle fiamme, restando carbonizzato solo parzialmente. La «presenza dominante della cremazione secondaria, vale a dire l'allestimento della pira funeraria in un sito differente da quello destinato alla sepoltura» (15), avvenne in un contesto geografico nel quale, abitualmente, si optava per l'inumazione e l'autrice ricorda come l'esistenza di decorazioni parietali in ben cinque tombe su sette abbia validato il tenore elevato delle sepolture e la «grandiosità» nell'esecuzione del rito in oggetto.

Plausibilmente, il papiro venne impiegato come offerta funebre nella sepoltura di un cavaliere – in forza all'esercito di Alessandro Magno o nella cerchia della corte – e la scoperta nei pressi della sua tomba «crea una situazione senza paralleli certi, che a giudicare dal resto della casistica, induce piuttosto a giustificarne la presenza esclusivamente in ragione dei suoi

contenuti» (8-9). E proprio i contenuti vengono studiati con eshaustività dalla Piano, che pone una serie di questioni cruciali. Proverò, di seguito, a sintetizzarle, con lo scopo di fornire al lettore un palinsesto orientativo.

Con l'autore di Derveni si manifesta, intanto, una sorta di «intellettualizzazione delle azioni sacre», tanto più significativa «perché sembra minare, proprio in nome delle potenzialità cognitive individuali, parte dell'autorità caratteristica degli specialisti del sacro» (127). Egli, in fondo, ci mostra che è possibile tessere un rapporto privilegiato con il divino, «garantito dal possesso di una conoscenza non ordinaria, richiamando con ciò uno dei principali caratteri che definiscono le religioni misteriche» (128), anche se la forte componente intellettualistica e il processo di «razionalizzazione» ai quali sono sottoposti la parola di Orfeo (tramite l'allegoria filosofica) e l'atto rituale (tramite «l'elaborazione razionale dei dati percettivi acquisiti durante le pratiche religiose») non risulterebbero proprio coerenti con le conoscenze fin qui acquisite in merito ai circoli misterici tradizionali.

La Piano ci ha dimostrato che, «tenendo conto di tutti i frammenti provenienti dalle porzioni più esterne del rotolo e rimasti senza collocazione nell'*editio princeps*, si possono ricostruire, parzialmente, almeno 29 colonne di testo» (65). E iniziare dall'incipit non è, solo, ovvia prassi, usuale consequenzialità, dal momento che proprio la parte incipitaria riveste, nel caso di Derveni, la massima importanza. Consente infatti di isolare nuclei tematici coerenti con l'intero testo, ma diviene anche ele-

mento basilare per capire il papiro nella sua globalità, laddove la *conoscenza* può diventare una chiave di lettura che raccorda le varie parti di testo. Siamo di fronte a una forma di conoscenza *non ordinaria*, della quale il *segno* diventa mediatore. Perché è proprio interpretando i segni che l'individuo potrà entrare in sintonia con il cosmo – da intendersi come *totalità* –, aspirando, così, a realizzare la *conoscenza totale*.

Si notino, allora, la forza di un tema, quello dei segni, e il ruolo di questo ambito lessicale «in un contesto sacrificale e, forse, mantico» (85). L'ambito dei segni è infatti una tematica che qualifica le prime colonne studiate. Fra l'altro, proprio l'ambito dei segni offre «un fruttuoso terreno di indagine per approfondire i punti di contatto fra il discorso religioso della parte iniziale del papiro e il commento orfico che inizia dalla col. VII» (91). Dato il carattere «fortemente intellettualistico del pensiero dell'Autore» – leggiamo – è verisimile che i segni «abbiano valore cognitivo e si riferiscano specificatamente alla retta comprensione della pratica sacrificale, piuttosto che ai responsi ottenuti tramite la divinazione con acqua e con fuoco» (93) (dal momento che sono state evidenziate connessioni con l'idromanzia e la piromanzia). Ambito *rituale* da preferire ad ambito *divinatorio*, oltre a una distinzione importante: quella fra segni *rituali* e *divinatori*. «Senza dover scegliere fra l'una o l'altra ipotesi» è comunque possibile «caratterizzare i segni sacrificali come mediatori di una comunicazione non usuale fra umano e divino mantenendo al contempo il valore che essi assumono nella mantica» (111).

Un altro tema che voglio isolare, anche perché ampiamente analizzato da Valeria Piano nel suo saggio, riguarda la prima attestazione dei δαίμονες, in col. III. Una presenza riscontrabile, poi, in col. VI. Ci si inoltra, qui, nel vasto ambito della demonologia e, dunque, si affrontano questioni riguardanti le «potenziali valenze religiose, e soprattutto escatologiche» del papiro. Una ricostruzione della col. III – differente rispetto alle edizioni Janko e Ferrari – spiega perché il nuovo testo ricavato, «oltre a rispondere a una struttura papirologica più corretta, si presenti più coerente anche a livello contenutistico» (131). Quali tematiche vengono in esso sviluppate? Come si collocano nel più generale quadro testuale? Intanto, bisogna ricordare che le (pur lacunose) colonne incipitarie del papiro presentano argomenti affini alle tematiche religiose, al legame tra esperienza religiosa e conoscenza, oltre a riferimenti a fuoco e acqua, denunciando, in questo caso, una commistione fra riflessione religiosa e «interpretazione di segni provenienti da pratiche sacrificali o mantiche» (140).

Riscontriamo anche innovazioni e registriamo l'affiorare una prospettiva «mutata» rispetto alle colonne precedenti, quando l'accento veniva posto su modelli *positivi* «di comportamento religioso». E tali novità collimano proprio con gli aspetti demonologici. Nella col. III, infatti, «soggetto attivo non sono più gli individui esortati a seguire un determinato comportamento religioso, bensì i demoni» (141). Un paradigma fattosi negativo, dunque, in un'ottica di «giustizia retributiva regolata da una volontà divina e messa in atto dai sottoposti di questa stessa potenza superna: i

demoni ctoni» (142). Qui, il δαίμων non è identificabile né con una *personificazione del destino*, né con un'oggettivazione: è *potenza divina* che, insieme con le Erinni, presenti nella stessa colonna, interviene in modo punitivo e correttivo nei confronti dei comportamenti dell'uomo (e si tenga a mente l'importanza loro attribuita nell'esercizio della giustizia; ricompaiono infatti anche altrove, seppur in contesti differenti).

Inoltre, partendo proprio da possibili parallelismi e da confronti con la tradizione demonologica, la Piano giunge a delimitare il retroterra culturale dell'autore di Derveni, per quanto effettivamente possibile: Esiodo, Eraclito (col quale emergono punti di contatto), Parmenide, Empedocle, le lamine d'oro misteriche, il pensiero preplatonico, la demonologia platonica (*Cratilo*, nel passo dedicato all'etimologia di δαίμων), *Timeo*, *Fedone*, *Simposio*, finanche i personaggi del teatro di Aristofane ed Euripide. Insistendo sulla «polivalente categoria dei δαίμονες, alla luce del rapporto individuato fra questi ultimi, le Erinni e un più ampio sistema di Giustizia, è emerso chiaramente che i debiti contratti dall'autore di Derveni travalicano lo spartiacque troppo rigido rappresentato dalla categoria di «filosofia presocratica» (171-2), con nuovi significati conferibili e nuove risonanze percettibili. Un ampio approfondimento è poi riservato alla col. VI, che conferma la funzione mediatrice del demonico e aiuta a ricostruire in modo plausibile la concezione dell'anima sviluppata nel papiro.

In conclusione, il saggio di Valeria Piano pone due questioni: il rapporto tra esegesi poetica e allegoria filosofica; la

presenza delle allegorie etimologizzanti. Come si legge, l'importanza della personalità intellettuale dell'autore risiede anche «nella particolare speculazione filosofica sviluppata nel commentario al poema di Orfeo» (277). Il commentario allegorico al poema orfico rappresenta, del resto, «l'unica fonte diretta di quella poesia orfica altrimenti trasmessa da fonti letterarie molto più tarde, per lo più di matrice neoplatonica» (9). L'autore di Derveni riconosce – non dimentichiamolo – grande autorità a Orfeo, che gli restituisce un profondo «slancio mistico». Dalla col. VII, infatti, «la propensione all'esegesi, manifesta in ambito rituale, si muta in vera e propria acribia ermeneutica, come si richiede all'interpretazione di un «discorso sacro» (277). Ecco allora come la riflessione sulla lingua possa assumere valore di «strumento gnoseologico per l'esplicitazione di una dottrina sull'origine e sul funzionamento dell'universo che manifesta numerosi punti di contatto con altri e ben noti pensatori greci» (277).

L'autrice prova infine a ricomporre il contesto di produzione, per stabilire i precedenti storici e culturali del testo, suggerendo significativi elementi di distinzione rispetto alla prima Stoa, soprattutto nello specifico rapporto con Orfeo. Anche dal punto di vista filosofico, si sottolinea, verrebbero convalidate le modalità di tale rapporto. Per quanto riguarda la provenienza del papiro, è emerso che «la commistione fra interesse religioso, riflessione sul cosmo e sul divino caratteristica del testo di Derveni induce a individuare nell'Atene del V o dei primi decenni del IV secolo il luogo più idoneo per la produzione di un'opera che testimonia il processo di

rielaborazione degli dèi del *pantheon* greco in principi divini, intelligenti e non personificabili, messo in atto da figure di intellettuali che si prestavano facilmente a divenire oggetto di discredito e di sospetto, come dimostra l'efficace parodia del *phrontisterion* aristofaneo» (350).

Inevitabile che la domanda riguardi, a questo punto, il trasferimento del papiro dall'Attica del V-IV secolo alla Macedonia degli ultimi decenni del IV. La risposta è, a mio avviso, convincente, perché rende permeabile l'orizzonte delle possibilità alle suggestive influenze di un pur generico *gusto culturale* condiviso da entrambe le realtà. Infatti, «alcuni reperti di archeologia funeraria

macedone presentano la stessa contaminazione tra riflessione religiosa e aspirazione filosofica peculiare del bacino intellettuale in cui si inserisce la “produzione del testo” (350). Il rotolo rispecchierebbe dunque le «prospettive religiose e oltremondane del defunto o dei familiari che deposero il *volumen* sulla pira, così come era segno del suo, o del loro, interessamento ad una visione generale sul cosmo» (351). Non sembra sbagliato far leva sulla geografia storica in rapporto al ritrovamento, né richiamare il fermento intellettuale della Macedonia tra V-IV secolo, quando proprio quel *milieu*, che innerva ancor oggi il papiro di Derveni, si è così intensamente sviluppato.