

LE NOZZE NINFALI DI NUMA

In un libro recente, tanto suggestivo nel tema quanto lucido nella prosa (*L'amante invisibile. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica*, Venezia 1986), E. Zolla ha usato la formula impegnativa di "secondo mito di fondazione di Roma" a proposito dell'amore soprannaturale di Numa con la ninfa Egeria. Unione armoniosa, immune da conseguenze nefaste per il partner terreno quali la cecità di Tiresia o la metamorfosi di Atteone.

Tuttavia una mutazione radicale ci fu. Plutarco dice che Numa si estraniò dagli altri non per stranezza o per malinconia, ma per la consuetudine con la sposa ninfale che gli largiva conoscenze beate e profonde. Gli insegnò perfino ad ingannare Giove, che egli aveva osato evocare. Plutarco elenca i paralleli: Attide e Cibele, Endimione e la Luna, Pindaro e Pan, i tanti cinedi e il loro Apollo, Ganimede e Zeus (gli scultori non si stancarono di rimodellare l'aquila che s'innalzava con la sua giovane preda, secondo il modello identico di Garuda che si innalza stringendo fra gli artigli una ragazza serpente).

Ma Plutarco, biografo di Numa, non presenta le cose in maniera così lineare, anzi il procedimento del quarto capitolo della *Vita* sembra alquanto più complicato ed oscuro, anche per la compendiosità dell'espressione. Ciò che costituisce la singolarità della pagina è il suo carattere composito. La nota con cui essa si apre e si chiude sembra velare appena l'insofferenza del razionalista Plutarco ad accreditare la leggenda di Egeria (e questa impressione di intolleranza si fa più forte alla luce di altre allusioni, ripetute nella stessa biografia, alla credulità dell'antico popolo romano, sfruttata da Numa sia pure a buon fine, per generare rispetto alla legge) (1). Tuttavia la riduzione razionalistica della leggenda a *pia fraus*, a "simulazione benefica proprio per chi veniva ingannato" (*Num.* 4.12), è proposta in maniera molto prudente: appena come una delle interpretazioni possibili, non come quella preferibile o preferita da Plutarco (2).

(1) *Num.* 13.2, 15.9... Lo stesso spirito razionalistico su Egeria in *De fort. Rom.* 9 (*Mor.* 321c).

(2) Molto più spregiudicato, "volterriano" (Bayet), Livio (1.19.4-5) adotta direttamente la spiegazione razionalistica. Dionigi di Alicarnasso (2.60-1) è più simile a Plutarco per l'ampia esposizione, col punto di vista dei "credenti" e degli "scettici", e per l'assenza di un giudizio personale espresso. Di tutt'altro tenore l'esegesi varroniana (*Aug. C. D.* 7.35), che collega il nome Egeria a *egerere*, "trasportare" l'acqua necessaria per l'idromanzia, e fa di Numa un mago. Su Livio, Dionigi di Al. e Varrone, in relazione al mito degli amori tra Numa ed Egeria, si veda P. Boyancé, *Sur la Théologie de Varron*,

Nello spazio che intercorre tra avvio e conclusione dell'argomento, il pensiero dominante sembra piuttosto di escludere – nel caso di un rapporto privilegiato tra una divinità ed un uomo particolare – che quel rapporto sia uno scambio erotico, una relazione sessuale come tra pari. La tesi di Plutarco (quasi un corollario dell'idea della separatezza tra mondo divino e mondo umano, o della trascendenza del divino, platonicamente opposta alle favole indegne della divinità) rovescia il senso più ovvio di tutte quelle vicende erotiche tra dèi e uomini di cui è ricco il mondo greco, in vista di un assioma fondamentale: il dio nei confronti dell'uomo non può nutrire altro eros che quello, nato da amicizia, che si preoccupa della virtù dell'amato. Dato l'assunto, non stupisce che linguaggio e 'imagerie' siano platonici.

L'origine del racconto delle nozze ninfali di Numa (come Plutarco chiarisce subito) è conseguenza dei vagabondaggi solitari del re per luoghi inaccessibili, sacri alle divinità (3), vagabondaggi iniziati dopo la morte della moglie (4): il desiderio di solitudine del sovrano venne interpretato come allontanamento dagli umani per attaccamento ad un amore sovrumano (5). La trama del racconto, poi (continua Plutarco), ricalca antiche leggende di uomini cari alla divinità (Attis, Endimione) (6), le quali significano: il dio, che è amico dell'uomo più che dei cavalli e degli uccelli, desidera la compagnia degli uomini buoni, puri e saggi (7). Così si chiude questa prima parte del ragionamento. È appena il caso di notare la tendenziosità della interpretazione delle "antiche leggende", che si applicherà - come vedremo - ad altri casi illustri di "amati" terreni e di "amanti" divini. Non è impossibile che sia ad arte la ripartizione delle coppie in due gruppi: etero- ed omosessuali, con l'ingresso in scena dei primi (Attis e quindi la Grande Dea,

"REA" 1955, 57-84 (= *Études sur la religion romaine*, Rome 1972, 253-82).

(3) *Num.* 4.1.

(4) 3.10.

(5) 4.2 ὅθεν οὐχ ἥκιστα τὴν ἀρχὴν ὁ περὶ τῆς θεᾶς ἔλαβε λόγος, ὥς ἄρ' [Νομάς] ἐκεῖνος οὐκ ἀδημονίᾳ τινὶ ψυχῆς καὶ πλάνῃ τὸν μετ' ἀνθρώπων ἀπολέλοιπε βίον, ἀλλὰ σεμνοτέρως γεγευμένος ὁμιλίας καὶ γάμων θείων ἡξιωμένος, Ἡγερίᾳ δαίμονι συνὼν ἐρώσῃ καὶ συνδιαιτώμενος, εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τὰ θεῖα πεπνυμένος γέγονεν.

(6) 4.3 ὅτι μὲν οὖν ταῦτα πολλοῖς τῶν πάνυ παλαιῶν μύθων ἔοικεν, οὓς οἱ Φρύγες τε περὶ Ἀττεῶ, καὶ Βιθυνοὶ περὶ Ῥοδοῖτου, καὶ περὶ Ἐνδυμίωνος Ἀρκάδες, ἄλλοι τε περὶ ἄλλων εὐδαιμόνων δὴ τινῶν καὶ θεοφιλῶν γενέσθαι δοκοῦντων παραλαβόντες ἡγάπησαν, οὐκ ἄδελόν ἐστι. Ῥοδοῖτου ἡ correzione di Wilamowitz per Ῥοδόττου dei codd. Sfugge però il senso del riferimento di Plutarco al personaggio omerico (R. Flacelière, *Sur les Vies de Plutarque*, "REG" 1948, 408-10).

(7) 4.4 καὶ ποῦ λόγον ἔχει τὸν θεὸν οὐ φίλιππον οὐδὲ φίλорνιν, ἀλλὰ φίλ-ἀνθρωπον ὄντα, τοῖς διαφερόντως ἀγαθοῖς ἐθέλειν συνεῖναι, καὶ μὴ δυσχεραίνειν μὴδ' ἀτιμάζειν ἀνδρὸς ὁσίου καὶ σώφρωνος ὁμιλίαν.

Endimione e quindi Selene) subito dopo Numa ed Egeria, dei secondi solo dopo che è stato definito formalmente il carattere dell'eros divino: fondato sull'amicizia, preoccupato della virtù dell'amato.

Ora si tratta di salvare gli dèi dal sospetto di cedere ad un amore volgare: quello imperniato sulla pratica sessuale. La questione, fin qui in ombra, balza in rilievo. Il rapporto tra Numa ed Egeria (a prescindere dalle reticenze di Plutarco a concedergli credibilità) è comunque presentato come un rapporto coniugale, un γάμος, basato sull'amore e sulla convivenza (8). Ma sia nel riportare miti greci analoghi, in quanto basati su una figura femminile divina ed una maschile umana, sia nella premessa teorica sulla *philanthropia* degli dèi, Plutarco aveva conservato un ammirevole equilibrio espressivo, scegliendo una terminologia idonea ad una doppia possibilità di lettura: quella usuale, implicante la corporeità, e quella di matrice platonica, fondata sul superamento del sensibile e sulla continenza sessuale (9). Ora viene esplicitamente pronunciata, e scartata, l'ipotesi che la figura divina possa essere uno dei due termini di una relazione erotica implicante la corporeità (10), e precisamente, poiché l'altro polo è rappresentato da un tenero corpo giovanile, che il dio possa sostenere la parte dell'amante nell'amore pederastico tradizionale. Parte che, giova notarlo, è esattamente quella delle figure divine maschili menzionate, ma anche delle divinità femminili in oggetto, dato il ruolo energico, attivo o addirittura dominante, che esse hanno nei confronti del rispettivo partner.

Curiosamente, prima di approdare alla conclusione su origine e scopo dell'eros divino, Plutarco introduce e confuta l'idea egiziana che distingue le due possibili coppie 'miste': partner maschile divino e femminile umano, da un lato, tra i quali è possibile una relazione sessuale feconda, partner femminile divino e maschile umano, dall'altro, cui è impossibile addirittura il congiungimento (11). L'allusione ad una specifica credenza religiosa egiziana è oscura, e non si guadagna chiarezza su ciò che ha in mente Plutarco neppure dal confronto con *Quaest. Conv.* 8. 1 (*Mor.* 718b), in cui lo stesso concetto è di nuovo attribuito agli Egiziani e ribadito in termini assai simili,

(8) 4.2 (vd. *supra*, n. 5).

(9) 4.3 θεοφιλῶν, ἡγάπησαν; 4.4 συνεῖναι, ὁμιλίαν.

(10) 4.5 ὥς δὲ καὶ σώματος ἀνθρωπίνου καὶ ὥρας ἐστὶ τις θεῶ καὶ δαίμονι κοινωνία καὶ χάρις, ἔργον ἤδη καὶ τοῦτο πεισθῆναι.

(11) 4.6 καίτοι δοκοῦσιν οὐκ ἀπιθάνως Αἰγύπτιοι διαίρειν, ὥς γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιᾶσαι θεοῦ καὶ τινὰς ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως, ἀνδρὶ δ' οὐκ ἔστι σύμμεξις πρὸς θεὸν οὐδ' ὁμιλία σώματος. Che πρὸς θεόν significhi precisamente πρὸς θήλειαν θεόν è interpretazione necessaria, data l'allusione a rapporti sessuali fecondi, ed è stato dimostrato da Flacelière (*art. cit.* 410-2) attraverso il confronto con *Quaest. Conv.* 8.1 (vd. testo e nota seguente).

ma ancora più espliciti per quanto riguarda la capacità generativa del dio maschile tramite un corpo umano di donna (12). È presumibile che Plutarco conoscesse la figura della "sposa del dio", come veniva chiamata, all'epoca del Nuovo Regno (seconda metà del II millennio), la "grande sposa" del faraone o una delle principesse figlie del faraone, la quale durante i riti, unendosi misticamente al dio supremo Amun, doveva salvaguardare l'armonia del cosmo, poiché in essa si identificava il principio femminile (13).

Il riferimento all'idea egiziana resta problematico anche nell'economia della pagina: il fatto è che la concezione egiziana a proposito del corpo del dio reintroduce un punto di vista fisico, materialistico, che sembrava ormai superato e invece è assunto anche da Plutarco nella replica alla tesi in oggetto: argomenta infatti Plutarco che due elementi (in fattispecie la sostanza divina e la sostanza umana) mescolandosi (con l'unione sessuale) si scambiano vicendevolmente una parte eguale di sé (14). Dunque non ha senso distinguere se il dio sia maschio o femmina, il ragionamento si dimostra assurdo e la conclusione del discorso svolto in prospettiva materialistica coincide con la conclusione del discorso svolto in prospettiva antimaterialistica: non può darsi relazione sessuale tra dio e uomo.

(12) *Quaest. Conv.* 8.1 (*Mor.* 718b) ἀλλ' Αἰγύπτιοι τὸν τ' Ἄπιν οὕτως λοχεύεσθαι φασιν ἐπαφῇ τῆς σελήνης, καὶ ὅλως ἄρρενι θεῷ πρὸς γυναῖκα θνητὴν ἀπολείπουνσιν ὁμιλίαν· ἀνάπαλιν δ' οὐκ ἂν οἶονται θνητὸν ἄνδρα θηλείᾳ θεῷ τόκου καὶ κυήσεως ἀρχὴν παρασχεῖν διὰ τὸ τὰς οὐσίας τῶν θεῶν ἐν ἀέρι καὶ πνεύμασιν καὶ τισι θερμότησι καὶ ὑγρότησι τίθεσθαι. Secondo questa concezione, quindi, ciò che nel dio può paragonarsi allo sperma dell'uomo, la sostanza corporea (οὐσία), si trova nell'aria, nel vento, in ciò che è caldo e in ciò che è umido. Il punto, evidentemente, è fondamentale per l'interpretazione dell'idea egiziana in *Num.* 4.4 non già perché si precisino le modalità del concepimento del figlio del dio in una donna (718a: si afferma solo che il procedimento non è simile a quello umano), ma per il contesto in cui è contenuto il riferimento alla stessa idea. Questo tipo di generazione, infatti, viene collegato a quello delle femmine di uccelli fecondate dal vento (Sofocle, fr. 436 N. = 477 P.: sullo *status quaestionis* delle interpretazioni moderne relative all'"orfismo" del motivo, vedi, da ultimo, G. Casadio, *Adversaria orphica et orientalia*, "SMSR" 1986, 293), nonché all'uso linguistico di Plat. *Tim.* 28c πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου (il demiurgo: ma Platone ha τοῦδε τοῦ παντός), poiché il dio genera οὐ διὰ σπέρματος... ἄλλη δὲ δύναμις. In *Quaest. Conv.* 2.3 (*Mor.* 637d-e) si definisce la δύναμις, che coincide col principio della generazione dei viventi (ἀρχὴν... ζωογονίας), come ciò che fa subire alla materia (ὕλη) la prima trasformazione.

(13) W. Helck - E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie* II.1, Wiesbaden 1975, s.v. *Gottesgemahlin* (J. Leclant). Il titolo di "sposa del dio" in epoca successiva fu attribuito a vergini consacrate ad Amun, raccolte in un corpo sacerdotale; anche durante l'occupazione persiana, una sacerdotessa a Tebe svolgeva la stessa funzione (Hdt. 1.182).

(14) *Num.* 4.6 ἀγνοοῦσι δ' ὅτι μειγνύμενον ᾧ μείγνυται τὴν ἴσιν ἀνταποδίδωσι κοινωνίαν.

Eliminata questa possibilità, è libero il campo per l'affermazione conveniente: nel dio può nascere amicizia per l'uomo, e dall'amicizia amore, la cui natura è promuovere la virtù nell'amato (15).

La dimostrazione si conclude rapidamente. I racconti sulle vicende erotiche di dèi e di uomini vanno interpretati appunto in questo modo. In questo senso Forbante, Giacinto, Admeto ed Ippolito sono ἐρώμενοι di Apollo, e Pan ἐραστής di Pindaro (16). Il riferimento a Pindaro consente di citare svariati casi di poeti, che, com'è noto, sono particolarmente cari alla divinità (17). Rispetto ai poeti, peraltro, è verosimile che abbiano goduto di un interessamento più serio da parte degli dèi gli ordinatori e i riformatori dello stato: Zaleuco, Minosse, Zoroastro, Numa, Licurgo... (18). *Quod erat demonstrandum*. Presumibilmente non senza ironia (ancora un'eredità platonica?), Plutarco non solo riutilizza i termini tecnici del linguaggio erotico tradizionale, del quale ha appena dimostrato l'insipienza rispetto al divino, ma rappresenta anche gli dèi che se la spassano con i poeti, mentre fanno sul serio con i legislatori. Nello stesso tono semiserio Plutarco dichiara di non assumersi responsabilità, ma di lasciar ognuno libero di pensarla come vuole. Tuttavia, se c'è una spiegazione plausibile - conclude Plutarco - è che Numa e gli altri investiti del suo stesso ruolo, poiché avevano a che fare con popolazioni indocili e dovevano apportare grandi cambiamenti all'ordinamento statale, inventarono incontri con la divinità per accrescere la propria influenza sui concittadini (19). Con questa giustificazione dell'invenzione a sfondo religioso operata dal nomoteta, il ragionamento si riavvolge sul suo punto iniziale.

Tiriamo le somme. Nella biografia di un personaggio che gli va singolarmente a genio - l'*interpretatio* plutarchea di Numa fa di lui il sovrano-filosofo di Platone - che atteggiamento ha il biografo quando si tratta di illuminare la zona delicata in cui risiedono le τερατώδεις μηχαναὶ... καὶ πράξεις, le "macchinazioni prodigiose", i δράματα, le "messe in scena" (20), che la pia testimonianza dei devoti avrebbe chiamato miracoli di Pitagora e la vulgata sulle origini di Roma attribuiva come tali a Numa? Giustificatissimo è Numa (come sarà Pitagora e con lui tutti gli altri ordinatori e riformatori politici e religiosi), se inventa una messa in scena che

(15) 4.7 οὐ μὴν ἀλλὰ φιλίαν γε πρὸς ἄνθρωπον εἶναι θεῷ καὶ τὸν ἐπὶ ταύτῃ λεγόμενον ἔρωτα καὶ φυόμενον εἰς ἐπιμέλειαν ἡθους καὶ ἀρετῆς, πρέπον ἂν εἴη.

(16) 4.8.

(17) 4.9-10.

(18) 4.11.

(19) 4.11-2.

(20) 8.9-10. Rispetto ai portenti attribuiti a Pitagora, Numa è caratterizzato da un uso più sobrio dell'elemento magico.

induca al rispetto della legge il popolo con la pura persuasione, non con la violenza. Ma il dio ha o no a che fare con questa genia di prodigi?

Certo non sarà senza significato che – ad evitare di compromettere il dio, ad escludere mescolanze tra i due livelli ontologici separati dell'umano e del divino – Plutarco rinunci in *Num.* 4. 4 alla funzione mediatrice del δαίμων. Δαίμων e θεός, demonico e divino, infatti, confluiscono in un unico ambito opposto all'umano (21). Non solo. La polarità incomponibile tra umano e divino è affermata da Plutarco con la proposizione che è impossibile ogni relazione sessuale (afferzata in termini mitici dalla tradizione) tra dio e uomo. A questa conclusione si giunge per due strade: tanto se si considera nel suo retto significato la *philanthropia* divina (quindi se si ragiona sulla razionalità e moralità del dio) (22), quanto se si considera dal punto di vista fisiologico l'impossibilità materiale di uno scambio tra sostanze incompatibili. Resta la possibilità, come per i miti greci congeneri, di intendere il mito di Egeria "in maniera più credibile e conforme a verità e alle condizioni del pensiero filosofico". Entro questi limiti e con questo significato Plutarco non lo rifiuta (23).

NOEMI LAMBARDI

(21) Si presti attenzione all'uso linguistico in 4.2 (Egeria è prima θεά, poi δαίμων), in 4.5 (non si può ammettere concupiscenza nei confronti di un mortale da parte di un dio o di un demone), in 4.11 (τὸ δαίμόνιον alterna con θεός).

(22) Una trattazione abbastanza ampia degli argomenti tradizionali in *Quaest. Conv.* 8.1 (*Mor.* 717e-f): al divino e incorruttibile non si addice di generare più di quanto non si addica di venir generato, poiché anche generare (τὸ γεννῶν) è μεταβολή e πάθος. Questa irruzione nel mondo del divenire è incompatibile, platonicamente ed aristotelicamente, col piano dell'essere, cui appartengono gli dèi. Ogni generazione (γένεσις) è uscita e corruzione della propria sostanza individuale (οἰκείου τινός εἰς ἕτερον ἔκστασιν καὶ φθοράν). Qui Plutarco inserisce con assoluta congruenza il richiamo a Plat. *Tim.* 28c (vd. nota 12).

(23) Improponibile, per i motivi appena esposti, sembra la conclusione di Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris 1977, 324 (L' "adhésion" di Plutarco alla verità del mito sarebbe "prudente mais ravie", poiché "le goût de l'intimité divine l'emporte cette fois sur les réticences de la raison"). Per altri motivi (la pagina di Plutarco mostrerebbe i termini in cui egli concepiva l'eroizzazione dei personaggi storici) sembra di non poter sottoscrivere neppure la bellissima analisi di P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936 (rist. 1972), 274-5. Interessante il confronto fra Plutarco e un altro platonico, l'ebreo Filone di Alessandria. Nel trattato *De cherubim* Filone spiega che Sara, Lia, Rebecca e Sefora, che concepirono senza intervento di uomini (45-47), "di nome sono donne, ma di fatto sono virtù" (41). Alle virtù, che generano molti frutti perfetti, la legge divina non consente di toccare in sorte ad un uomo mortale; d'altra parte, se non ricevono seme da qualcun altro, non potranno mai, da se stesse, generare (44). A seminare in esse le buone azioni è dunque il Padre di tutto ciò che esiste. Egli semina, ma il frutto, che è suo, lo dona (45).