

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	LVII.	2021.	pp. 53–69.
--	-------	-------	------------

## SOFOCLE: MAGIA, MEDICINA, RELIGIONE

DI ENRICA ZAMPERINI

Università di Padova  
enrica.zamperini@phd.unipd.it

*Abstract:* In Sophocles' tragedies the interweaving of medicine, religion and magic produces a lot of meanings and concepts that show the complexity of the Greek thought of the Fifth century. In his tragedies, Sophocles shows his interest both in the magical and religious medicine and in the new Hippocratic medical science. The aim of this paper is to analyze the conceptual and lexical intertwining that reflects this interest, focusing on the character of Oedipus. In fact, Oedipus is the hero who best embodies this duality. At the beginning of the drama he assumes a rational investigation method through which he tries to discover Laius' murderer and then to heal Thebes from the plague that afflicts it. However, his responsibility emerges during the tragedy; Oedipus' fault has divine origin and makes him the first cause of the evil of the city. In the *Oedipus at Colonus*, Oedipus' body is released from the contamination that had made him the origin of the plague and the hero's body turns into a sort of magic amulet to protect the *polis* that will guard it when he will be dead.

*Keywords:* Sophocles, Oedipus, magic, medicine, religion.

### 1. Premessa metodologica

La tragedia greca rappresenta probabilmente l'espressione letteraria più importante di tutta la cultura greca classica. Alla luce di questa rilevanza culturale è interessante considerare le diverse componenti – religiose, politiche, filosofiche – che concorrono a rendere quello tragico un testo ricco di significati anche se talvolta ambigui e contraddittori.

In particolare, nelle tragedie di Sofocle, tre ordini di concetti – la magia, la medicina e la religione – danno vita a inedite prospettive e orizzonti di senso, anche se non sempre ben definibili e interpretabili con chiarezza. Questi tre ambiti, infatti, non conoscono confini certi, non sono campi del sapere tra loro nettamente indipendenti, e per una loro retta comprensione devono essere considerati come diverse articolazioni di uno stesso sostrato culturale.

Questa ricerca vuole offrire, pertanto, l'occasione di riflettere su questi aspetti del sapere antico, sui temi e sulle connessioni che si intrecciano nei testi letterari greci, analizzando in particolare alcuni passi significativi delle tragedie di Sofocle in cui risulta forte l'interesse del tragediografo verso la medicina, che

nel V secolo conosce il suo massimo sviluppo, ma in cui risulta evidente anche il loro legame con la dimensione magico-religiosa tradizionale. Il testo tragico, infatti, rappresentando, come già accennato, l'universo culturale greco in tutte le sue componenti, religiose, politiche, filosofiche, forma un ricco e articolato sistema di senso. Tale complessità si manifesta anche attraverso una forte interdipendenza lessicale tra i diversi ambiti che lo compongono, interdipendenza che si articola anche sul piano concettuale generando un'ambiguità di senso talvolta non facilmente risolvibile.

Molti sono stati i tentativi di definire cosa fosse la magia nell'antichità, di cogliere la differenza tra fenomeno magico e fenomeno religioso, di comprendere come e quando la medicina si stacca dall'orizzonte magico per divenire "scienza"<sup>1</sup>. Un passo, in particolare, rappresenta uno snodo fondamentale nel dibattito a proposito dei confini tra magia e scienza ed è l'incipit del trattato ippocratico *De morbo sacro* (fine V secolo), nel quale l'autore prende le distanze dall'opinione corrente che l'epilessia abbia un'origine soprannaturale, conseguenza quindi di un intervento divino, deridendo i metodi di guarigione basati su formule d'incantesimo e purificazione proposti da ciarlatani e imbrogliatori (Hippoc., *Morb. sacr.* 1–2). In tal senso le affermazioni contenute nel trattato ippocratico risultano di fondamentale importanza perché suggellano la nascita della medicina scientifica di contro alla medicina tradizionale ancora fortemente segnata da una tonalità magica; potremmo affermare che si assiste qui al «netto richiamo della medicina all'osservanza del metodo scientifico che le è proprio e al ripudio della superstizione e della magia»<sup>2</sup>.

Più complesso appare, invece, cercare di identificare la linea di demarcazione tra magia e religione, una complessità che si manifesta anche nella storia degli studi in cui il concetto stesso di magia è stato a lungo oggetto di diverse definizioni e formulazioni. La magia condivide con la religione il medesimo orizzonte d'azione, loro oggetto è la natura nel tentativo di spiegarla, di "comprenderla", al fine di, in qualche modo, "controllarla", "regolarla". M. Mauss individua nell'interdizione ciò che distingue la magia dalla religione: il rito magico è «ogni rito che non fa parte di un culto organizzato, rito privato, segreto, misterioso è [...] rito proibito»<sup>3</sup>, mentre la religione si basa sull'ufficialità, sulla norma, sull'essere fatto pubblico, di appartenenza collettiva. Individuando nel sacrificio e nel maleficio i due poli opposti cui tendono rispettivamente la

---

<sup>1</sup> La storia degli studi non può essere percorsa in questa sede e la bibliografia è molto vasta, per cui si citano qui solo alcuni studi, in particolare: Blythin 1970, 45–50; Faraone/Obbink 1991; Versnel 1991, 177–197; García Teijeiro 1993, 123–128; Graf 1995; Bremmer 1999, 1–12; Graf 2002, 93–104; Fowler 2005, 283–287; Graf 2009, 8–19.

<sup>2</sup> Lanata 1967, 14.

<sup>3</sup> Mauss 1975, 24.

religione e la magia, M. Mauss non esclude tuttavia fenomeni che intersecano le due sfere, per cui alcuni atti religiosi sono individuali e facoltativi, mentre alcuni atti magici sono leciti.

Nonostante i tentativi di individuare i confini di quella che viene definita “magia”, permane la necessità di considerare questi fenomeni alla luce della complessità della società che li ha prodotti, una società che attraverso la religione e appunto la magia ha tentato di dare ordine e controllare la realtà. Ogni azione rituale, sia essa religiosa o magica, deve essere considerata, dunque, all’interno della cultura cui appartiene: «Nel mondo antico si possono riscontrare diverse concezioni di “magia” che mutano non solo nello spazio, a seconda dei diversi contesti culturali a cui si riferiscono, ma anche nel tempo, subendo delle trasformazioni talora significative a seconda delle diverse epoche storiche»<sup>4</sup>.

Dunque, se la distinzione tra magia e medicina viene fermamente affermata dall’autore del *De morbo sacro*, individuare la linea di demarcazione tra religione e magia risulta complesso, soprattutto dal momento che i termini greci che identificano quelli che possono essere definiti “fenomeni magici” (γοητεία καὶ μαγεία) appaiono solo verso la fine del V secolo, nell’*Encomio di Elena* di Gorgia (10), anche se probabilmente si riferiscono a pratiche ben più antiche: «Di fascinazione e magia (γοητεία καὶ μαγεία) si sono create due arti, consistenti in errori dell’animo e in inganni della mente». Così Gorgia sottolinea l’inganno su cui poggiano γοητεία e μαγεία e assimila il potere persuasivo delle parole all’incantesimo del mago, sollevando Elena da qualsiasi colpa, incantata dalle capacità di persuasione di Paride<sup>5</sup>. Sicuramente emerge in questi passi la connotazione negativa di questi due termini, così come appare nel testo ippocratico<sup>6</sup>. Per i Greci del V secolo, dunque, il termine μάγος e i suoi derivati indicano fenomeni conosciuti, che rimandano in origine al mondo religioso persiano, come afferma Senofonte, secondo cui i μάγοι sono gli esperti in ciò che riguarda specialmente gli dei (Xen. *Cyr.* VIII 3, 11), mentre Erodoto precisa che i maghi erano una tribù dei Medi al servizio del re persiano (Hdt. I 101)<sup>7</sup>.

Appare insomma evidente la difficoltà nel definire che cosa sia la magia nel mondo antico dal momento in cui siamo in presenza di termini diversi usati per indicarla, termini che di volta in volta acquisiscono sfumature di significato differenti<sup>8</sup>. È bene dunque analizzare questo prodotto culturale attraverso una

---

<sup>4</sup> Sanzi/Sfameni 2009, 39.

<sup>5</sup> Su questo tema, de Romilly 1975.

<sup>6</sup> La prima attestazione, però, di μάγος in contesto ellenico appare in un passaggio di Eraclito (22 B 14 DK) riportato da Clemente di Alessandria nel suo *Protreptico* (II 22, 2). Vd. Bremmer 1999, 2–3.

<sup>7</sup> Cfr. Bremmer 1999, 5.

<sup>8</sup> Sul vocabolario inerente alla magia, vd. Graf 2009, 21–34.

prospettiva che tenga conto delle categorie di pensiero tipiche del mondo greco classico per coglierne le specificità. In particolare, dato che oggetto di questo studio vuole essere il testo tragico, ci si interrogherà sulla figura del μάγος, così come viene delineata nella drammaturgia sofoclea, e sul sottile confine che separa il fenomeno religioso e il fenomeno magico, senza voler categorizzare fenomeni antichi secondo modelli moderni.

## 2. La magia nella tragedia

### 2.1 La figura del μάγος nell'*Edipo re* di Sofocle

Il testo tragico, in questo senso, aiuta a capire in che termini la magia rimane un campo difficilmente sondabile in maniera chiara e univoca. Fondamentale in tal senso è la comparsa del termine μάγος nell'*Edipo re* di Sofocle. Qui, infatti, viene riferito a Tiresia, non più quindi associato all'universo religioso persiano, ma ormai radicato nella cultura cittadina ateniese, «du fait de leur association avec Tirésias, le célèbre devin de la saga thébaine, les *mágoi* entrent en contact avec la riche matière mythique»<sup>9</sup>. Tiresia appare, quindi, già connotato negativamente, a indicare, come nel *De morbo sacro*, un impostore, un ciarlatano. In questa tragedia, infatti, il re di Tebe si scaglia contro l'indovino che lo ha messo di fronte alla terribile verità dei fatti e lo accusa appunto di essere «un mago imbroglione, uno stregone cospiratore» (387–388, μάγος τοιόσδε μηχανορράφος, δόλιος ἀγύρτης). È nelle intenzioni di Edipo offendere Tiresia, portatore di un sapere che non si basa sul raziocinio, ma frutto di elucubrazioni e fantasie. In questo scontro verbale si cela uno scontro di saperi che caratterizza la stessa cultura greca del V secolo<sup>10</sup>; Edipo si pone agli antipodi del sapere dell'indovino che si basa sull'ispirazione profetica e propone sé stesso come medico, guaritore e portatore di un sapere nuovo, tutto umano, sul solco dunque della tradizione ippocratica basata sulla razionalità, e non sulla religione. Nella disamina delle possibili cause del morbo che affligge Tebe, egli mostra di applicare con metodo una ricerca fondata su indizi e prove. Ma la scoperta finale non sarà comprensibile entro i modelli scientifici del tempo: la cura della pestilenza che affligge la sua città tanto cercata da Edipo «Finalmente la trova in se stesso, il φαρμακός e il capro espiatorio; insieme il veleno intossicante e il rimedio del male; il medico è la causa della malattia, la sua rovina e la sua fuga sono l'unica cura»<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Carastro 2006, 37.

<sup>10</sup> Vegetti 1983.

<sup>11</sup> Ivi, 29.

Si assiste dunque, come nel caso del testo del *De morbo sacro*, a uno scontro tra il pensiero medico laico, che indaga le cause della malattia nella realtà dei fatti, e la tradizione religiosa rappresentata da Tiresia, che riconosce, invece, un'origine divina alla pestilenza che devasta la città. Edipo si inserisce perfettamente in questo scontro, mettendone in luce la contraddizione; proponendosi e riuscendo a trovare l'origine del male attraverso metodi razionali, non si rende conto, tuttavia, di essere proprio lui la fonte della contaminazione indicata dall'oracolo e di essere dunque l'elemento impuro da allontanare.

## **2.2 Sofocle tra innovazione scientifica e tradizione magico-religiosa**

In questo Sofocle manifesta il suo legame con la medicina mostrando nelle tragedie per un verso una chiara presenza della religione tradizionale e della medicina popolare, rappresentata dal culto di Asclepio come emerge nel *Filottete*<sup>12</sup>, dall'altro, però anche la sua profonda conoscenza e padronanza del lessico scientifico. Nelle sue opere, infatti, vi è una larga ricorrenza di termini specifici che rimandano alla scienza medica e nel delineare la malattia degli eroi protagonisti, il tragediografo ne descrive le conseguenze con sguardo attento e con dovizia di particolari<sup>13</sup>. Come si è detto, l'interesse di Sofocle verso la scienza medica viene, poi, tradizionalmente associato al culto di Asclepio. Tale associazione è antica e conosce ampia diffusione a partire dall'epoca classica e nei secoli successivi. Secondo la tradizione, infatti, il poeta fu fautore dell'introduzione del culto del dio ad Atene nel 420 a.C. e ciò testimonia non soltanto la profonda religiosità di Sofocle, ma anche il suo specifico interesse per la medicina<sup>14</sup>.

Nei testi sofoclei, dunque, il pensiero medico e la tradizione magico-religiosa trovano una sorta di sintesi e collaborano da una parte alla definizione razionale dello stato di sofferenza dell'eroe e dell'altro alla sua possibile guarigione attribuita alla divinità, proprio perché divina è ritenuta l'origine del male. In ogni caso, è il corpo sofferente dell'eroe il centro focale attorno cui gravita l'interesse di entrambe le discipline, sebbene la medicina ricerchi per via razionale le cause naturali della malattia, laddove la tragedia per il suo carattere pubblico e sacro

---

<sup>12</sup> Sul culto di Asclepio nel *Filottete*, cfr. Mitchell-Boyask 2007.

<sup>13</sup> Sul lessico medico in Sofocle, vd. Jouanna 1987; Guardasole 2000; Ceschi 2009.

<sup>14</sup> Numerose sono le fonti, molto varie per natura e cronologia, che attestano il legame tra Sofocle e Asclepio, un legame che si basa sul racconto dell'introduzione del culto del dio ad Atene a opera del poeta, così come narra Plutarco, *Num.* IV 10. Le fonti sulla religiosità del tragediografo sono raccolte da Ugolini 2000, 240–242.

crede fermamente nell'origine divina della stessa e attribuisce all'arroganza dell'eroe la colpa del suo male.

Analizzando le occorrenze dei termini medici nelle opere sofoclee, emerge con chiarezza la familiarità del tragediografo con la scienza medica e la sua conoscenza dei testi ippocratici che proprio in quel momento storico si stavano diffondendo. Sofocle si dimostra, insomma, capace di mediare tra le innovazioni, soprattutto terminologiche, della nuova scienza medica e le antiche concezioni tradizionali della malattia nella sua origine divina e nelle sue manifestazioni sensibili.

Proprio alla luce di ciò, le malattie che colpiscono gli eroi sulla scena teatrale sofoclea non hanno un valore puramente fisico, ma rappresentano simbolicamente un malessere che colpisce l'eroe in quanto tale, uno squilibrio nei rapporti che egli intrattiene da un lato con la divinità e dall'altro con la *polis*. Vi è infatti una forte connessione metaforica e simbolica tra il corpo malato dell'eroe e il corpo della città: entrambi sono preda di una crisi che sconvolge i normali equilibri, e così come la νόσος colpisce il corpo eroico, la στάσις colpisce il corpo politico. E in tale contesto può trovare spazio il concetto di "simpatia", principio fondante della magia, secondo il quale «Tutti gli esseri viventi e tutte le cose create sono uniti da un legame comune. [...] Il microcosmo riflette e reagisce al macrocosmo, poiché entrambi hanno in comune affinità profonde ben precise»<sup>15</sup>. In questa prospettiva si attiva un legame tra il corpo dell'eroe e il corpo della città, entrambi affetti da una contaminazione, miasma, che deve essere guarito. Il concetto di miasma è ciò che in un certo senso lega la religione e la magia, dal momento che è stato utilizzato dapprima in accezione religiosa, con il significato di contaminazione legata a una colpa, morale o rituale, e poi è comparso anche nei testi medici spogliato di qualsiasi connotazione irrazionale, indicando un contagio connesso con l'aria<sup>16</sup>. Questa idea, soprattutto nelle tragedie, assume tratti del tutto particolari che la rendono un'entità quasi concreta, che ha a che fare con l'impurità, la sporcizia. In tal senso vi è una vicinanza anche al concetto di sacro<sup>17</sup>. Il miasma è la macchia che intacca qualcosa che prima era puro, ma che a causa di quella contaminazione diventa impuro, qualcosa da evitare perché a sua volta produce contagio. In tal senso si ripropone il principio della simpatia universale che sta alla base del pensiero magico, secondo cui vi è comunicazione e correlazione tra sfere diverse, tra umano e divino, tra puro e impuro. La contaminazione determina una trasmissione di impurità che corrode tutto ciò con cui l'elemento impuro entra in

---

<sup>15</sup> Luck 1997, 6.

<sup>16</sup> Sul concetto di miasma nell'Antica Grecia, vd. Dodds 1951; Moulinier 1952; Rudhardt 1958, 46–48; Parker 1983.

<sup>17</sup> Cfr. Parker 1983, 5–13.

contatto. Per indicare lo stato di purità, di non contaminazione nei testi tragici ricorre l'aggettivo ἄγνός; esso qualifica la sacralità di un luogo, segna l'appartenenza a un dio di un territorio che diviene quindi interdetto, oppure designa anche un individuo ritualmente puro, non contaminato né materialmente né moralmente, e quindi adatto a partecipare alle cerimonie rituali. L'impurità, invece, è concepita come una macchia di sporcizia che deve essere lavata, una macchia che, però, non intacca soltanto il corpo, ma si insinua nell'intimo dell'uomo, impedendogli di entrare in contatto con gli dèi. Le abluzioni fatte prima degli atti di culto non sono mere pratiche di igiene, quindi, ma hanno un valore religioso di preparazione all'incontro con la divinità. Se definire l'impurità come qualcosa di assolutamente negativo è riduttivo, è altresì difficile stabilire con precisione quali siano i confini semantici di questo concetto. L'impurità «si presenta come una macchia materiale e insieme come un essere invisibile. È oggettiva e soggettiva, realtà esterna e interna all'uomo. [...] L'impurità è in tutto ciò su cui si posa l'inquietudine»<sup>18</sup>. L'impurità è tale poiché non rispetta quell'ordine stabilito dalla divinità, rappresenta uno sconvolgimento delle relazioni tra divino e umano e perciò deve essere allontanata ed evitata, anche attraverso pratiche che acquisiscono un alto valore simbolico e che possono presentarsi come azioni rituali magiche. L'impurità, secondo J.-P. Vernant, si qualifica come δαίμων, come potenza soprannaturale esterna all'uomo che causa disordine ed empietà. In ciò vi è comunanza con il pensiero magico: l'azione magica ha l'obiettivo infatti di controllare queste forze soprannaturali.

### 2.3 La figura del φαρμακός

Per ristabilire l'ordine, per guarire la città dal suo male, l'unica soluzione possibile è purificarla dall'infezione che corrode il sistema di valori su cui si basa, allontanare la causa del suo malessere, l'origine del disordine. Nella trama drammaturgica, per ripristinare l'armonia e assicurare la salvezza alla comunità l'eroe malato, macchiatosi di una colpa, deve essere emarginato, allontanato dalla città, ucciso se necessario, secondo l'antico rituale del φαρμακός, del capro espiatorio. In Grecia il φαρμακός è un individuo, emarginato dalla società per la sua condizione misera e non conforme alla norma, scelto per essere cacciato dalla città per liberarla-purificarla dal male. W. Burkert<sup>19</sup> collega il termine a φάρμακον che indica sia la medicina che la droga, il veleno e quindi concetto di per sé ambivalente, come lo è appunto anche il φαρμακός, che da una parte rappresenta la salvezza della comunità, ma dall'altra è elemento contaminante e

---

<sup>18</sup> Vernant 1981, 120.

<sup>19</sup> Burkert 1987, 104.

quindi pericoloso. Il capro espiatorio può dunque rappresentare anche la medicina che guarisce la città dal male che l'affligge<sup>20</sup>. Diversi sono i testi antichi che testimoniano la presenza di questo rituale in Grecia<sup>21</sup>. Il rituale del *φαρμακός* è strettamente connesso a situazioni di crisi e di paura e lo scopo di tale procedura è quello di allontanare l'origine della crisi liberando la comunità dal male. Etimologicamente, dunque, il *φαρμακός* è legato al *φάρμακον*, al veleno che nuoce, alla medicina che cura e al filtro magico che guarisce. Nella sua duplicità vige il senso stesso di questo istituto che è contemporaneamente pericolo massimo e salvezza per la *polis*; così le vittime diventano sacre perché caricate negativamente di un'impurità che le rende assolutamente altro, qualcosa da evitare e da allontanare. Ma è altresì vero che questo rito rappresenta anche una sorta di azione magica volta a restaurare la fertilità della terra. M. Delcourt<sup>22</sup> riconosce in questa duplicità espiatoria-propiziatoria il carattere doppio, ambivalente, della vittima espiatoria, considerata dapprima malefica, in quanto "causa" del male, e poi, in seguito all'espulsione, benefica, in quanto "rimedio". La vittima, infatti, come è stata colto da H. Hubert e M. Mauss nel loro *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* concentra in sé l'ambiguità propria del sacro<sup>23</sup>.

Ed è in questa prospettiva che è stata suggerita da diversi studiosi la vicinanza di Edipo alla figura del *φαρμακός*<sup>24</sup>. Alcune obiezioni sono state avanzate a questa lettura, obiezioni che si basano sul fatto che non vi può essere coincidenza tra le due figure perché Edipo non viene scacciato da Tebe, ma si allontana volontariamente<sup>25</sup>, quindi non sarebbe una vittima su cui far ricadere i mali, ma lui stesso è essenzialmente il male della città. Tuttavia, nonostante nell'*Edipo re* compaia la stretta relazione tra il male del re e quello della *polis*, nella tragedia ambientata a Colono si insiste piuttosto sull'involontarietà degli atti compiuti da Edipo, per cui, proprio come la vittima del rituale in questione, è innocente, o meglio, inconsapevolmente responsabile delle colpe a lui attribuite. La sua peripezia, da re salvatore, migliore tra gli uomini, a parricida incestuoso, portatore di contaminazione, che identifica la sua vicenda tragica come emblematica, si riconosce un capovolgimento della situazione iniziale analogo a quello subito dal *φαρμακός*.

---

<sup>20</sup> Cfr. scolio al v. 1136 dei *Cavalieri* di Aristofane.

<sup>21</sup> Vd. Burkert 2003, 190–194 e Burkert 1987, 102–106. Vd. inoltre Hughes 1991, 139–165.

<sup>22</sup> Delcourt 1944.

<sup>23</sup> Hubert/Mauss 1909.

<sup>24</sup> Girard 1972; Girard 1982; Vernant/Vidal-Naquet 1976, 88–120.

<sup>25</sup> Nell'*Edipo re*, il protagonista non è cacciato dalla città, tuttavia nell'*Edipo a Colono*, egli sostiene che Tebe l'ha allontanato (vv. 770–771).

## 2.4 Scienza, magia e religione nell'*Edipo re*

Soffermandoci ancora sull'*Edipo re*, dramma che forse maggiormente mostra l'ampiezza del pensiero greco del V secolo e nel quale le articolazioni tra scienza (medicina), magia e religione diventano complesse e quasi inestricabili, uno degli elementi drammaturgici più importanti che vi compare, peraltro assente in tutte le precedenti versioni del mito, è la peste. Tale elemento, che si presenta dunque, come un'innovazione introdotta da Sofocle, non è identificabile con l'epidemia descritta con scrupolosità quasi scientifica da Tucidide, bensì è la peste connotata secondo caratteri tipici del pensiero magico-religioso e che trova origine non tanto in una causa naturale, quanto piuttosto soprannaturale, ovvero nel miasma: «the relationship between *miasma* and *loimos* is slightly different because *miasma* and the disease are not one and the same, but rather *miasma* is its cause»<sup>26</sup>. Già in Esiodo<sup>27</sup> appare consolidata l'idea che a una città giusta corrisponda una situazione di prosperità, mentre «ad una realtà di violenza e di ὄβρις, secondo un principio di responsabilità collettiva, consegue una epidemia che giunge a punire la comunità in cui la colpa è insorta»<sup>28</sup>. La colpa viene individuata come atto di ὄβρις<sup>29</sup>, così come compare anche nel primo libro dell'*Iliade*, dove tale atto deve essere perseguito e la punizione che ne consegue non colpisce il singolo, ma l'intera comunità. Qui il male colpisce l'esercito acheo a seguito dell'empietà di Agamennone nei confronti di Crise, sacerdote di Apollo; il dio punisce l'intero campo greco a Troia, colpendo con la pestilenza uomini e animali. Il termine usato per designare l'epidemia provocata dal dio non è il termine generico νόσος, ma λοιμός (v. 61), che indica nello specifico la calamità inviata dal dio<sup>30</sup>.

Dunque, come si diceva, è in Esiodo che prende piena forma la relazione tra colpa e punizione, una relazione che si instaura su un piano etico e politico; la prosperità della terra, infatti, dipende dal benessere del re: se il re è malato o si è macchiato di una colpa, anche la terra ne risente e diviene infeconda. Ed è ancora Esiodo che propone per la prima volta l'uso di un binomio che conoscerà molta fortuna nella storia letteraria greca. Si tratta di un'espressione, usata in contesti assai diversi, che unisce, in un'assonanza suggestiva, λοιμός (pestilenza) e λιμός

---

<sup>26</sup> Jouanna 2012, 124.

<sup>27</sup> Hes. *Op.* 225–247.

<sup>28</sup> Cagnetta 2001, 17.

<sup>29</sup> Questa stessa idea compare anche nel contesto religioso e culturale ebraico, nello specifico in *Levitico* 26 e *Deuteronomio* 28, dove si annuncia prosperità e abbondanza laddove gli uomini seguono e rispettano le leggi di Dio, mentre saranno puniti con malattia e sofferenza coloro che trasgrediranno i comandi divini.

<sup>30</sup> Delcourt 1938, 9–28. Sull'uso di λοιμός nella letteratura greca vd. Mitchell-Boyask 2008, 23–25.

(fame) per indicare una situazione la cui gravità e pericolosità si abbattono su tutti gli aspetti della società<sup>31</sup>. Lo si legge in particolare in un passo delle *Opere e giorni* (vv. 230–247).

La fame e la pestilenza sono dunque i mezzi con i quali la divinità punisce l'arroganza e l'ingiustizia degli uomini. La punizione non colpisce il singolo, ma in virtù della concezione della *polis* come di un'unità indivisibile e di quella simpatia universale che lega il corpo del re al corpo della città è l'intera comunità che deve pagare le colpe del governante. Questa idea non è estranea neanche ai testi omerici, dove Zeus interviene per infliggere agli uomini la pena per aver agito contro la sua volontà (*Il.* XVI 384–392), mentre chi governa con pietà e giustizia si guadagna la prosperità della terra (*Od.* XIX 109–114). La pestilenza come punizione divina risponde a un modello religioso arcaico che interpreta il λοιμός come malattia generica che si diffonde nella *polis* compromettendone la salute anche politica. λοιμός/λιμός sono dunque uniti secondo una visione del mondo umano e divino strettamente connessi; a un'azione ingiusta dell'uomo corrisponderà un atto punitivo dalla parte della divinità<sup>32</sup>. Tale concezione della realtà permane anche nell'opera di Erodoto, il quale dimostra ancora il suo legame con una prospettiva arcaica profondamente religiosa. Secondo lo storico greco<sup>33</sup>, infatti, le pestilenze non sono altro che «maladies envoyées par les dieux, en particulier pour punir une collectivité que des crimes ont souillée»<sup>34</sup>.

Sofocle, insomma, si dimostra ancora legato all'idea tradizionale secondo cui appunto la causa di una pestilenza va ricercata in una contaminazione, come appare evidente nell'*Edipo re*. La peste che colpisce Tebe presenta caratteristiche tali da renderla «a literary and religious, rather than a historical phenomenon»<sup>35</sup>; nel testo tragico, infatti, si riconoscono in particolare tre elementi come tipici nelle descrizioni letterarie dell'epidemia<sup>36</sup> (vv. 22–27). L'improduttività della terra, la moria del bestiame e la sterilità delle donne sono gli elementi comuni

---

<sup>31</sup> Jouanna 2006, 197–219.

<sup>32</sup> Vernant 1981, 97–114.

<sup>33</sup> In due passi egli mostra la sua aderenza nei confronti del pensiero religioso tradizionale; il primo si trova in VI 27, dove vengono esposti i presagi che annunciano agli abitanti di Chio il disastro imminente, tra cui la morte di novantotto giovani colpiti dalla peste. A proposito di questi fenomeni, Erodoto afferma che si trattava di segni della divinità che preannunciavano le sciagure di Chio. Il secondo passo si trova in VII 171; qui Erodoto ripropone la risposta della Pizia ai Cretesi a proposito del loro intervento a fianco dei Greci nella guerra contro i Medi e ricorda le conseguenze della loro partecipazione a Troia. Altrove, tuttavia, Erodoto si scosta da questa prospettiva e si colloca in una dimensione più razionale cercando di indagare la causa dei mali seguendo un approccio più scientifico, come in VIII 115–117 a proposito dell'avanzata di Serse.

<sup>34</sup> Demont 1988, 7.

<sup>35</sup> Knox 1956, 135.

<sup>36</sup> Cfr. Hdt. VI 139 e III 65; Aesch., *Eum.* 939–949; Aeschin., *In Ctes.* 111 e Philostr., *VA* III 20.

che contraddistinguono le descrizioni di fenomeni soprannaturali che si abbattano sulla popolazione. Il tragediografo combina l'evento storico della pestilenza che ha colpito Atene con gli elementi narrativi tipici dei fenomeni soprannaturali della tradizione letteraria precedente per sottolinearne la straordinarietà. La situazione in cui si trova Edipo all'inizio e per tutto il corso del dramma è paradossale; proponendosi come medico per guarire Tebe dal morbo che l'affligge, ignora, tuttavia, di essere lui stesso la causa del contagio. L'origine di quella «terribile pestilenza», λοιμός ἐχθιστος (v. 28), che affligge la *polis* è da ricondurre, infatti, alla presenza di un omicida impunito e per questo si delinea la necessità di allontanare dalla città il μῖασμα. Il coro allora si rivolge a Edipo, il migliore tra gli uomini, colui che in passato ha liberato Tebe dalla presenza della crudele Sfinge – e questo episodio, secondo M. Delcourt, rinvia al significato simbolico della parola magica che sconfigge il mostro<sup>37</sup>–, affinché ponga fine alle sofferenze dei suoi concittadini e li salvi ancora una volta (vv. 46–51).

Edipo viene invocato dal coro quasi fosse una divinità<sup>38</sup>; si assiste a una sorta di assimilazione tra Edipo e il dio Apollo. A questa rappresentazione “divina” di Edipo, posta all'inizio del dramma, corrisponde tragicamente la sua progressiva caduta, immortalata nell'auto-accecamento dell'eroe e nell'abbandono finale di Tebe. J.-P. Vernant<sup>39</sup> segue la vicenda di Edipo, la μεταβολή di cui egli è protagonista, alla luce del binomio *re divino* – φαρμακός. Edipo salva la città di Tebe dalla peste risolvendo l'enigma della Sfinge e viene «venerato al pari di un dio, signore incontestato di giustizia, che tiene nelle proprie mani la salvezza di tutta la città»<sup>40</sup>. Ma come già esposto in precedenza, Edipo porta in sé l'ambivalenza tipica della vittima espiatoria: da re divino salvatore della comunità diventa il peggiore dei criminali, latore di una macchia contaminante da cui la città deve essere purificata e da cui dipende, ancora una volta, la propria salvezza. La prosperità della gente e della terra di Tebe, colpita dal λοιμός, dipende dal benessere del re<sup>41</sup>, se il re è malato o si è macchiato di una colpa, anche la terra ne risente e diviene infertile. Siamo in presenza di un continuo rimando alla dimensione magico-religiosa; l'idea di una macchia contaminante che deve essere purificata mediante un'azione rituale ha in sé la potenza dell'azione collettiva religiosa, ma manifesta anche elementi tipici del pensiero magico, come l'idea appunto del trasferimento dell'impurità da un oggetto all'altro.

---

<sup>37</sup> Delcourt 1944, 150.

<sup>38</sup> Serra 1994, 34 e n. 40.

<sup>39</sup> Vernant/Vidal-Naquet 1976, 88–120.

<sup>40</sup> Ivi, 102.

<sup>41</sup> Cfr. Hom. *Od.* XIX 109–114 e Hes. *Op.* 230–247.

La ferma condanna di Edipo contro l'omicida assume i tratti di una vera e propria *πρόρρησις*, un antico rito tradizionale, così descritto da L. Gernet: «l'accusatore, che opera come vendicatore, pronuncia un'"interdizione" contro l'omicida, gli ingiunge di non partecipare più agli atti religiosi e di non farsi più vedere nei santuari e nei luoghi pubblici. Ancora in età classica, benché si tratti di un atto puramente privato e anche di una vistosa parzialità, il divieto conserva il suo effetto, in generale. [...] Nei confronti dell'omicida, presunto e reale, è l'equivalente di una messa fuori legge, cioè di una *sacratio*: pronunciata da un privato, ha comunque, semplicemente come tale, l'effetto di una scomunica. D'altronde l'interdizione prelude alla vendetta che si eserciterà conferendole un'efficacia religiosa»<sup>42</sup>. Le parole del re di Tebe sono chiare e inseriscono la ritualità della *πρόρρησις*, originariamente «un'azione magico-religiosa»<sup>43</sup>, in un contesto fortemente politico dal momento che tutta la città è coinvolta (vv. 236–243).

Edipo vuole a ogni costo purificare la città dalla contaminazione, trovare una cura alla malattia che l'affligge. Proprio il termine "cura" emerge dai primi versi della tragedia, quando nel prologo Edipo informa il coro di aver mandato a Delfi Creonte per avere un consiglio dall'oracolo su un possibile "rimedio", ἴασις (v. 68), alla νόσος che ha colpito Tebe. L'uso di questo termine è interessante per le nostre riflessioni perché porta in sé un significato che non è propriamente tecnico e scientifico, ma, come ha messo in rilievo P. Ramat<sup>44</sup>, il verbo ἰᾶσθαι significa «ristorare, ridonare le forze attraverso appropriate operazione magico-religiose»<sup>45</sup>. In tal senso ἴασις implica un'azione che sia efficace dal punto di vista magico-religioso e medico, senza che sia possibile però scindere i due ambiti: nella sua accezione più aderente al significato medico originario indica, infatti, la cura per guarire Tebe dalla malattia, ma designa la vera terapia per Tebe, l'unico rimedio per liberarla e purificarla dall'epidemia, che rappresenta, però, per Edipo la sua condanna. Alla duplicità del significato della cura di cui ha bisogno Tebe corrisponde la duplicità dello statuto di Edipo, il quale vuole essere medico senza sapere di essere invece il malato che causa la contaminazione.

Quando ormai la terribile verità non può più essere evitata, quando le prove della sua reale nascita sono evidenti, Edipo non riesce a sopportare il peso della colpa, una colpa che si configura a questo punto come malattia, νόσημα (v. 1293). Edipo è consapevole della nefandezza di quanto commesso ed è sicuro della sorte che lo attende, molto più terribile della malattia e della morte (1455–

---

<sup>42</sup> Gernet 1983, 187.

<sup>43</sup> Ivi, 188.

<sup>44</sup> Ramat 1962, 4–28.

<sup>45</sup> Ivi, 20.

1457). In queste parole è preannunciato l'evento straordinario che si compirà alla fine nell'*Edipo a Colono*.

## 2.5 La purificazione di Edipo a Colono

Questa tragedia rappresenta un'ulteriore tappa nella vicenda di Edipo che lo vede protagonista di una sorta di «disinfestazione magica» come la definisce G. Guidorizzi<sup>46</sup>. A Colono Edipo giunge accompagnato dalla figlia Antigone, si definisce εἴδωλον, non ha più un'identità propria, terribile nel suo aspetto da vagabondo, cieco e zoppo. Egli nomina le proprie colpe passate indicandole come malattia, sebbene ora abbia acquisito una nuova identità, ancora una volta però non comprensibile entro i confini della normalità; la sua condizione di impurità (κηλὶς κακῶν) derivante dai crimini commessi, benché involontari, lo pervade ancora. Di qui deriva il timore di poter contaminare chiunque entri in contatto con lui, in particolare Teseo. Sarà solo la morte a cancellare dal suo corpo quella macchia, quei segni indelebili della malattia e a rendere il suo un corpo sacro.

Benché Colono sia territorio sacro, è l'unico luogo dove Edipo può attendere la morte in quanto tra l'eroe e il bosco in cui è giunto vi è quasi una corrispondenza simbolica; entrambi, infatti, sono elementi intoccabili. L'aggettivo con il quale è qualificata la terra, ἄγνός, indica l'interdizione di un territorio perché appartenente a un dio oppure designa anche un individuo ritualmente puro, non toccato da alcuna contaminazione materiale e morale. Un territorio sacro è uno spazio separato interamente riservato alla divinità, così un individuo è puro quando non è segnato dalla sporcizia e dunque è separato dall'impurità. Al protagonista viene ingiunto di allontanarsi da quel luogo, perché trasgredendo al divieto si macchierebbe di contaminazione. Egli, in quanto elemento impuro, rappresenta una minaccia per l'integrità del luogo, per questo può occupare soltanto un territorio di confine. La sacralità del bosco impedisce a chiunque di avvicinarsi ed Edipo, trasgredendo alla norma, si macchia nuovamente di un terribile crimine (vv. 117–129 e 133–142). Il corpo di Edipo, tuttavia, ricopre un ruolo del tutto particolare: si configura infatti come κέρδος, un vantaggio per la *polis* che lo vorrà ospitare<sup>47</sup>. In virtù di questo potere, il corpo di Edipo rappresenta una sorta di talismano magico che garantisce

---

<sup>46</sup> Guidorizzi 2015, 163.

<sup>47</sup> Al v. 72 Edipo annuncia i grandi vantaggi che avrà Atene dall'aiutarlo (ὡς ἂν προσαρκῶν σμικρὰ κερδάνη μέγα. «Mi aiuti un poco e avrà grandi vantaggi»), concetto ribadito ai vv. 287–288: ἦκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβῆς τε καὶ φέρων / ὄνησιν ἄστοις τοῖσδ' («Sono qui, li rispetto e mi consacro, / porto vantaggi a questa gente»).

protezione e salvezza alla città che se ne prenderà cura. Per questo il luogo di sepoltura deve rimanere segreto, come si apprende alla fine della tragedia. Edipo insiste con il coro ad accoglierlo in quella terra e trovare così un salvatore per la città di Atene (vv. 457–460). Dopo questa dichiarazione, il coro decide di accoglierlo come supplice, non prima però che egli compia un atto di purificazione per rendersi adatto a essere accolto nella dimensione religiosa della città. Il termine usato per questo rituale<sup>48</sup>, καθαρός, ne indica la finalità religiosa, ma è intriso di una forte valenza magica<sup>49</sup>: la cerimonia di purificazione è un'azione finalizzata a eliminare la contaminazione di cui Edipo è portatore. Tale cerimonia è inoltre un ulteriore tassello che conduce alla trasformazione di Edipo da supplice a salvatore, una trasformazione “magica” che avviene sotto gli occhi degli spettatori. In questa atmosfera di non completa redenzione dell'eroe, l'arrivo di Teseo segna una svolta nel processo di reintegrazione del supplice entro la città. Edipo offre a Teseo il proprio corpo martoriato come dono, rivelando quali poteri nasconde e che si paleseranno solo dopo la sua morte. Il potere rappresentato dal suo corpo, tuttavia, deve rimanere al di fuori di Atene; quella contaminazione che ora è diventata sacralità non può entrare a contatto con la sfera umana, ma occupa sempre una dimensione altra (vv. 576–582).

La morte di Edipo si può classificare come un evento del tutto eccezionale; egli, infatti, abbandona il mondo dei vivi senza lasciare traccia alcuna, senza permettere alle figlie di piangere su un corpo. La sua morte è annunciata da fenomeni naturali, da segni divini. In questo clima di crescente attesa, si assiste alla progressiva trasformazione di Edipo. Egli non è più l'eroe emarginato che chiede supplice ospitalità a una nuova città; ora è lui che si propone di guidare il re Teseo verso il luogo che diventerà sacro grazie alla sua presenza. Il suo non è più un corpo corrotto dalla menomazione, ma è un corpo rinnovato nella sua essenza e diventa intoccabile non per l'impurità che lo contamina, ma per la sacralità che da esso promana. Prima che quel corpo sia consegnato all'oltretomba, Edipo provvede all'ultimo rito di purificazione per liberarsi definitivamente da quelle vesti sporche simbolo della precedente condizione di mendicante impuro (vv. 1594–1603).

Nel resoconto del messaggero la morte di Edipo assume tratti del tutto fuori dal normale: il suo corpo, quel corpo segnato dalla deformità, rimane immune dal destino dei comuni mortali e scompare (vv. 1604–1607; 1623–1628; 1647–1665). Egli acquista un nuovo status, diventa il salvatore e protettore della città di Atene e qui a lui verrà attribuito il culto eroico. Il luogo dove dimora ora Edipo è dunque sacro perché sacro è quel corpo, un corpo inviolabile, inavvicinabile.

---

<sup>48</sup> Jouanna 1995, 38–58.

<sup>49</sup> Mauss 1975, 52.

Da quel luogo si sprigiona la potenza per così dire “magica” di Edipo, una forza segreta capace di proteggere tutta la *polis*.

### 3. Conclusioni

Concludendo, con questo studio sulla figura di Edipo si è voluto sottolineare l’ambiguità insita nel protagonista delle due tragedie analizzate, un’ambiguità che insiste sulla centralità del suo corpo, un corpo che nell’*Edipo re* è il luogo della deformità e della contaminazione, ma che diventa sacro a Colono, investito di poteri del tutto eccezionali. In Edipo, pertanto, si intrecciano sacralità e contaminazione, salvezza e malattia. Il corpo dell’eroe contiene in sé un’ambivalenza che si riflette anche sulle categorie di sacro e di impuro che a lui vengono attribuite. Sono concetti, infatti, per cui è difficile stabilire se, in tale contesto drammaturgico, si tratta di idee eminentemente religiose, soprattutto nel caso di sacro, termine che indica qualcosa di intoccabile che si colloca in una dimensione altra e per questo avvicicabile anche all’interdizione tipica della magia. Nel caso della contaminazione, ancora forti sono in Sofocle le implicazioni magico-religiose che questo termine “medico” porta in sé. Nella tragedia del V secolo, dunque, ancora risultano “mobili” i confini tra scienza, religione e magia e Sofocle riesce sapientemente a modulare i vari campi del sapere dell’epoca caratterizzando profondamente la sua opera nel segno dell’ambiguità e dell’ambivalenza.

Nei suoi drammi, insomma, Sofocle mostra alte competenze nell’ambito della medicina, ma al contempo riesce a rielaborare tali conoscenze riadattandole ai temi mitici e ai concetti tradizionali di miasma e impurità, creando sulla scena intrecci concettuali tra politica, medicina, religione e magia in un complesso sistema di pensiero immagine della cultura del V secolo.

### Bibliografia

- Avezzù/Guidorizzi/Cerri 2011 = Avezzù, G./Guidorizzi, G./Cerri, G. (edd.): *Edipo a Colono*. Milano.  
Blythin 1970 = Blythin, J.: Magic and Methodology. *Numen* 17, 45–50.  
Bremmer 1999 = Bremmer, J.: The Birth of the Term 'Magic'. *ZPE* 126, 1–12.  
Burkert 1987 = Burkert, W.: *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*. Roma/Bari.  
— 2003 = Burkert, W.: *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Milano.  
Cagnetta 2001 = Cagnetta, M.: La peste e la *stasis*. *QS* 53/1, 5–37.  
Carastro 2006 = Carastro, M.: *La cite des mages: penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble.  
Ceschi 2009 = Ceschi G., *Il vocabolario medico di Sofocle. Analisi dei contatti con il Corpus Hippocraticum nel lessico anatomico-fisiologico, patologico e terapeutico*. Venezia.  
Condello 2009 = Condello, F (ed.): *Edipo re*. Siena.

- Delcourt 1938 = Delcourt, M.: *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*. Paris.
- 1944 = Delcourt, M.: *Œdipe ou la légende du conquérant*. Paris.
- Demont 1988 = Demont, P.: Hérodote et les pestilences (Note sur Hdt VI, 27; VII, 171; VIII, 115–117). *RPh* 62, 7–13.
- De Romilly 1975 = de Romilly, J.: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge (Mass.).
- Dodds 1951 = Dodds, E.R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles.
- Faraone/Obbink 1991 = Faraone, C. A./Obbink, D.: *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York.
- Fowler 2005 = Fowler, R. L.: The Concept of Magic. In: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* (ThesCRA) III. Los Angeles, 283–287.
- García Tejero 1993 = García Tejero, M.: Religion and Magic. *Kernos* 6, 123–128.
- Gernet 1983 = Gernet, L.: *Antropologia della Grecia antica*. Milano.
- Girard 1972 = Girard, R.: *La violence et le sacré*. Paris.
- 1982 = Girard, R.: *Le Bouc émissaire*. Paris.
- Graf 1995 = Graf, F.: Excluding the Charming: the Development of the Greek Concept of Magic. In: Meyer M./Mirecki P. (edd.): *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden, 29–42.
- 2002 = Graf, F.: Theories of Magic in Antiquity. In: Meyer M. /Mirecki P. (edd.): *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, 93–104.
- 2009 = Graf, F.: *La magia nel mondo antico*. Roma/Bari.
- Guardasole 2000 = Guardasole A., *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo a.C.* Napoli.
- Guidorizzi 2015 = Guidorizzi, G.: *La trama segreta del mondo*. Bologna.
- Hubert/Mauss 1909 = Hubert, H./Mauss, M.: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In: *Mélanges d'histoire des religions*. Paris.
- Hughes 1991 = Hughes, D.D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London/New York.
- Jouanna 1987 = Jouanna, J.: Médecine hippocratique et tragédie grecque. In: Ghiron Bistagne, P./Schouler B. (edd.): *Anthropologie et Théâtre antique. Actes du Colloque International de Montpellier* (6–8 mars 1986). Cahiers du GITA 3. Montpellier, 109–131.
- 1995 = Jouanna, J.: Espaces sacrés, rites et oracles dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle. *REG* 108, 38–58.
- 2006 = Jouanna, J.: Famine et peste dans l'Antiquité grecque : un jeu de mots sur *limos* / *loimos*. In: Jouanna, J./Leclant, J./Zink, M. (edd.): *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Actes du 16ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu sur-Mer les 14 et 15 octobre 2005*. Paris, 197–219.
- 2012 = Jouanna, J.: *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Leiden-Boston.
- Knox 1956 = Knox, B.M.W.: The Date of the *Oedipus Tyrannus* of Sophocles. *AJPh* 77/2, 133–147.
- Lanata 1967 = Lanata, G.: *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*. Roma.
- Luck 1997 = Luck, G.: *Arcana mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, vol. I, Milano.
- Mauss 1975 = Mauss M.: *Teoria generale della magia*. Roma.
- Mitchell-Boyask 2007 = Mitchell-Boyask R.: The Athenian Asklepeion and the End of the *Philoctetes*. *TAPhA* 137/1, 85–114.
- 2008 = Mitchell-Boyask R.: *Plague and the Athenian Imagination. Drama, History, and the Cult of Asclepius*. Cambridge.
- Moulinier 1952 = Moulinier, L.: *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*. Paris.
- Parker 1983 = Parker, R.: *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford.
- Ramat 1962 = Ramat, P.: Gr. *hierós*, scr. *isiráh* e la loro famiglia lessicale. *Die Sprache* 8, 4–28.
- Rodighiero 1998 = Rodighiero, A.: *Edipo a Colono*. Venezia.

- Rudhardt 1958 = Rudhardt, J.: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève.
- Sanzi/Sfameni 2009 = Sanzi E./Sfameni C.: *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità*. Cosenza.
- Serra 1994 = Serra, G.: *Edipo e la peste*. Venezia.
- Stella 2010 = Stella, M.: *Edipo re*. Roma.
- Ugolini 2000 = Ugolini, G.: *Sofocle e Atene: vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*. Roma.
- Vegetti 1983 = Vegetti, M.: *Tra Edipo e Euclide: forme del sapere antico*. Milano.
- Vernant 1981 = Vernant, J.-P.: *Mito e società nell'Antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*. Torino.
- Vernant/Vidal-Naquet 1976 = Vernant, J.-P./Vidal-Naquet, P.: *Mito e tragedia nell'Antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*. Torino.
- Versnel 1991 = Versnel, H.S.: Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen* 38/2, 177–197.

**DOI 10.22315/ACD/2021/3**  
**ISSN 0418-453X (print)**  
**ISSN 2732-3390 (online)**  
**Creative Commons BY-NC 4.0**